

# СИМВОЛ

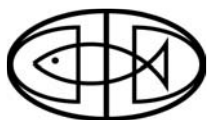
49



Париж

# СИМВОЛ

Основан в 1979 году



49

Париж

# COMITÉ DE REDACTION

## *Membres d'honneur:*

Père Xavier Léon-Dufour s.j (Paris)  
S. S. Averintsev, membre corresp. de l'Académie des Sciences de Russie  
(Moscou)  
Prof. N. Riasanovsky (Berkeley, USA)  
Prof. A. Walicki (Notre-Dame, USA)

## *Rédaction:*

A. M. Mossine, rédacteur en chef (Paris); M. Arranz s.j. (Rome); R. Mari-  
chal s.j. (Lyon); F. Rouleau s.j., (Pau).

---

Rédacteur technique: A. Moroz

# РЕДАКЦИОННАЯ КОЛЛЕГИЯ

## Почетные члены:

Отец Ксавье Леон-Дюфур (Общество Иисуса) (Париж)  
С. С. Аверинцев (член-корреспондент РАН) (Москва)  
Проф. А. Валицки (Нотр-Дэйм, США)  
Проф. Н. Рязановски (Беркли, США)

## Редакция:

A. M. Мосин, главный редактор (Париж); M. Арранц о.и. (Рим);  
P. Маришаль о.и. (Лион); Ф. Руло о.и. (По).

---

Технический редактор А. Мороз

## От редакции

9 июня 2005 года редакция «Символа» пригласила своих читателей и друзей на презентацию журнала, которая состоялась в Москве в Овальном зале Библиотеки Иностранной Литературы. Презентация несколько неожиданная, ибо подобного рода события обычно знаменуют рождение или основание чего-либо. Дело же шло о двадцатипятилетнем юбилее «старого» журнала, ибо первый номер «Символа» вышел в свет в июле 1979 года.

Это скромное событие вызвало в «мировой паутине» две противоречивые реакции: одни горячо приветствовали издание, рожденное в период, когда религиозная литература в СССР всячески зажималась, вторые же ставили под знак вопроса уместность этого пережитка канувшей эпохи.

Сегодня наши современники всё большее внимание уделяют глобализации и мондиализации. Именно поэтому «Символ» не может отказываться от внесения своей лепты в дело сближения двух великих традиций Востока и Запада — сближения Православия и Католичества? И может ли «Символ», от начала своего существования вдохновлявшийся желанием содействовать, насколько это возможно, снятию культурной и духовной блокады, в которой оказались христиане из Советского Союза, поступиться частью своего призвания? Сотни тысяч паломников различных вероисповеданий встретились летом 2005 года в Кельне на Всемирных Днях Молодежи. А затем, 23 августа 2005 года, тысячи участников этих встреч и многие другие христиане собрались вокруг останков брата Роже из Тэээ. Видя и переживая это, невозможно молчать и откладывать в сторону перо. Во всем этом раскрывается дух нашего времени. Наша эпоха чуждается

боязливому, враждебному по отношению к другим сосредоточению на собственной специфичности и стремится к объединению всего лучшего, что скрывается в каждом человеке.

Поэтому, несмотря на различные тяжелые обстоятельства, несмотря на умаление энергии, несмотря на опоздание, с которым выходит этот номер, — за что, надеемся, читатели не осудят нас строго, — мы предлагаем в этом номере нашего журнала подборку статей, главная тема которых — Священное Писание.

Если существует тема, которую никто не имеет права изымать в свое исключительное пользование, то это именно Слово Божие и эхо, которым Оно отзывается в сознании верующих людей каждой эпохи. Писание есть нечто гораздо большее, нежели просто священный текст, благочестиво законсервированный в верности каждой Его букве. Писание — это прежде всего Слово, Кем-то обращенное к нам — людям. Слово это ныне столь же действительно и живо, как и тогда, когда Оно впервые стало раскрываться в Ветхом Завете, а затем, в начале нашей эры, воплотившись в Иисусе, Сына Человеческом и Сыне Божьем, поразило слух нескольких тысяч жителей Палестины и переворачивало их сердца. Слово распространялось, пролагало себе путь в разных культурах; Оно воспринималось или с энтузиазмом, или же с неистовством отбрасывалось. Это Слово по-прежнему вопрошает наших современников, как в плане присущей Ему языковой сущности, так и в плане содержащейся в Нем вести, одновременно божественной и человеческой.

Семь современных западных авторов рассматривают тот или иной аспект библейских исследований: экзегеза в ее историческом развитии, различные школы толкования Писания, обмен между двумя великими духовными семьями, ссылающимися на Него, — иудаизмом и христианством. Последняя статья раздела напоминает нам о том, что если мы желаем получить право на изучение Святого Писания, то сами должны предоставить Ему возможность проникнуть в нас и согласиться быть судимыми Им. «Все Писание богодухновенно и полезно для научения, для обличения, для исправления, для наставления в праведности» (2 Тим 3:16).

В рубрике «Скрещенные взгляды» мы публикуем важную статью о доминиканце отце Иве Конгаре, которая была написана

к столетию со дня его рождения в 2004 году. Ив Конгар — один из наиболее великих представителей католического экуменического движения XX века, и, несомненно, он принадлежит к тем, кто наиболее глубоко понял и наиболее хорошо раскрыл трагичный раскол между Востоком и Западом. В сборнике «1054—1954. Церковь и Церкви» он опубликовал известный труд «Девятьсот лет спустя». Он выразил в нем свое глубокое убеждение в том, что «Великая схизма», (так принято называть на Западе раскол, происшедший в 1054 году), заключается не столько в догматических различиях, сколько в «странном» отчуждении, из-за которого, в силу географических расстояний и культурных исторических барьеров, Запад и Восток постепенно отдалились друг от друга.

Иной взгляд на христианский Восток свойственен Полю Клоделю, который, несомненно, был плохо знаком с византийским миром. Знание азиатского Дальнего Востока вряд ли помогло бы Клоделю войти в византийский мир, к которому он приобщился — через усердное чтение Часослова римского Требника — в силу обращения ко многим трудам греческих Отцов Церкви. Благоговейный почитатель Марии, он написал удивительные строки о культуре Богородицы в Восточной Церкви.

Последние страницы нашего сборника посвящены светлой памяти парижского священника отца Бернара Дюпира, усопшего 30 октября 2005 года. Отец Бернар открыл двери России для сотен французских студентов организовывая первые поездки в СССР в эпоху «оттепели». Однако еще большая заслуга о. Дюпира заключается в том, что он помогал открывать духовный мир русского православия западному человеку, в который тот согласился войти и в котором все ему кажется знакомым и одновременно необычным.



# Слово Божие

*Ерик де Мулэн-Бофор*

## Слово Бога, слово Человека

### Введение

Слово Бога не есть рассуждение Бога о Боге. Прежде всего Оно не является словом описывающим. Оно активно и создает некое событие. В прошлом веке, в своей диалектической теологии, Карл Барт напомнил об этом с особой настойчивостью. И все же это Слово, нисходящее по вертикали истории, не остается чем-то безоговорочно внешним по отношению к человеку и истории. Оно спускается до самых сумеречных его глубин, чтобы раскрыть здесь «новое и старое». Слово Божье созидается отнюдь не посредством некоего языка или средств сообщения, неизвестных человеку. Оно использует все то, что человечество предоставляет в Его распоряжение, но делает это ради раскрытия человеку вещей неслыханных. Именно в этом, если можно так выразиться, состоит миссия Израиля. Слово Божье не ограничивается лишь созиданием людей, слов, стилей, литературных жанров; неким более радикальным образом Оно погружается в основополагающие установления, их порождающие. «Откровение никогда не сходит с неба для того, чтобы



сообщить — извне и сверху — людям трансцендентные тайны; Бог обращается к людям из глубины мира и исходя от собственных человеческих опытов, настолько глубоко проникая в Свое творение, что Божественный Кенозис уже возвещается в Слове Ветхого Закона и лишь завершается в Воплощении»<sup>1</sup>.

Во Христе всякий человеческий опыт становится словом Божьим. Возвещения Бога, Его молчание, Его радости и печали, Его служение и Его изнеможение, Его чудеса и Его страдания, Его смерть — адекватные выражения Бога. И тогда становится ясным, что Слово Божье — это не сумма формул, произнесенных Богом, к которым затем прибавились слова Иисуса, чтобы арифметически дополнить число этих формул и завершить передачу Вести. Многообразии слов, сказанных от начала, соединилось в едином Иисусе, в самой его субъективности. Разнообразие ситуаций, слов, поступков, событий, составляющих ткань жизни Иисуса, неукоснительно соединяются в крике — безмолвном — Иисуса на Кресте. В смерти Иисус абсолютно пребывает Самим Собой, и Он единственный, Кто обладает подобным свойством. Слово Божье угасает в этой смерти, но только для того, чтобы был услышан совершенный Ответ, ожидаемый Богом.

Окончательное и всецелое Слово, с Которым Бог обращается к людям, — это также Ответ, который Он ожидает от них. Действительно, Слово Божье — прежде всего Глагол, Ипостась Троицы, единосущный Сын, Которого Отец вечно рождает и Который неизменно обращается к Отцу. Сын не погружается в человечество, чтобы его уловить, Он не желает ограничить Себя тем, чем по своей сути являются люди, и их познаниями. Он становится «плотью», чтобы сотворить «нового человека». Силою

<sup>1</sup> Hans Urs von BALTHASAR, « Existence humaine comme Parole divine », in *La foi du Christ*, Foi vivante 76, Aubier-Montaigne, 1968, p. 152.

Воскресения Отец дает возможность Глаголу, ставшему «плотью», создать в человечестве новый образ бытия человеческого, который есть Ответ Слову, сказанному от начала. В воплощенном Глаголе Слово и Ответ совпадают. В Нем весь человеческий опыт углубляется, очищается, расширяется.

Вне Иисуса не только слова Апостолов передают слова Иисуса, тем самым давая пример для подражания, но сама жизнь Апостолов — миссия; она позволяет людям услышать — от начала и вплоть до свидетельства смерти — Слово Божье всем людям, «во-первых, Иудею, потом и Еллина» (подобное выражение этой реальности есть весьма человеческий способ выражения). Раньше всего освещается долгая история пророков и Израиля: они лишь носители Слова, которое остается чем-то внешним по отношению к ним. Пройдя чрез них, Слово преобразило пророков. Слово Божье достигает людей лишь в людях, являя Себя плодотворным в существованиях измененных или обновленных — и тем не менее полностью включенных в единое Слово, ставшее плотью — в Иисуса из Назарета. Слово Божье являет Свою Божественность благодаря тому, что Оно наделяет людей-грешников способностью превратить их жизнь в слово божье: «...если пшеничное зерно, пав в землю, не умрет, то останется одно; а если умрет, то принесет много плода» (Ин 12:24).

Итак, для того чтобы рассуждать о «Слове Бога», недостаточно лишь говорить о Боге, Который глаголет. И что вообще можно сказать об этом Делании? Его можно лишь воспринять, и тогда необходимо идти вплоть до нового слова, которое вызывает Слово Божье. Конституция Второго Ватиканского Собора «*Dei Verbum*», посвященная Божественному Откровению, упорядочивает сложную проблематику Откровения, сосредоточиваясь на Христе,

Слове, ставшем плотью<sup>2</sup>. Общеизвестны углубление и свобода, ставшие возможными благодаря указанному упорядочению. Конкретным образом это отразилось на Литургии Церкви: соединенные друг с другом трапеза Слова и трапеза Тела Христова совместно распределяют сверхсущностный хлеб.

М. Фигура размышляет об единстве двух престолов. Возвешение Слова Божия во время Литургии не является чем-то познавательным или иллюстративным, такое возвешение обладает собственной действенностью<sup>3</sup>. Таинство возносит Слово Божье, вкрапленное в слово Церкви, к тому, кто это Слово воспринимает. Таинство объединяет действенное Слово Бога и прилепление к Церкви таким образом, что Церковь знает то, что она совершает, когда она преподает таинство, и то, что она может сказать. Однако ничто не ограничивает плодотворность Божественного слова, нисходящего в сердца, то есть речь идет об исполнении Писаний.

Восстановление проповеди свидетельствует о той же структуре: слово церковное сопряжено с риском: оно может сопровождать пришествие Божественного Слова вплоть до каждого верующего еще до совершения бракосочетания Христа и Церкви, конечного и совершенного прилепления Церкви к Богу, Который ее призывает. Долг Церкви – разворачивать плодотворность Слова Божьего в своей жизни, на всем протяжении истории людей, но она должна также говорить о полноте делания этого Слова, Которое осуществляет единство всех во Христе. Этот тяжкий труд Церкви связан с точными установлениями, через осуществление которых все более и более проступает глубина человеческого бытия, которое остается сумеречным вне поля слушания Слова<sup>4</sup>.

---

<sup>2</sup> См. статью А. Еспезеля, с. 41-48.

<sup>3</sup> См. статью «Сакраментальность Слова Божьего», с. 17-40.

<sup>4</sup> См. статью «Слово Божье, слово Церкви, тайна человека», с. 49-67.

И вот уже новая проблема тревожит наш ум, грозная проблема, возникшая по крайней мере в начале модернистского кризиса, и мирное решение которой далеко не очевидно: речь идет об отношениях между Словом Божиим и Священным Писанием.

## Слово Божье и Священное Писание

Слово Божье не является Писанием, взятым самим по себе; наоборот, Писание есть написанное Слово Божье. И здесь трудно сохранить точку равновесия. Усилия для ее сохранения неизменно вызывали и вызывают длительные дебаты между христианскими конфессиями. Упомянутая нами точка равновесия — это также ключевой момент диалога между религиями. Писание и его завершение одновременно говорят о том, что Слово Божье достигло собственных пределов, вплоть до Воскресения, и что Слово Божье отдано в руки человеческие. Любой человек может взять Книгу и сказать все, что он о ней думает. Слово Божье слышит лишь тот, кто согласен с тем, что Оно вершит то, к чему Оно стремится; Слово Божье несет лишь тот, кто согласен говорить то, что Оно говорит. Этот человек — пророк.

Священное Писание предлагает нам еще один образ: Слово Божье слышит лишь тот, кто возвещает содеянное Им. Таков мудрец. В Библии Премудрость — это литературный жанр, вдохновленный культурами народов, живущими на границе с Израилем. Также эта Премудрость есть скорее нечто амбивалентное: иногда она полностью на стороне Бога, а иногда — на стороне человека. В более глубоком смысле Премудрость это некий процесс, посредством которого Слово Божье дает человеку возможность говорить от самого себя. Писания Премудрости, в литературном плане, — библейские книги, содержание

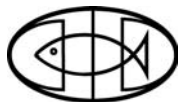
которых наиболее близко общему достоянию человечества; также в них раскрывается следующее: связь судьбы народов земли с судьбой Израиля очевидным образом устанавливается и связывается с творческим замыслом Бога. Это может быть понято как своего рода отступление Писания на второй план, Писания, чья ослепительная действенность, в противоположность этому, столь очевидным образом ощущается в пророчествах. В своей статье Ф. Валлен заключает своего рода пари, утверждая, что догматический язык посланничества, язык, наиболее запечатленный трудом людей, стремящихся через самих себя выразить внутреннюю тайну Бога, позволяет различить в этих писаниях Премудрости наиболее самобытную черту библейского Бога – тайну Его Троичности<sup>5</sup>.

Через «говорение» Бог позволяет познать Себя Таким, Каков Он есть. Раскрывая Свое Единство, Он одновременно приобщает к Своей Троичности. Какими бы важными ни были заботы детоводительства, Слово Божье никогда не бывает временным: само его выражение обладает характером вечности. Наука со все более возрастающей точностью дает оценку относительности библейских повествований, которые напоминают основополагающие повествования прочих народов. И вместе с тем она должна показать, что библейское Писание единственно, поскольку несет в себе Слово Божье. Представляется, что Экзегеза для своего функционирования должна обладать автономностью по отношению к церковной догматике. А. Лепру не стремится установить различие между ними (что связано с риском принудительного установления единства между ними), но старается исходить от единства между научным прочтением Писания и его прочтением церковным, желая провести различие между ними.

---

<sup>5</sup> См. ниже, с. 69-87.

Сходным образом размышлял и Анри де Любак, который писал: «...некоторые говорят: «различать, чтобы объединять. — И такое совет превосходен. Однако в плане онтологическом дополняющая формула обладает не меньшей силой: объединять, чтобы различать»<sup>6</sup>. В своем очерке истории диалога вокруг Библии между иудеями и христианами в средние века А. Гугенхейм заставляет нас задуматься над следующей тайной: возможно, что различные прочтения Израиля и Церкви<sup>7</sup>, вопреки тому, что их разделяет, дают прежде всего свидетельство о едином Слове Божьем. «К «духовному престолу», утвержденному Премудростью, мы получим полный доступ ... лишь тогда, когда пройдет время зеркала и загадки. И тогда мы будем не только накормлены, но упитаны Логосом, «истинной пищей», Главой «тела святых». Итак, в конечном счете Слово одолевает, но это Слово пребывает над словами человеческими — обрядами: Слово возвещающее, над которым пребывает лишь Тот, Кто произнес Его в единстве общей сущности, подобно тому как над Царствием Сына пребывает лишь Царство Отца»<sup>8</sup>.



<sup>6</sup> Henri de LUBAC, *Catholicisme*, Éd. du Cerf, 1938, 7<sup>e</sup> édition, « Traditions chrétiennes » 13, Paris, Éd. du Cerf, 1938, p. 287. Первый совет принадлежит Maritain, второй – Blondel относительно соотношения естественное-сверхъестественное.

<sup>7</sup> См. ниже, с. 89-107.

<sup>8</sup> Henri de LUBAC, *Histoire et Esprit. L'intelligence de l'Écriture d'après Origène*, Théologie 16, Paris, Aubier-Montaigne, 1950, p. 372-373.

Микаэль Фигура

## Сакраментальность Слова Божьего

### 1. Слово и Таинство

**В** «Подражании Иисусу Христу» Томаса Кемпена (Thomas de Kempen, 1379/80-1471) содержится упоминание о двух трапезах, которые утверждены «среди сокровищ Церкви» и служат пищей для души верующего: «Одна – трапеза священного алтаря, на котором покоится освященный хлеб, то есть бесценное Тело Иисуса Христа. Другая – трапеза божественного закона, содержащая святое учение, научающая истинной вере, снимающая покров святилища и надежно ведущая нас к Святому Святым» (IV, 11). В догматической Конституции «О Божественном Откровении» (*Dei Verbum*) Второй Ватиканский Собор использовал этот образ двух трапез и истолковал его: «Церковь всегда чтит Священное Писание, как она чтит и Само Тело Господне, ибо никогда не переставала, особенно за Божественной Литургией, воспринимать от трапезы Слова Божьего, как и от трапезы Тела Христова, хлеб жизни и преподавать его верующим» (21). Тело Господне и Священное Писание одинаково чтятся в Церкви. Именно так понимается основополагающее представление о хлебе жизни, сходящем

с неба (в словах Иисуса в Ин 6): Иисус – хлеб жизни, ибо Он раскрывает Слово Отца Небесного и в Евхаристии становится тайнодейственными пищей и питием. Представление о двух трапезах восходит уже ко временам Отцов Церкви. Анри де Любак показывает это нам на примере многочисленных патристических текстах<sup>1</sup>.

Параллель между трапезой слова и трапезой Тела Господня была проведена уже в первом документе Второго Ватиканского Собора, в Конституции о Богослужении. Действительно, два эти выражения находятся в Конституции, но без непосредственной связи между ними: «Чтобы трапеза Слова Божьего предлагалась верующим обильнее, необходимо более широко раскрывать сокровища Библии» (51). Действительно, Конституция о Богослужении по-разному говорит о двух трапезах, о чем свидетельствует история редактирования 48-го параграфа. В первоначальной версии верующие должны укрепляться за двойной трапезой: за трапезой слова и трапезой таинства. Чтобы избежать возможных недоразумений, в окончательном тексте более не говорится о двух трапезах и соответственные воздействия Слова Божьего и приобщения раскрываются по-разному: теперь относительно христиан речь идет о том, что «они должны сообразовываться Слову Божьему и укрепляться за трапезой Тела Господня» (48). И тем не менее, вопреки каким бы то ни было различиям, Конституция о Богослужении устанавливает твердую связь между Литургией слова и совершением Евхаристии (56). То же самое мы находим и в Декрете о миссионерской деятельности Церкви: «Проповедью слова и совершением таинств, центр и вершина которых – Святая Евхаристия, она <миссионерская деятельность> являет присутствие

<sup>1</sup> См.: Henri de LUBAC, *Exégèse médiévale, les quatre sens de l'Écriture*, Première partie, tome II (Théologie n° 41), Paris, Aubier, 1959, p. 522 s.



Христа – Виновника спасения» (9). В пасторском введении лекционария Мессы, соответствующему второму аутентичному изданию *Ordo lectionum Missae* (1981), говорится следующее: «Сам Христос ... реально присутствует и действует повсюду, где Церковь возвещает Его слово» (24). В этих текстах раскрывается вера в способность Слова Божьего нести спасение и благодать, вера, которая никогда не была глубоко отделена от католического сознания, но обрела свой полный смысл лишь в недавнее время, прежде всего благодаря обновленному размышлению о богословии Слова Божьего<sup>2</sup>. Современные науки о языке также раскрывают новые пути для того, чтобы наделить слово более точной терминологией и тем сделать его более действенным. Современное Богословие таинств применило к таинствам эти новые теории и усвоило им перформативный характер в соответствии с схоластическим употреблением *forma sacramenti*, которая наделяет смыслом тайнодейственные знаки через слово, которое связывается с ними. Таким образом, вновь возникает вопрос о более точном соотношении между словом и таинством, которое ныне зачастую описывается как объединяющее сообщение самобытных (ипостасных) свойств (до сих пор нет удовлетворительного ответа на этот вопрос). Даже если *Писание* не может быть безоговорочно определено как таинство, все же за ним признают *таинственный характер*: неким ощутимым образом оно воспроизводит то, что оно обозначает, то есть благодать Бога через Христа в Духе Святом.

Традиционное противопоставление между «Протестантской Церковью слова» и «Католической Церковью таинств» сегодня выглядит устаревшим. Катехизический и литургический характер церковного тайнодействия,

<sup>2</sup> См., например: K. RAHNER, *Wort und Eucharistie in Schriften zur Theologie* IV, Einsiedeln, Zurich, Cologne.

как и конститутивная функция слова, рассматриваемого в качестве *forma sacramenti* изнутри самого церковного таинства, столь же неоспоримы, как действенный и событийный характер вознесения слова. Уже в 1968 году Вальтер Каспер заново интерпретировал связь между словом и таинством: вначале он определил слово антропологически как обусловленность человеческой ситуации, которая концентрируется в таинстве, становящееся, со своей стороны, через слово орудием спасения: «Таинство охватывает фундаментальные человеческие ситуации и через слово преобразует их в ситуации спасения, в присутствии благодати, в божественные знамения благодати, дарованной людям»<sup>3</sup>.

## 2. Слово Божье в истории спасения

Отправная точка данного библейского размышления основывается на следующем тексте Второго Ватиканского Собора: «Это домостроительство откровения совершается действиями и словами, столь тесно связанными друг с другом, что дела, совершаемые Богом в истории спасения, являют и подтверждают учение и совокупность вещей, обозначаемых словом, и что слова провозглашают дела и раскрывают тайну, в них заключающуюся» («О Божественном Откровении», 2). В то время как слово обычно понимается как средство связи, информации или научения, в Священном Писании оно раскрывается в качестве подлинной творческой силы.

<sup>3</sup> W. KASPER, *Wort und Sakrament* in W. Kasper, *Glaube und Geschichte*, Mayence, 1970, p. 302.

## Слово Божье в Ветхом Завете

Во Второ-Исаии о слове Божьем говорится: «...оно не возвращается ко Мне тщетным, но исполняет то, что Мне угодно, и совершает то, для чего Я послал его» (55:11). Оно пребывает для вечности (см. 40:8). Творческое слово Бога явило небо и землю и все существующее (см. Быт 1:1-6). Это мощное слово, которое несет и поддерживает творение: «посылает слово Свое на землю; быстро течет слово Его ... Он возвестил слово Свое Иакову, уставы Свои и суды Свои Израилю» (Пс 147:4,8). Природные силы и животные также подчинены Его силе: «...обрадуются повелению Его и готовы будут на земле, когда потребуются, и в свое время не преступят слова Его» (Сир 39:38).

В истории спасения Слово Божье раскрывается не менее действенным и в отношении избранного народа: Бог Завета провозглашает Свое слово как откровение, как обетование, как закон, как спасающую силу и как суд. Установление Завета, основополагающее событие для Израиля, происходит через слово Ягве и совершается через Его слово Откровения (Исх 24:1-18), народ Божий отвечает Ему в послушании веры и в отдании себя Богу (24:3-7). Таким образом, Литургия Израиля животворится словом Божьим и ответом людей Богу. После Литургии Слова приносится жертва всеожожения, жертва спасения, совершается окропление кровью и общая трапеза. Именно здесь выражается спасительная и окончательная действенность Завета.

Наконец, в Ветхом Завете находится пророческое слово Бога, слово, которому пророк не может противоборствовать: «Лев начал рычать, — кто не содрогнется? Господь Бог сказал, — кто не будет пророчествовать?» (Ам 3:8). Эмблематические деяния, совершаемые пророками, сами по себе являют слово Бога.

Слово Божье, облакающиеся в столь различные формы, никогда не означает лишь внешний призыв, моральное увещание или рациональное указание. Также оно неизменно хранит активный характер и осуществляет то, что провозвещает: «Я возвещаю от начала, что будет в конце, и от древних времен то, что еще не сделалось, говорю: Мой совет состоится, и все, что Мне угодно, Я сделаю» (Ис 46:10). Ягве не может отделиться от Своего слова, ибо в нем Он живет и присутствует: «На веки, Господи, слово Твое утверждено на небесах» (Пс 118:89). Принятие слова Божьего неизменно требует от человека готовность последовать за Его вестью. Тем не менее, спасительная сила коренится в самом слове, исходит ли оно от Бога или же по Его повелению передается пророками. Таким образом, слово Божье неизменно облакается в одежды человеческого языка и тем самым несет историческую и экзистенциальную форму, которая еще и сегодня непосредственно затрагивает человека.

### **Иисус Христос, Слово Божье**

«Относительно Нового Завета всякое рассуждение о слове Божьем предполагает тот факт, что Сам Бог сделался «плотью» в Своем вечном Глаголе ... Бог «высказался» о Себе в Своем Глаголе, ставшем «плотью» в личности Иисуса Назарея. ... Бог окончательно выразил Себя в личности и истории Иисуса. Благодаря Иисусу Глагол, Которому творение обязано своим существованием, вошел в историю; благодаря ему, Иисусу, слово Божьего Завета с Израилем совершилось. В нем, Иисусе, вечное слово Бога стало событием»<sup>4</sup>. Это представление мы находим

<sup>4</sup> Н. SCHLIER, *Grundzüge einer neutestamentlichen Theologie des Wortes Gottes* in Н. SCHLIER, *Das Ende der Zeit. Exegetische Aufsätze und Vorträge III*, Freiburg i. Br., 1971, p. 16.

в Послании к Евреям: «Бог, многократно и многообразно говоривший издревле отцам в пророках, в последние дни сии говорил нам в Сыне, Которого поставил наследником всего, чрез Которого и веки сотворил. Сей, будучи сияние славы и образ ипостаси Его и держа все словом силы Своей, совершив Собою очищение грехов наших, воссел одесную (престола) величия на высоте» (1:1-3). В Своем Сына Бог обратил к миру окончательное слово, в котором все слова предыдущего откровения восприняли все свое совершенство, ибо «все обетования Божии в Нем `да` и в Нем `аминь`» (2 Кор 1:20).

В слове Своего Сына Бог настолько полно сообщает Себя, что Иисус Христос предстает как провозвестник и экзегет Бога (см. Ин 1:18). Приближение Царствия Божьего, которое Он столь уверенно возвестил (см. Мк 1:15), становится осязаемо через Его деяния. «Если же Я перстом Божиим изгоняю бесов, то, конечно, достигло до вас Царствие Божие» (Дк 11:20). Совершаемые Иисусом чудеса предстают как видимые образы выражения творческого слова Бога: Он исцеляет больных, мертвых возвращает к жизни, отпускает грехи. Иисус воспринимает пророческое измерение слова Божьего, но выходит за пределы этого измерения, когда говорит о Своих собственных словах: «Небо и земля прейдут, но слова Мои не прейдут» (Мк 13:31). Второй Ватиканский Собор убедительным образом резюмирует истину о слове Божьем: «Иисус Христос, своим присутствием, всем, чем он является себя, своими словами, своими деяниями, своими знамениями, своими чудесами ... подтверждает, что Он есть Бог с человеками – с нами Бог, дабы мы были свободными от тьмы греха и смерти и воскресли для жизни вечной» («О Божественном Откровении», 4).

В Евангелии от Иоанна *слово* и *спасение* имеют одно конкретное имя: Иисус Христос. О слове говорится в Ин 1:14: «И Слово стало плотью, и обитало с нами, полное

благодати и истины; и мы видели славу Его, славу, как Единородного от Отца». О достоинстве Иисуса Спасителя говорится в двух местах. Первое упоминание находится в притче о Добром Пастыре, в которой Иисус говорит: «Я пришел для того, чтобы имели жизнь и имели с избытком» (Ин 10:10). Второе упоминание находится в том месте, где Иисус говорит о своей власти: «...слушающий слово Мое и верующий в Пославшего Меня имеет жизнь вечную, и на суд не приходит, но перешел от смерти в жизнь» (5:24). Священническая молитва Иисуса раскрывает нам сущность жизни вечной: «Сие же есть жизнь вечная, да знают Тебя, единого истинного Бога, и посланного Тобою Иисуса Христа» (17:3). Иисус спасает и дает жизнь, ибо Он приносит в мир познание Бога. Как Сын – Он живое откровение Бога: «Видевший меня видел Отца» (14:9). Действительно, слово одновременно очищает и животворит: «Вы уже очищены через слово, которое Я проповедал вам» (15:3). Через слово Иисуса ученики открывают тайну Божью и становятся способными принести плод изобильный во славу Отца (см. 15:8). Слово ведет их от смерти к жизни: «...кто соблюдет слово Мое, тот не увидит смерти вовек» (8:51). «Я есмь воскресение и жизнь; верующий в Меня, если и умрет, оживет» (11:25). Слово Божье, утвердившееся в Иисусе, в то же время сообщает жизнь, радость и мир.

Также и у апостола Павла динамический аспект слова Божьего представлен как спасающая сила. Нищете человеческого слова он противопоставляет весть Креста. Апостол был послан проповедовать Евангелие «не в премудрости слова» (1 Кор 1:17), но с постоянно вызывающей беспокойство вестью Креста: «...мы проповедуем Христа распятого, для Иудеев соблазн, а для Еллинов безумие, для самих же призванных, Иудеев и Еллинов, Христа, Божию силу и Божию премудрость; потому что

немудрое Божие премудрее человеков, и немощное Божие сильнее человеков» (1:23-25).

Слово Божье «живо и действенно и острее всякого меча обоюдоострого» (Евр 4:12). Но откуда исходит спасительная сила слова Божьего и, в частности, Евангелия? Ответ на этот вопрос содержится прежде всего в Послании к римлянам. В начале этого Послания апостол пишет: «Ибо я не стыжусь благовествования Христова, потому что оно есть сила Божия ко спасению всякому верующему. В нем открывается правда Божия от веры в веру, как написано: праведный верою жив будет» (1:16-17). Здесь Евангелие понимается в самом широком смысле этого слова, не только как апостольское проповедование, но также как новое домостроительство спасения, которое осуществляется и раскрывается в Иисусе Христе и предлагается людям. Конечное спасение, включающее воскресение из мертвых, означает, что «мы в себе стенаем, ожидая усыновления, искупления тела нашего» (8:23). Однако это спасение осуществляется «поэтапно» — от предопределения к призванию, от призвания к оправданию, к освящению и в конечном счете достигает своей цели через прославление (см. 8:30).

Павлово Евангелие сконцентрировано на смерти и воскресении Иисуса Христа (см. 1 Кор 15:1-5). Спасительная сила слова Божьего, или Евангелия, исходит от Самого воскресшего Христа. И все же Павел говорит, что Отец пробудил Своего Сына от смерти силою Духа (см. Рим 8:11). Через свое воскресение Христос стал «Духом животворящим» (см. 1 Кор 15:45). Итак, согласно апостолу Павлу, спасительная сила слова определяется тем, что в ней раскрывается общая сила Отца, Воскресшего Сына и Духа.

## Слово Божье в апостольской проповеди и в Священном Писании

Слово Божье, в историческом плане ставшее Иисусом Христом, после Пасхи было возведено самими апостолами. И ради этого они получили «силу Духа Святого» (Деян 1:8). В результате этого они стали свидетелями Христа. Уже в Горнице, когда они стали готовиться подвое идти на проповедь, Иисус пообещал им послать Духа Святого как Утешителя: «Когда же придет Утешитель, Которого Я пошлю вам от Отца, Дух истины, Который от Отца исходит, Он будет свидетельствовать о Мне» (Ин 15:26). «Дух, но также и ученики суть свидетели Иисуса. Очевидно, не по отдельности, но таким образом, что они через Него, а Он через них возвещают Иисуса во всей Его истине. Так слово учеников продолжает слово Иисуса и есть слово Божье»<sup>5</sup>. «Слушающий вас Меня слушает, и отвергающий вас Меня отвергается; а отвергающий Меня отвергается Пославшего Меня» (Лк 10:16). «Служители Слова» (1:2), апостолы возвещают Иисуса как силу слова Божьего, пробуждающую к жизни. На этом особенно настаивает апостол Павел: «...ибо не осмелюсь сказать что-нибудь такое, чего не совершил Христос через меня, в покорении язычников вере, словом и делом» (Рим 15:18). Апостольская керигма и вера в Иисуса Христа в Деяниях Апостольских определяются как слово Божье (см. 6:4; 8:4; 12:24).

Слово, исходящее от Иисуса Христа, передается через апостольскую проповедь, и в Священном Писании оно воспринимает некую новую форму. Живое слово Откровения в известной мере не равнозначно свидетельству о нем в Священном Писании, ибо Откровение постоянно предшествует Писанию и утверждается в нем; и оно отнюдь не отождествляется с ним. Все же, будучи

<sup>5</sup> *Ibid.*, p. 18.



знамением и свидетельством Откровения, Священное Писание осуществляет присутствие Слова Божьего и *является* им. Второй Ватиканский Собор утверждает, что «Бог говорит в Священном Писании через людей, человеческим образом» («О Божественном Откровении», 12). Сказанное тождественно другому высказыванию того же Собора: «...Священное Писание есть Слово Божье, так как оно записано под влиянием Духа Божьего» (10). Безусловно, в данном случае речь идет об аналогическом использовании термина *Слово*<sup>6</sup>. «Догматическая конституция о Божественном Откровении» старается прояснить эту аналогию с помощью представления о Воплощении Слова: «Действительно, слова Божьи, выраженные на человеческих языках, уподобились человеческому языку, как некогда Слово Предвечного Отца, восприняв плоть человеческой немощи, стало подобным людям» (13). Апостольская проповедь продолжает на человеческом языке окончательное слово Бога в Иисусе Христе: «Через это слово на человеческом языке, который есть его достояние, тот, кто через людей говорит в этом слове, становится присутствующим среди людей»<sup>7</sup>. Так обнаруживается диалоговый и коммуникационный характер Слова Божьего в его раскрытии как Слова Божьего на человеческом языке. Тем не менее, человеческие слова могут иметь лишь аналогическую связь с Божиим Словом, поскольку со своей стороны они реализуют на уровне существования закон аналогии, каким он был сформулирован Четвертым Латеранским Собором (1215): «Ибо, каким бы значительным ни было подобие между Творцом и творением, необходимо также отметить еще большее

<sup>6</sup> По этому поводу см.: W. BREUNING, *Zum Verhältnis von Wort und Sakrament* in E. KLINGER-K. WITTSTADT (éd.), *Glaube im Prozess. Christsein nach dem II. Vaticanum* (FS K. Rahner) . *Mélanges K. Rahner*, Freiburg i. Br., 1984, p. 418-430 (в особенности p. 426-427).

<sup>7</sup> H. SCHLIER, *op. cit.*, p. 21.

несходство между ними» (Denzinger-Hünermann 806<sup>8</sup>). Именно этим объясняется отличие *Слова Божия* от простого *слова*. Опираясь на многочисленные новозаветные пассажи, Г. Шлиер утверждает, что «Слово Божье на человеческом языке отличается от любого другого слова, когда дело идет о действенности и результате».

### Восприятие Слова Божьего

Перед Словом Божьим человек находится в положение слушателя, что подразумевает его открытость и восприимчивость (см. 1 Фес 1:6), но все же это не означает чистую пассивность. Сам Бог открывает человеку доступ к Своему Слову (см. Кол 4:3) и тем самым позволяет этому Слову распространиться (2 Фес 3,1). В Послании апостола Иакова деятельность Слова сравнивается с процессом рождения: «Восхотев, родил Он нас словом истины, чтобы нам быть некоторым начатком Его созданий» (Иак 1:18; 1 Петр 1:23). Согласно Евангелию от Иоанна, принятие слова Иисуса – означает прилепление к этому слову с любовью и пребывание в нем. Человек должен не только признавать и принимать Слово Божье, его видеть и слышать, верить ему и его любить, но также в нем пребывать. «Пребывание в Иисусе» – одна из главнейших идей четвертого Евангелия, идея, которая играет ключевую роль прежде всего в 15-й главе этого Евангелия. Верующий пребывает (или должен пребывать) в Иисусе, и Иисус пребывает в нем. Иоаннова формула имманентности (ученики в Иисусе и Иисус в них) указывает не на некое мистическое единство, но прежде всего на преданность по отношению к окончательно принятому на себя

<sup>8</sup> Enchiridion symbolorum – Собрание Символов веры, определений веры Соборов и официальных провозглашений официального учения Католической Церкви.

обязательству веры: «...если пребудете в слове Моем, то вы истинно Мои ученики» (Ин 8:31). Пребывание в слове Иисуса должно наделить всю жизнь ученика ориентацией, поддержкой и надежностью: «Если пребудете во Мне и слова Мои в вас пребудут, то, чего ни пожелаете, просите, и будет вам» (15:7). «Пребудьте во мне» (15:4-7) означает «Пребудьте в любви Моей» (15:9-10). И тогда принятие Слова Божьего означает имманентную взаимность в любви. Ученики Иисуса отнюдь не призваны в обязательном порядке войти в это отношение любви, ни даже возвести основания для нее. Просто они призваны *пребывать* в ней, ибо благодаря Самому Иисусу – истинной виноградной лозе – такая любовь стала возможной.

Вначале услышанное, Слово Божье должно быть воспринято верой и наконец претворено в дела: «Будьте же исполнители слова, а не слышатели только, обманывающие самих себя» (Иак 1:22).

### 3. Спасительное значение Слова Божьего

В некоторых пассажах документов Второго Ватиканского Собора *Слово Божье* связано с понятием *таинства*. в «Конституции о Богослужении»<sup>9</sup> *Verba u res* обозначены наиболее обиходным схоластическим образом как конститутивные элементы таинства, но здесь слово понимается пневматическим образом как посредник, служащий восприятию самой благодати (самому таинству) («Конституция о Богослужении», 59). Совершенно очевидно,

<sup>9</sup> Связанная с Августином Традиция (*In Iohannis Evangelium* Тг. 80,3, С.С.Л. 36,529) : « Accedit uerbum ad elementum, et fit sacramentum, etiam ipsum tamquam uisibile uerbum »), усматривает в *слове* слышимое знамение (*sacramentum audibile*) и в *таинстве* видимое слово (*uermum visibile*).

что служение слова и совершение таинств есть удел епископского и пресвитерского служения; они составляют его содержание и характеризуют его функцию (*Lumen Gentium* 11.21, *Christus Dominus* 12, *Pres-byterorum Ordinis* 4). Даже если невозможно поставить на общий уровень служение слова и служение таинств (поскольку, несмотря на все единство между словом и таинством, между ними также сохраняется некоторое различие), *единство напряжения* между словом и таинством, сформулированное Вторым Ватиканским Собором как определение церковного служения, также обладает неким экуменическим значением, ибо оно соответствует самой структуре жизни Церкви, какой ее, эту структуру, усматривает и Аугсбургское Исповедание Веры (ст. 7): христианская Церковь «есть собрание всех верующих, которым Евангелие проповедуется во всей чистоте, а святые таинства предлагаются им в соответствии с Евангелием».

Ныне перед богословием стоят следующие задачи: более точное определение связи между словом и таинством, а также всемерное подчеркивание сакраментальности Слова Божьего. Уже в эпоху Второго Ватиканского Собора было распространено убеждение, и даже в католической среде, что, подобно таинству, слово является знамением спасения и орудием благодати. Наиболее важные достижения сходятся в убеждении, что слово и таинство образуют внутреннее единство и что, следовательно, они не должны вначале рассматриваться как в плане их различия, так и в их изначальном единстве, а затем, во вторую очередь, различаться соответственно присущему каждому из них характеру. Ученый спор касается прежде всего места слова в системе богословия таинств. Классическое различие между *opus operatum*<sup>10</sup> и *opus operantis*<sup>11</sup> играет важную роль во всем, что касается

---

<sup>10</sup> Совершенное деяние (лат.).

<sup>11</sup> Деяние того, кто совершает (лат.).

причинности (каузальности) благодати. С одной стороны, проповедь Слова Божьего точно определяется как нечто сакраментальное, действующее *ex opere operantis ecclesiae*<sup>12</sup>, но, на основании единства между Христом и Церковью, она, проповедь, также сообщает благодать слушателю, соответствующий внутренний настрой которого позволяет ему в конечном счете ощутить *opus operatum* как делание Христа через Его Церковь. С другой стороны, именно действие *ex opere operantis ecclesiae* проповеди слова раскрывает решающим образом то, что ее различает от преподания таинств, которое совершается *ex opere operato*<sup>13</sup>. «Богословы, который вначале исходят от единства слова и таинства, приходят к формулировкам, с куда более далеко идущими последствиями. Даже если проповедь слова никогда безоговорочно не называется «таинством», тем не менее ей усваивается почти сакраментальный (таинственный) характер, или даже непосредственный сакраментальный характер, хотя при этом и не даются дополнительные объяснения касательно различия, которое у нее, проповеди, сохраняется с таинством»<sup>14</sup>.

### Единство между словом и таинством

Заново открытое Слово Божье как орудие, посредством которого Бог предлагает и осуществляет здесь и теперь спасение, получает у Карла Ранера сакраментальную интерпретацию: «Это Слово Божье ... есть мощное спасающее

<sup>12</sup> Освящающее деяние, действующее через делание Церкви, которая его совершает.

<sup>13</sup> Силой произведенного действия (лат.).

<sup>14</sup> F. Eisenbach, *Die Gegenwart Jesu Christi im Gottesdienst. Systematische Studien zur Liturgiekonstitution des II. Vatikanischen Konzils*, Mains, 1982, p. 525.

Слово, несущее в себе то, что оно возвещает; следовательно, оно есть спасительное событие, которое ... указывает на то, что совершает в нем и под ним и производит то, что оно обозначает. Оно — благодать Божья, ставшая присутствующей»<sup>15</sup>. Согласно Карлу Ранеру, речь здесь идет о — «без малого» — определении таинства. Для Карла Ранера слово и таинство не противостоят друг другу. Он прилагает усилия к тому, чтобы раскрыть необходимый характер таинства, который оно получает благодаря своему догматическому определению как действенное слово в обрядовом акте. Таким образом, таинства — действенные словеса, которые сообщают спасение тем, кто их воспринимает. Именно поэтому они, таинства, не могут обойтись без слова проповеди. Ни в каком случае таинства не осуществляют спасение вопреки слову, ибо сами они суть словеса. И все же, согласно Карлу Ранеру, необходимо провести различие: «Есть много действенных слов, которые были произнесены во имя Христа. Слова эти обладают различной действенностью как в самих себе, так и в тех, кто их выслушивал. Когда было произнесено наиболее мощное, наиболее действенное слово? Когда все было сказано раз навсегда и для всех таким образом, что отныне ничто не может быть сказано, ибо в этом слове содержится все?»<sup>16</sup>. Все слова, произнесенные в Церкви, имеют различный вес и различное значение. Их действенность следует оценивать по-разному. Так будет сохранена необходимая дистанция между таинством и проповедью слова. Оба они предстают как слово, но, тем не менее, они обладают различной насыщенностью и напряженностью. В какой мере спасение может конденсироваться в таинстве и в слове? На этот

<sup>15</sup> K. RAHNER, *Wort und Eucharistie*, op. cit., p. 321.

<sup>16</sup> K. RAHNER, *Priester und Dichter* in K. RAHNER, *Schriften zur Theologie* III, Einsiedeln-Zürich-Cologne, 1964, p. 362.

вопрос Карл Ранер дает ясный ответ: «Наивысшим онтологическим осуществлением действенного Слова Божьего — как присутствия спасительного делания Бога в бесповоротном обязательстве ... Церкви по отношению к решающим ситуациям индивидуума во всем, что касается спасения, является таинство, и лишь оно одно»<sup>17</sup>. Позиция Карла Ранера состоит в следующем: он старается показать, что «Слово Божье, в его первичном и целостном смысле, не должно пониматься как некое научение, расчлененное на своего рода теоремы относительно «чего-либо», ни тем более как интенциональная отсылка к состоянию вещей, которое в плане своей консистенции и фактичности будет полностью независимым от такой дидактической отсылки; Слово Божье должно пониматься как слово актуализирующее, в котором и под которым описываемое становится актуальным».

В «Догматической Конституции о Божественном Откровении» Собор воспользовался главным образом новейшим богословским учением о Слове Божьем, в этой Конституции следующим образом говорит о его, Слове Божьем, спасительной силе: «Слово Божье обладает столь великой силой и столь великой мощью, что оно есть поддержка и крепость Церкви, а для чад Церкви — крепость веры, пища для души, чистый и неистощимый источник духовной жизни» (21). Также в известном пассаже «Конституции о Богослужении» говорится о том, что и то и другое выражают присутствие Христа в единстве и взаимозависимости слова и таинства: «Он присутствует в Евхаристической Жертвоприношении ... Он присутствует в Своем слове, ибо именно Он говорит, когда в Церкви читается Священное Писание» (7). Однако речь здесь идет о некоем дифференцированном единстве: то, что в слове возвещается спасительным образом, действительно, посредством осязаемых знаков, совершается

<sup>17</sup> К. RAHNER, *Wort und Eucharistie*, *op. cit.*, p. 329.

в таинстве. Спасительным образом слово возвещает тайну, которая становится реальностью в таинстве: «Всякий раз, когда жертва Креста, в которой «Пасха наша, Христос был заклан» (1 Кор 5:7), приносится на престоле, совершается дело нашего искупления» («Догм. Постановление о Церкви», 3).

Итак, сообщение Себя Богом происходит в *слове* и в *таинстве*, которые представляют собой некое дифференцированное единство. Решающим элементом, связующим это дифференцированное единство, является Дух Божий. Слово Божье провозглашается в мощи Духа Святого, и через Его эпиклезис хлеб и вино пресуществляются в Тело и Кровь Христа.

### Различие между словом и таинством

Наиболее насыщенным и действенным образом Слово Божье провозглашается в Литургии Церкви. Здесь мы должны задаться вопросом о различии между проповедью слова и совершением Литургии, которое также есть проповедь в делании.

Прежде всего, слово особым образом направлено к пониманию, уму, познанию и просвещению. Именно так Библия сравнивает Слово Божье с советом, который направляет: «Слово Твое — светильник ноге моей и свет стезе моей» (Пс 118:105). Иоаннический Иисус, личностное Слово Божье, говорит о самом себе: «Я свет миру; кто последует за Мною, тот не будет ходить во тьме, но будет иметь свет жизни» (Ин 8:12).

Таинство добавляет к слову нечто важное, ибо оно касается личности не только в ее рациональном измерении, но прежде всего в ее чувственном и телесном измерении, с которым таинства соединены как действенные знаки. Таинства — священные действия, в которых



посредством символических форм раскрывается картина спасительного делания Христа, в которое вовлечен верующий. «Так Крещением люди прививаются к пасхальной тайне Христа: с Ним мертвые, с Ним погребенные, с Ним воскресшие, они принимают дух усыновления» («Конституция о Богослужении», 6). В Евхаристии они приобщаются к спасительному деланию Христа, о чем настойчиво говорит Второй Ватиканский Собор: «Приобщаясь к евхаристической жертве, источнику и вершине всей христианской жизни, они приносят Богу божественную жертву и с нею самих себя» («Догматическое постановление о Церкви», 11). Таинства связаны с некоторыми ситуациями человеческой жизни, значащими для спасения. Они образуют некий организм, который можно сравнить с различными стадиями человеческой жизни: рождение, созревание, вскармливание, болезнь, смерть и обязанность по отношению к общине<sup>18</sup>. «Здесь мы также усматриваем различие между действенностью слова в проповеди. Оно не находится в явной связи с человеческими ситуациями, сопряженными со спасением, и равным образом не является аналогией живому организму в его целом. Таинство усиливает действенность слова, поскольку встречает человека во всей его целостности и позволяет ему с еще большей полнотой приобщиться к событию спасения»<sup>19</sup>.

Слово и таинство представлены в «Конституции о Богослужении» как действенные знаки преподания спасения через Церковь. Оба они служат посредниками, каждый по-своему, благодати Христовой. Слово, приводящее к вере, духовным образом приобщает ко Христу, в соответствии с присущим ему характеру,

<sup>18</sup> См.: Voir saint THOMAS D'AQUIN, *Somme de théologie*, 111,65,1.

<sup>19</sup> L. SCHEFFCZYK, *Das Wort und die Sakramente in der Kirche, mit Bezug auf die Feier des Sonntags* (в: «Рабочие документы, опубликованные немецкой епископской конференцией», № 34. Bonn, 1985, p. 17).

который являет собой духовную силу; благодаря этой силе некто сообщает другому свои мысли и чувства. Действенность слова, описываемая в терминах благодати, в Священном Писании часто понимается как спасительная сила, воспринимаемая как дар Духа Святого (см. 1 Фес 1:6). Специфическим образом каждое таинство сообщает сакраментальную благодать. «Таинство не только сообщает некий дар, некую силу или некую действенность, проистекающие из спасительного делания Христа, и прежде всего оно, таинство, осуществляет присутствие Самого Христа в этих особых свершениях спасения и каждому позволяет особым, таинственным образом причастовать существу и деланию Христа. Таинство устанавливает единство со Христом и с Его судьбой всякий раз неким особым образом: как причастие к смерти и воскресению в крещении, как уподобление Христу, спасающему в покаянии, как приобщение к его священству в рукоположении, но прежде всего как участие в трапезе Господа и Его жертве в Евхаристии»<sup>20</sup>.

Так что, исходя из Евхаристии как высшего таинства, которому они подчинены, можно определить решающее различие между *словом* и *таинством*. Согласно Карлу Ранеру, Евхаристия есть не что иное, как слово Церкви, ибо здесь обретается наивысшее самоосуществление Церкви: присутствие Христа и искупление, приносимое Им миру. Для Карла Ранера, Евхаристия есть не что иное, как таинство слова, «абсолютное употребление слова в его истинном смысле». В этом отношении он опирается на положение Тридентского Собора, который в своем Декрете о Евхаристии подчеркивает, что истинное Тело и истинная Кровь Христа становятся присутствующими после освящения *vi verborum* (в силу слов) (DH 1640), и на Августиново определение таинства, которое также связано с Евхаристией (там же) и которое

<sup>20</sup> L. SCHEFFCZYK, *op. cit.*, p. 26-27.

явным образом определяет слово как элемент сакраментального (тайнодейственного) символа: «Лишь в неразрывной связи со словами освящения виды хлеба и вина становятся тем знамением, которое раскрывает и содержит присутствие Христа». Для Карла Ранера, «действенное слово Евхаристии ... как возведение смерти Христа — и есть первичная керигма, которой причаствуют «все прочие действенные слова» Церкви. «Именно в слове Евхаристии каждое такое слово достигает своей абсолютной вершины как эсхатологическое слово Воплощенного Бога и как абсолютное свидетельство Церкви о самой себе — как в общем, так и в частном плане»<sup>21</sup>. Карл Ранер рассматривает таинство как воплощение слова и как его наивысшую актуализацию. Различие становится явным уже по отношению к слову проповеди, которое разворачивает некую духовную силу. Тем не менее, как показывает Лео Шевчук, решающее различие между словом и таинством коренится в Евхаристии: «Хотя важность слова для таинства выявляется уже особым образом в Евхаристии, ... слово, как такое, не может служить основанием ни для трапезного свойства Евхаристии, ни для ее жертвоприносительного свойства. Это свойство скорее укоренено в знаках, которые Христос выбрал для выражения наивысшей реальности веры. Слово, как таковое, не является ни трапезой, ни жертвой, что отнюдь не умаляет его значимости внутри таинства»<sup>22</sup>. Если уже, согласно Евангелию от Иоанна, пребывание в слове Иисуса обеспечивает истинное общение с Ним (см. 8:31; 15:7), то, в свою очередь, таинство в этом смысле идет еще дальше: лишь крещение истинно соединяет человека со смертью и воскресением Христа, истинно соединяет его, человека, с Церковью как Мистическим Телом Христовым; лишь

<sup>21</sup> Для приведенных цитат см.: К. RANER, *Wort und Eucharistie*, *op. cit.*, p. 348-355.

<sup>22</sup> L. SCHEFFCZYK, *op. cit.*, p. 28.

Евхаристия, как таинство единства, в приобщении запечатлевает и завершает эту жизненную связь как со Христом, так и с братьями.

«Пастырское введение к Лекционарию Мессы» (1981) со всей очевидностью раскрывает внутреннюю связь между Словом Божиим и тайной Евхаристии, но вместе с тем указывает на их различие. Действием Духа Святого «Слово Божье становится основой Литургии, указанием и источником силы для всей жизни» (9). Следовательно, Церковь должна равным образом чтить Слово Божье и Евхаристию, хотя бы и с помощью разных литургических форм (10). Различие состоит прежде всего в том, что Церковь научается Словом Божиим, тогда как освящается она через Евхаристию. «В служении Слова Божьего проповедуется Завет с Богом, а в совершении Евхаристии обновляется новый и вечный Завет. В одном случае история спасения возвещается ощутимыми словами, в другом та же самая история спасения совершается с помощью сакраментальных знаков Литургии... Слово Божье, которое Церковь читает и проповедует, стремится непосредственно привести к Евхаристии, к жертве Завета и к пиру благодати. Именно поэтому совершение Евхаристии, когда слово проповедуется и выслушивается, ее дары предлагаются и принимаются, есть единый литургический акт» (10). Таинство, и прежде всего Евхаристия, есть вершина христианской жизни, ибо в ней проповедь слова достигает своей цели.

#### **4. Сакраментальное (квази) измерение Слова Божьего**

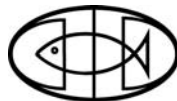
Христианское спасение немислимо без действия Бога в Его слове, которое находится во Христе как Глаголе — его запредельной вершине, присутствие которого в Церкви осуществляется через проповедь. Таинства не противостоят

Слову Божьему. *Слово* и *таинство* скорее поддерживают связь взаимности в силу того, что сами таинства есть форма действия Бога в Своем Глаголе.

В документах Второго Ватиканского Собора прежде всего рассматривается тайна Страстей, Смерти и Воскресения Иисуса Христа, другими словами – Пасхальная Тайна, затем рассматривается Церковь и лишь после этого – в тесной связи с Иисусом Христом и Церковью – перечисляются таинства (см. «Догматическая Конституция о Богослужении», 5-7; «Догматическое Постановление о Церкви», 3). Католическое богословское учение о таинствах ныне старается раскрыть *аналогический концепт* таинства: Иисус Христос – изначальное таинство, Церковь – таинство основополагающее и таинство кардинальное, различные таинства – конкретные действия Церкви в жизни. По учению Собора, таинства интегрированы в то бого-человеческое событие, которое образует Церковь и которое непрестанно ее поддерживает. Таким образом, таинства – действия сообщения. Они обладают языковым характером, потому что сообщают людям присутствие Иисуса Христа и приобщают их к Пасхальной Тайне Господа. Но одновременно таинства, в силу того же языкового характера, суть действия сообщения между Церковью и индивидуумом (см. «Догматическое Постановление о Церкви», 11).

Если, согласно догматическому и катехизическому определению, таинства суть орудия благодати, установленные Иисусом Христом, то есть видимые знаки, посредством которых Бог действительно сообщает Свою благодать и, следовательно, спасает, так же как орудия, посредством которых Он дает людям возможность общаться со Своим Сыном Иисусом Христом в Духе Святом, при условии, что они восприняты в вере, то невозможно утверждать, что Слово Божье и проповедь этого Слова являются таинствами в строгом смысле. Все же можно

говорить о сакраментальности Слова Божьего, поскольку оно есть слово действенное. Слово это путь, к которому ради людей прибегает Бог во имя их спасения и для того, чтобы сообщить им Свою благодать. Она – пища для духовной жизни, ибо через прочтение Писания «вера участвующих питается, души возносятся к Богу, дабы воздать Ему духовное прославление и получить еще большую благодать» («Конституция о Богослужении», 3). Христиане должны предаться Слову Божьему, дабы оно их преобразило (утвердило) (*instituantur*), и подкрепляться (*reficiantur*) за трапезой Тела Господня (см. 48). И хотя Евхаристия составляет источник и вершину христианской жизни, тем не менее Слово Божье остается решающим путем к этой вершине, ибо оно сообщает благодать и поэтому может быть определено как (почти) спасительная, тайнодейственная реальность.



*Альберто Еспезель*

## Христос – Слово Отца

Бог, многократно и многообразно  
говоривший издревле отцам в пророках,  
в последние дни сии говорил нам в Сыне  
(Евр 1:1-2)

### Троичное Слово

**В** начале Бог говорил через Свое творение, Он раскрыл Себя через богатство и бесконечное разнообразие всего космоса, достигающего своей вершины в сотворении мужчины и женщины, созданных «по образу Нашему [и] по подобию Нашему» (Быт 1:26) (об этом говорится в повествованиях о сотворении в Бытии 1 и 2); в силу этого они суть особое слово Бога Творца, созданные для того, чтобы принять участие в Его Завете.

То обстоятельство, что это чудесное творение раскрывалось на протяжении весьма долгой эволюции, уже само по себе привлекает самое пристальное внимание. Здесь мы не можем долго задерживаться на этом; отметим лишь, что троичное местопребывание этого творения есть Сын, о чем напоминает Послание к колоссянам:

«Им создано все, что на небесах и что на земле» (1:16). Через Сына творение обретает существование и через Него же оно спасено и восстановлено (см. Еф 1:3-10).

Слово сотворения, а затем Ветхий Завет – путь, который казался долгим людям древности и который современному человеку с его нынешним видением мира кажется бесконечно кратким, этот путь Бога, Который говорит, который созывает Свой Народ и призывает к установлению Завета с Ним, достигает своей вершины в послании Сына: и это отнюдь не какое-то дополнительное слово Бога, присоединяемое к слову Патриархов, Моисея, пророков, Псалмов, Премудрости, но *само* Слово Отца, окончательное Слово, в котором Отец говорит нам все то, что Он должен был нам сказать, о чем столь проникновенным образом нам напоминает апостол Иоанн: Слово – Единородный Сын, обращенный к лону Отца и в силу этого являющийся истинным экзегетом Отца (см. 1 Ин 1:2; Ин 1:18).

Тем не менее, чтобы достигнуть Бога, человек не обязан следовать восходящими путями человеческого усилия, и он не нуждается в исполнении упражнений той или иной духовной «гимнастики», которая возвысила бы его к Богу, соединившемуся с ним, и, возможно, в конечном счете раствориться в Нем. Бог Завета ниспускается (Он – *katabatikos*), Он снисходит, Он полагает за благо самосовлечение, Он бескорыстно дарует Себя. Однако этот Бог от вечности говорит, сообщает Себя Как Такового, ибо Он Сам по Себе есть диалог и общение любви в вечном диалоге и общении любви Отца и Сына в Духе Святом. Этот Бог по Своей сути – вечное делание диалога любви между личностями, и Он раскрывает Себя, говорит о Себе людям неким бескорыстным и свободным образом, а не «распространяет» Себя каким-то необходимым образом.

Вот почему Иисус есть вечное Слово в лоне Троицы, и от начала Воплощения это Слово звучит по-новому,



лично в жизни и всецелом существовании каждого человека; и все это ради единого и единственного служения вечного Троичного Слова. Проникновенно пишет об этом автор Первого послания Иоанна: «О том, что было от начала, что мы слышали, что видели своими очами, что рассматривали и что осязали руки наши, о Слове жизни, — ибо жизнь явилась, и мы видели и свидетельствуем, и возвещаем вам сию вечную жизнь, которая была у Отца и явилась нам, — о том, что мы видели и слышали, возвещаем вам, чтобы и вы имели общение с нами: а наше общение — с Отцем и Сыном Его, Иисусом Христом» (1:1-3).

Ныне, человек Иисус, в своей личности объединивший две природы, есть, с одной стороны, единственное и неповторимое Слово Отца к людям, но, одновременно, он, Иисус, — совершенный ответ — слово, содержащееся в ответе, — человека Отцу. И более ответ этот не спускается, но поднимается к Отцу в Духе. Посланничество Иисуса и Его вечная жизнь обращены к людям и к Отцу: этот двойной диалог по необходимости троичен и неизменно происходит в насыщающей любви Духа Святого.

Иисус — нисходящее сыновнее Слово и восходящий к Отцу совершенный ответ; как свободный ответ, одновременно человеческий и божественный, Он — всеохватывающий путь, который поддерживает, делает правомочным и возможным верующий ответ человека, укрепляемого в Духе Тем, Кто есть Начальник и Совершитель нашей веры (см. Евр 12:2) и Кто предшествует нам на пути, который ведет к Отцу.

## Полнота Слова

Бог есть Любовь (1 Ин 4:8), поэтому путь Воплощения есть путь любви. Всякая истинная любовь самосовлекается, ибо по сути нет любви без нищеты в духе (Мф 5:3), без истощения, без умаления («Ему должно расти, а мне умяться», Ин 3:30), без служения (см Ис 53; Ин 3:12-15) в безграничном смирении и без вхождения, таким именно образом, как бы снизу, в отношения диалога с другим.

Ныне Иисус есть Слово Отца, обращенное к миру: проникновенное слово, которое народ слушал «с утешением» (Мк 12:37), слово краткое, исходящее из самого сердца того, что должно сказать, слово простое, всем доступное, слово, полное жизни и с ясными образами; но также слово, истинно удостоверенное жизнью, свидетельством и самопожертвованием и поэтому слово, наделенное несравненной властью (Мк 1:22, 27) и без какого-либо разрыва между тем, что говорил Иисус, и тем, что Он совершал. Ганс Урс фон Бальтазар показывает, что вся жизнь Иисуса, все Его существование, все течение Его жизни есть слово Бога. Все Его человеческое существование, включая Его смерть, схождение в ад и Воскресение, есть орудие для живописания (по выражению Бальтазара, музыкальный инструмент), используемое для того, чтобы говорить нам — людям — на свойственном нам уровне.

От начала исполненного опасностей детства Иисуса, его детские крики, его сон младенца, его юношеские порывы, его долгие безмолвные годы, проведенные в Назарете, его труды на плотницком поприще, его «Авва!» — вопль неизъяснимый и таинственный, пробуждающий любопытство и интерес в его учениках (см. Лк 11:1), его восхождения на гору для молитвы (см. 6:12), его исцеляющие действия, его трапеза с мытарями и блудницами

(5:29 и парал.), его глубокие вздохи перед совершением чудес (7:34), его открытость к малым мира сего (10:13-16), его усталость и жажда (Ин 4:6), его радость, грусть и слезы при созерцании Иерусалима (Лк 19:41-44), его сон и молчание в лодке в разгар бури (Мк 4:35-58), его первоначальное молчание перед женщиной блудницей (Ин 8:6), его трудности, связанные с фарисеями и саддукеями (Мк 8:15) и с Иродом (Лк 13:31), его исполненный любви, а затем печали взгляд на богатого юношу, не пожелавшего последовать за ним (Мк 10:21-22), его необычайная способность к состраданию (Мк 1:41), его последняя трапеза во время Тайной Вечери (Мк 14:22-25 и парал.), его Гефсиманское моление (Мк 14:32-42), вся нить его существования – все это единое слово, с которым Он обращается к нам и в то же время – сыновний совершенный ответ, обращенный в Духе к Отцу.

### Слово и ответ человека

Однако Иисус есть слово, которое ожидает слышания в вере, некое «ты», внемлющее этому слову, а также – очи, которые созерцают. «Слушай, Израиль» – повторяет Ягве в Ветхом Завете. Слушание, которое совершается в единогласии, которое *со-ответствует*, которое *со-временно*, которое *со-трудничает* и которое становится возможным в ответе, уже данном Иисусом, – слушание, которое сознает, что его новое и окончательное место находится здесь: истинный ответ изнутри, ставший возможным благодаря изначальному ответу Иисуса.

Таков истинный смысл инклюзивного представления людей Иисусом Отцу; речь здесь идет не о субститутивном замещении, которое исключает, но об *инклюзивном* раскрытии по отношению к возможному: такое раскрытие

взывает к подлинной личной свободе, очищенной от греха, которая в Духе становится сыновней свободой, содействующей посланничеству Иисуса, дабы каждый человек с присущим ему талантом осуществлял собственное делание.

Действительно, у каждого человека своя собственная «музыкальная» партия, которую каждый может исполнить под «аккомпанемент» Христа, и исполнение каждой партии необходимо и нужно в безмерном хоре Церкви, а отсутствие хотя бы самой малой наносит ущерб полноте еkkлезиального хора. По необходимости такой ответ личностен, он утверждается на свободе каждого — свободе сыновней и «настроенной» свободным Богом. И она ничего общего не имеет с полностью автономной свободой, которая стремится отставить в сторону Бога деистического, удаленного, безучастного, не имеющего какой-либо связи с человеком.

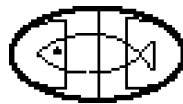
Подобный ответ требует, чтобы вначале было выслушано — внимательно и безмолвно — слово, которое постоянно водительствоует и продолжает водительствовать в Духе Святом. Это ответ на слово присутствующее, которое оглушающий шум нашего общества подавляет и весьма часто препятствует выслушивать. Подобно тому как образ Иисуса, в момент Воплощения, есть ни с чем не сравнимый образ, но, в конечном счете, в мире сем образ среди других образов, также всецелое слово Иисуса — Его жизнь ради наступления царствия Отца — звучит в мире, переполненном словами. Сегодня, когда мы размышляем о педагогике сердца, сопряженной с верой, существенно важно заново обратиться к педагогике внемяющего безмолвия. Это необходимо каждому, кто желает найти Бога. При этом необходимо помнить, что мы веруем в Бога, Который нисходит и ищет нас в нас самих — говоря к нам. И хотя пути Господни столь часто раскрывают доселе не подозреваемые возможности, вне

безмолвия невозможно единство со словом. Глубокая набожность невозможна без способности к брачному безмолвию, слушанию и внемлению. Несомненно, в этом заключается неизбежный вызов для каждого, кто должен передавать веру в Бога, Который сообщает Себя нам в Своем Слове. Без истинного внемлющего безмолвия невозможно ни слушание, ни вера, ни созерцательная молитва, ни истинная литургия. Нужно заново раскрыть безмолвные пространства нашего урбанизированного мира, вслушаться в тишину наших селений, в напряженное молчание нашей пампы (обо всем этом проникновенно напоминает *Carmen Gândara*), в безмолвие звездных ночей, равнин Анд, гигантских ледников, которые, казалось, вышли из первого дня творения и несут единые и неповторимые черты Божественного Слова. Но прежде всего – возвращать внемлющее сердце, исполненное преклонения, созерцания – перед Словом Божиим.

Слово Божье сопровождает человека, шествующего в поисках Бога. Парадоксальным образом Слово Бога воспринимает смысл несмотря и вопреки Его слову. Однако Его выслушанное слово, Его воплощенное Слово, Его слово, выслушанное и провозглашенное за Литургией («диалог Бога со своим народом», *Dies Domini*, n° 41), Его Слово-Евхаристия неизменно здесь – и необратимым образом, оживотворяемое Духом, как огнем пылающим, который безостановочно горит: оно говорит нам о Боге присутствующем и близком, исполненном отеческих и материнских чувств и сострадающем, Боге Завета, внемлющем нашей нестойкой плоти, нашим страданиям и нашим тревогам, нашим одиночествам, нашим мелочностями и грехам.

Слово Бога постоянно присутствует: особым образом в слове человеческом, а прежде всего в слове человека, нуждающегося и страждущего, человека, который ожидает внемлющего ответа – ответа исцеляющего и сострадающего.

Мы, по существу нашему, странники. Мы движемся к целостному осуществлению слушания этого высшего слова и причастия к нему, — слова, которое есть Христос. Наша жизнь — движение к этой полноте, и уже теперь мы предвкушаем то свершение, к которому мы приближаемся. Нелишне напомнить о малости нашего повседневного существования, в продолжение которого осуществляется это свершение, но, вопреки этой малости, мы должны высоко держать голову. Мы должны высоко держать голову, чтобы созерцать звезды и не пропустить наступления рассвета, молясь, подобно «видящему» Апокалипсиса Иоанна: «Ей, гряди, Господи Иисусе!» (22:20), и ожидая Супруга, подобно тому как часовой ждет наступления зари, будем наполнять наши светильники маслом любви, дабы Господь нашел нас бодрствующими (см. Мф 25:1-13).



Ерик де Мулэн Бофор

## Слово Бога, Слово Церкви, тайна человека

«**Б**ог говорит»: это утверждение предполагает *слушающего*, способного услышать Слово Божье. Безусловно, речь идет о человеке. Но о каком человеке? Дело идет о нескольких выдающихся людях, одаренных особыми способностями, как полагали последователи гностицизма всех времен, или же имеется в виду всякий человек? Реалистичен ли этот последний ответ, особенно если принять во внимание различие культур и многообразие мировоззрений, проистекающих из этого (ведь в наши дни никто не может найти оправдание, чтобы от этого уклониться)? Постановку вопроса можно уточнить следующим образом: что представляет собой человек, способный услышать и понять Слово Бога? Хотя и по-разному, Библия, а в ней Евангелие непрерывно ставят этот вопрос.

Здесь нам может помочь некий образ. В знаменитом лепном портале в аббатстве Везеле (Vézelay<sup>1</sup>), обычно

---

<sup>1</sup> Древнее аббатство св. Германа Оксеррского в Везеле (Франция, Бургундия). Вскоре после своего основания в IX в., бенедиктинский монастырь приобрел мощи Святой Марии Магдалины,

называемой «Мистической мельницей», представлен Моисей, бросающий зерно в мельницу, запечатленную Крестом, и апостол Павел, принимающий таким способом произведенную муку. Образ функционирует на разных уровнях. Он синтезирует паулинистскую диалектику буквы и духа, но также и диалектику Закона и Евангелия. Главный вывод заключается в том, что Ветхий Завет должен быть смолот Крестом, дабы стать мукой, которую апостолы смогут распределить между всеми людьми. Слово Бога (ведь в данном случае, несомненно, речь идет о Ветхом Завете) может достичь человечества лишь ценой преображения, которое Христос совершает своим Крестом, а апостолы совершают на практике силой своего посланничества. Через это находит свое раскрытие и постоянство этого Слова, ибо преображение зерна в муку — гомогенно, и представляет собой новизну, делающую возможным вселенское распространение обетованных, данных Израилю.

Сначала Слово Бога достигает людей как Писание, несомое Церковью. И здесь мы имеем дело не просто с каким-то «транспортным средством». Церкви предложит точный труд, выполняемый ради того, чтобы Слово, воспринятое через букву, животворило всех людей. И, тем не менее, всякому очевидно, что человек питается не мукой, но хлебом. Следовательно, задача Церкви, в общине апостолов, состоит в совокупности сложных действий. Она отнюдь не должна укреплять действительность дряхлеющего слова, ограниченного временными и посторонними обстоятельствами. Задача Церкви —

---

и с тех пор стал важным местом паломничества. Святой Бернар провозгласил здесь начало второго крестового похода, а Ричард Львиное Сердце и Филипп-Август встретились перед отправлением в третий в 1190 году. Мадлен Везеле, монастырская церковь XII в. является шедевром бургундского романского стиля, благодаря своей архитектуре, а также своим капителям и лепному порталу.



прежде всего высвободить питающую мощь этого единого Слова ради каждого человека, чтобы каждый мог все более и более насыщаться от этого Слова. Если мы хотим описать модальности этой работы Церкви, то должны раскрыть следующее: Слово Бога выявляет в человеке доселе неведомые глубины по мере того, как оно питает людей и делает их активными. Слово Бога нуждается в передаче через труд людей. Это можно интерпретировать как неизбежную редукцию Слова Бога, как некое – в человеческом плане – упрощение. И наоборот, можно задаться вопросом: такой способ бытия Слова Божьего, не открывает ли он неожиданным образом людям их собственную природу?

### Смирение и слава

Аналогия между письменно изложенным Словом Бога и Воплощением Логоса, возобновленная Отцами Церкви и предложенная Пием XII в *Divino afflante Spiritu*<sup>2</sup>, а затем Иоанном Павлом II в 1993 году в его речи на Библейской Комиссии, несомненно, весьма знаменательна. Однако Воплощение должно быть осмысленно до конца, включая самое завершение его разворачивания: Логос Божий стал плотью для того, чтобы человек стал богом.

Ценное уточнение этому мы находим в литургии. В год «Б» литургического календаря, в самом лоне ночи Воскресения, за литургией мы слышим первое завершение Евангелия от Марка, которое удивительным образом оканчивается безмолвием жен-мироносиц. Воскресение – предмет для высказывания, событие, подлежащее провозглашению, но одновременно нечто такое, что нельзя просто пересказать. Евангелист Марк делает это

<sup>2</sup> Jean-Paul II, Allocution sur l'interprétation de la Bible dans l'Église, 23 avril 1993, n° 6.

ощутимым – прерывая ход своего повествования. Второе завершение представляет собой иной литературный жанр, апокалиптический. Здесь для нас важно лишь то обстоятельство, что оно исходит из простого продолжения предшествующего повествования. Евангелист раскрывает нам, что все Писание устремлено к Событию, которое никакой человеческий язык описать не в состоянии, и тем не менее говорить о котором необходимо. Такова задача Церкви, несущей людям Благою Весть. Каким образом Церковь способна помочь людям услышать и понять невыразимое?

Евангелист Лука показывает нам воскресшего Иисуса, ставшего для двух своих учеников экзегетом Закона, Пророков и Псалмов и раскрывавшего в этих Книгах возвешение о том, что Мессия должен пострадать и воскреснуть. Тем самым Евангелист ясно показывает нам само становление дискурса Церкви. Весьма впечатляет тот факт, что Евангелист не полагает нужным передать нам этот вероучительный экзегез. Труд этот предлежит Церкви – Невесте Христовой. Незамедлительно Евангелист Лука показывает нам Христа, идущего к своим ученикам, чтобы раскрыть их умам смысл Писаний. Речи апостола Павла (содержащиеся в Деяниях Апостолов) должны вдохновить верующих постоянно продолжать этот труд. Слово Бога не ограничивается текстом или игрой слов или образами, которые можно в нем почерпнуть. Оно завершается Фактом, Событием: деланием Креста, в котором Логос, ставший плотью, излагает саму суть всех словес Бога. Сочленение Писания в Ветхом и Новом Завете указывает на это и запечатлевает совершаемое Христом разделение времен. Новый Завет утверждает, что Иисус есть Христос, через которого были исполнены обетования Ветхого Завета: исполнение было осуществлено Его Воскресением по Плоти, в котором эти обетования были окончательно выполнены

и вселенски раскрыты. Поэтому Новый Завет, как книга, говорит не все: на протяжении различных эпох и в условиях многообразия человеческих ситуаций и культур Церковь должна исповедовать неисчерпаемое богатство, которое она восприняла от своего Господа. И хотя эта работа вполне определена, она, тем не менее, бесконечна, работа, которая не будет прервана славным пришествием Христовым: и тогда все начнут общаться в полноте обетований.

Итак, история спасения требует рассмотрения по двум аспектам. Первый связан с элементами, исторически опознаваемыми в соответствии с методами археологических или литературоведческих наук. И тогда можно констатировать, что библейская история есть история возрастающего одухотворения, переходящего извне вовнутрь и охватывающего вселенски. По сравнению с наукой не столь далекого прошлого, современная наука знает, что история соткана отнюдь не из «сырых» фактов, но скорее определяется тем способом, каким эти факты были получены и осмыслены, и теми последствиями, какие они продолжали оказывать уже после своего исчезновения. Так, мы усматриваем в Иисусе завершение некоего исторического процесса, некоего ожидания и последовательности событий.

Второй аспект заново вычленяет в свете Иисуса некую совокупность, которая позволяет увидеть в нем Того, в Ком обетования были окончательно и преизбыточественно исполнены и в Ком, следовательно, раскрылась вся полнота того, к чему было устремлено чаяние.

Первый аспект соответствует смирению Иисуса, смирению Логоса, поставившего Себя на уровень исторических феноменов. Такое смирение открывает путь к славе, в сиянии которой утверждается второй аспект. Слава Иисуса – в отдаении Отцу множества сыновей, в восприимчивости от Отца множества братьев. Смирение Логоса в том,

что он позволяет постигать Себя на историческом уровне через человеческие структуры и исследования. Однако слава Логоса состоит в том, что Он может быть познан лишь в том случае, если Он сам себя отдает. Антиномия лишь кажущаяся, ибо именно Логос дает людям познать себя через Свой Дух и ответить Ему, даже через их, человеческие, деяния. Говоря иначе, чем в большей степени человек способен с уверенностью судить о Боге, опираясь на свой познавательный аппарат, тем более он должен исповедовать свою коренную зависимость по отношению к Нему. Чем более мы входим в познание Ветхого Завета (прежде всего как Союза, Договора), тем более открываем, что он призывает к завершению, которое сам он совершить не может. Его медленное и длительное развертывание есть ожидание того времени, когда замысел Бога достигнет своего завершения и все люди, каким бы ни был внешний библейский партикуляризм, окажутся объединенными в конечном делании. Однако одно дело сказать: необходимо, чтобы так было; другое — исповедовать: *сие наступило*.

Христианская литургия развертывает это исповедание. Она приносит славу Логосу, который приводит историю к ее завершению в едином и единственном делании Креста и ныне в своей Полноте объединяет тех, кто верят в Него и принимают исходящий от него дар. Слово Бога воспринимается лишь теми, кто, объединяясь в Церкви, признает во Христе всецелое делание Бога, предпринятое от начала времен. И все же делание это развертывается в смирении, чтобы водительствовать согласившегося на это человека к его завершению. Подобное соотношение смирения и славы предполагает некоторое представление о человеке, представление, которое Морис Блондель вычленил из своей науки об акции и которым воспользовался Анри де Любак для

прояснения вопроса о благодати<sup>3</sup>. Акция не исчерпывается интенцией и сознанием того, кто выявляет ее значимость в тот момент, когда ее, акцию, совершает. Следовательно, совершающий акцию человек свое действие сопрягает либо с приятием, либо с отвержением Целостности, которая раскрывается лишь постепенно и должна быть таковой, чтобы человек получил доступ к еще большей свободе. Поэтому-то каждый человек конкретно (конечно, каждый по-своему, но вполне реально) определяется по отношению к Иисусу. Человек таков через самого себя, соответственно своей более или менее значительной готовности, более или менее осуществляемой благодаря его познанию и способности к действию. Человек таков прежде всего благодаря Самому Богу, который призывает – всякого, кого пожелает призвать, и по своему усмотрению дает возможность приобщиться к Христу. Итак, здесь речи быть не может об обнаружении закона, которому можно было дать абсолютное определение, закона, в соответствии с которым совершалось бы исполнение обетований и объединение всех людей. Слава Бога не определяется снизу, она не предвосхищается. И тем не менее именно об этом повествует Священное Писание, если мы возьмем его как единое целое и если будем внимательны к Всецелому, устремленному к каждой части.

<sup>3</sup> Henri de LUBAC, «Les conditions de l'affirmation ontologique d'après *L'Action* de Maurice Blondel (1893) », in *Théologies d'occasion*, Paris, Desclée de Brouwer, 1984, p. 117-136. Νῆ. ἁ ἰὸῖ ἡ. ἡὸὰὸῖς Alexis Leproux.

## Герменевтика и догматическое учение

Итак, прочтение Священного Писания Церковью подчиняется точным правилам. Прежде всего, в нем Церковь не ищет медленных путей, которые подготавливали бы пришествие Иисуса. Церковь стремится проповедовать это пришествие, чтобы через это услышать Слово Бога, Бога, Который говорит и Слово Которого – активно и действенно. Церковь сознает себя народом, который создает божественное Слово, как собрание всех тех, кто принимает делание Бога и соглашается содействовать ему в согласии с тем, чего пожелает Бог. Церковь читает Писание, дабы все в большей степени приближаться к этому.

И тогда предыдущие рассуждения должны быть вновь рассмотрены, согласно различению между буквальным и духовным смыслами. Анри де Любак показал, что в этом – ключ к христианскому истолкованию Библии<sup>4</sup>. Духовный смысл говорит о совершенном браке между Христом и Церковью, он воспринимает славу Логоса. Буквальный смысл охватывает все прочее. С чисто человеческой точки зрения, философская герменевтика сделала нашу эпоху более внимательной к сложности и богатству текстов. Благодаря этой герменевтике мы более не ищем в них простого соотношения фактов, которое было чем-то внешним по отношению к ним. Мы стали восприимчивы к тому, что текст сам по себе порождает, и располагаем некоторыми концептуальными орудиями для различения этого.

И все же Библия не является текстом, подобным другим человеческим текстам. Библия, по крайней мере такая, какой ее знают христиане, притягивает, уже хотя бы в силу присущей ей структуры, быть ничем иным, как

<sup>4</sup> Henri de LUBAC, « Sur un vieux distique. La doctrine du quadruple sens », in *Théologies d'occasion*, Paris, Desclée de Brouwer, 1984, p. 117-136.

записью пасхального события. В то же время нет такого человеческого события, которое поддавалось бы полной расшифровке: что было привнесено сюда любовью к истине, подлинной свободой, самопожертвованием... или самодовольством, гордыней, малодушием? Вечный смысл того или иного исторического деяния недостижим для нас здесь на земле. Тем не менее, Библия стремится точно раскрыть смысловое содержание Пасхальной Тайны. И все-таки Пасхальное Событие невыводимо из чего бы то ни было (и это в двойной степени) и является актом раскрытия.

Схематический характер данного замечания проливает свет на абсолютную самобытность Библии: она повествует о том, что непредсказуемо и, следовательно, невыразимо — об отношениях между Богом и людьми. Следовательно, Библия представляет собой весьма своеобразное повествование. Роберт Альтер<sup>5</sup> раскрывает это с отрядным изяществом. Библия повествует о Боге, успешно совершающем свое дело через непокорную, но также и зачастую содействующую (и нельзя забывать об этом) волю человеческую. Персонажи часто носят двусмысленный характер: кто может непререкаемо решить, что они, эти персонажи, в глубине своего сердца принимают или отвергают Божественный замысел? Однако в Библии находятся и Псалмы, молитвы, тексты космические и почти метафизические, писания Премудрости, притягивающие на вневременность, и апокалипсисы — поразительный литературный жанр, стремящийся собрать все прочие жанры в единое целое, чтобы повествовать о Плероме, дарованной и действующей во всякое мгновение времени. Действительно, в конфронтации двух свобод решается судьба всего мироздания, а в победе

<sup>5</sup> Robert ALTER, *L'art du récit biblique*, trad. Bruxelles Lessius 1999. Cf. Jean-Pierre SONNET, Robert ALTER : «À propos d'un livre récent», *Nouvelle revue théologique* 122 (2000), p. 108.

Христовой все обретает свое высшее оправдание и свое целостное развертывание. Очевидно, никто не может заранее определить, будет ли действие Бога в отношении людей прощением – и прощением, вознесенным на такую вершину истины, и это в то же самое время, когда в ретроспективном плане, наоборот, возможно и обязательно признать, что все уже подготовлено, а прощение даровано для всеобщего «преломления». Если мы говорим о прощении, то это означает, что вначале был дар, а затем – вина, проступок: отвержение или, скорее, злоупотребление дарованным, и что изначальный дар с еще большей силой вновь дарован, дабы еще глубже укорениться в одаряемых. Священное Писание повествует об этом во всей многосложности своего единства: невыводимости свободы Бога и неразрешимости свободы человека.

Бог поступает по собственному произволению, и Он желает, чтобы человек желал того же, что и Он, Бог, желает, и желал бы так, как Он, Бог, того желает. Из такого «задействования» свободы вытекает различие между смыслом буквальным и смыслом духовным. И это знаменует необходимый – осуществляемый Крестом Иисуса – переход, единственный акт, который решает все: и в отношении Бога, Который раскрывается как чистая Любовь, и в отношении человека, который в Иисусе и через Него дает свое полное согласие, даже вопреки собственному греху. Из этого вытекает также, что духовный смысл – неисчерпаем, бесконечен, но, тем не менее, полностью содержится в Вероучении Церкви<sup>6</sup>.

Действительно, Слово Божье активно и действенно, и оно не может быть лишь описательным. Оно – Логос,

---

<sup>6</sup> Здесь под «Вероучением» мы понимаем продуманное содержание веры, а также способность Церкви с полным правом учить о нем, то есть речь идет о сложносоставном единстве между догматическим богословием и Официальным Церковным Учением...



второе Лицо Троицы, и его текст прежде всего не «писание», но все в целом человечество, достигшее своего завершения: Тело Христово, в бесконечном общении всех людей, собранных воедино. Буквальный смысл излагает долговременную историю, посредством которой Бог осуществляет свой замысел, при этом сохраняя — как можно более долго — «нерешительность» человеческих ответов, дабы она скрывала окончательный замысел до того мгновения, когда он получит завершенность в Иисусе Христе и совершенство в некоторых людях. Духовный же смысл говорит о победе Бога и о полном согласии Церкви, полученном вопреки различного рода противоборствам: победа и согласие, которые делают возможной историю, а не просто бесконечную повторяемость одного и того же. Буква сопряжена со смирением, самосовлечением Логоса: люди понимают это так, как они того желают, и — уже — так, как они способны это понять. Сказанное можно понимать позитивно и негативно: вынося суждение о Слове Божьем — мы подвергаемся его суду. В свою очередь, Общее Церковное Учение несет в себе славу Логоса. Оно — дар, принесенный Церкви — совершенное познание Бога, которое Супруг предлагает своей Супруге. Поэтому он, дар, дается соответственно нуждам Церкви, дабы мы лучше воспринимали живое Слово и предоставляли ему возможность сформировать нас, а также соответственно божественной свободе и щедрости, когда Дух раскрывает сияние красоты Божьего делания во всем его многообразии.

Итак, духовный смысл Писания может представить как «гарантию аутентичности», о чем настойчиво говорил Иоанн Павел II на Библейской комиссии, опираясь на *Divino afflante Spiritu*<sup>7</sup>. Он служит созиданию Церковного Вероучения и его углублению в каждом члене Тела

<sup>7</sup> Ср. Jean-Paul II, *Allocution sur l'interprétation de la Bible dans l'Église, op. cit.*, n° 5.

Христова. Он не функционирует подобно тайному коду, позволяющему расшифровать загадочный текст; скорее, он дает возможность еще более глубоко понять единое Слово в контексте потребностей людей, которые видят в этом Вероучении источник просвещения или же нечто иссякшее и бесплодное. Вероучение выявляет некую герменевтическую константу: оно отсылает к буквальному смыслу, уясняя человеку, что буква содержит в себе нечто большее, нежели то, что было получено; оно раскрывает духовный смысл, ибо познание Бога неисчерпаемо и бесконечно, а люди еще продолжают приобщать свою жизнь, свои деяния и свои мысли к совершенному единству Христа и Церкви.

Именно поэтому духовный смысл по своей форме тройственен: аллегория говорит о том, что есть и невидимо человеческому взору: Христос и Церковь в тайне их единства; от того, что есть мы переходим к тому, что следует совершить для того, чтобы содействовать этому <единству>. Это — тропология, и она раскрывается навстречу аналогии — к чаянию совершенного единства, которое уже действует и которое продолжает углубляться, единства, которое видимо в некоторых людях, святых, дабы воссиять во всех. Четыре смысла поляризуются в четвертом (на этом настаивал Анри де Любак). Все происходящее совершается медленным ходом истории, которая ведет к эсхатологии; однако это возможно потому, что все дается сверху и воспринято человеком в его доселе не подозреваемой глубине. Конечно, Слово Божье отнюдь не производит во всех сердцах все свои действия, однако каждый дает ответ во все более полном и личном прилеплении к тому, чего глаголющий Бог ожидает от него здесь и теперь. И, тем не менее, Воплощенный Логос, умирая на Кресте, все «совершил». Его вопль — высшее и последнее слово Бога, обращенное к людям. Одновременно оно осуществляет совершенное

согласие Церкви ко всему, что Бог соделал и еще желает соделать.

Слово Божье навеки как бы «осело» в Писании, и Церковь способна неустанно почерпать из этого раз навсегда установленного текста все необходимое для удовлетворения чаяний и устремлений людей во всем разнообразии культур и исторических эволюций. Это указывает на то, что Слово Божье, Логос, ставший плотью, затрагивает в людях некую доселе не подозреваемую глубину, где некоторым образом предвосхищается согласие каждого отдать самого себя. Говоря иначе, вначале человек, внимающий Слову Божьему, принимает его отнюдь не на вершине своего разума и своей воли, ни соответственно мере своей деятельности. Слово устремлено к чему-то более важному в человеке — к глубине, из которой затем начинают бить ключом скрытые в человеке способности.

Здесь необходимо прояснить два аспекта. С одной стороны, Писание — записанное Слово Бога. Как такое, Слово Божье, повторяем, — Логос, действующий Своим Духом, «внутренний Владыка» Блаженного Августина. Этот Логос ныне непрестанно действует в сердцах людей. Установление Канона и его завершение указывает на то, что все сказано, все дано и все принято. Прочтение Церковью Священного Писания причаствует деланию Христа, Который вовлекает нас в Свое Вознесение. Необходимо постоянно углубляться в Писание, потому что познание Бога неисчерпаемо и бесконечно и потому что люди продолжают приобщать свою жизнь, свои деяния и свои помышления к совершенному единству Христа и Церкви. И все же речь идет отнюдь не об обессиливающей погоне за вечно ускользающей цельностью. Логос Божий, ставший плотью, Сам говорит, что все «свершилось» и что всякий человек обладает способностью «прилепиться», которая предшествует и превышает все

то, что ум и воля каждого человека позволяют ему выстроить.

С другой стороны, следует поразмыслить о проблеме «богодухновения». Не должно быть сомнений в том, что намерение (интенция) человеческого автора не может быть единственным носителем намерения (интенции) Божественного Автора. И тем не менее оно полностью раскрыто по отношению к нему. Его <человеческого автора> противоборства и присущая ему форма, сочетающая прилепление и отталкивание, из чего соткана всякая человеческая реальность, неизбежным образом определяют его принадлежность к Откровению: Бог глаголет о Своей победе над грехом и смертью ради жизни грешников.

Итак, Писание может быть прочтено как «буква»: при помощи всех орудий научной или философской герменевтики мы раскрываем медленное продвижение, которое ведет от архаической религии Патриархов к Христу и посланничеству Апостолов. Также Писание должно быть прочтено как дух — в Духе Святом: под этим Церковь понимает Логос Божий, соединившийся с людьми и делающий их соратниками Своего делания. Подобно Отцам Церкви, мы не удивляемся тому, что некоторые тексты Ветхого Завета уже обнаруживают Новый Завет и что, зачастую, буквальный смысл является смыслом духовным. Однако следует ясно сознавать, что так было не всегда и не повсюду. Даже в случае совпадения духовный смысл не может быть исчерпан, ибо он — постоянная действенность этого Божественного Слова, действенность ради созидания Тела Христова. Другими словами, духовный смысл требует того, чтобы примиренное человечество еще более проникало в Божественный Замысел и еще более сознательно и более свободно общалось в Боге.

Следовательно, смысл буквальный и смысл духовный принадлежат к двум различным порядкам: то, что усваивается одному, не заимствуется от другого. Современная

наука раскрывает нам чрезвычайно богатый буквальный смысл, который не может быть сведен к прямому смыслу Отцов Церкви, как и, к счастью, не может рассматриваться как не расшифровываемая головоломка, к чему еще совсем недавно было склонно слишком большое число ученых. Слава Божья воссияет, когда люди наполнятся сознанием того, что Он совершил, и чем Он является. И тогда станет явным: Тот, Кто глаголет — неизреченный Бог, описать Которого не в состоянии никакой человеческий язык, и никакое человеческое деяние не способно передать адекватно, и не только из-за греха, но в силу Его Существа. И этот Бог дарует людям возможность говорить о Нем и жить через Него. Есть лишь одно Слово Бога, навеки несводимое к представлениям и конструкциям человеческим, ибо Оно на такой глубине затрагивает людей, какую не могут вместить ни их разум, ни их воля, на глубине, в которой оно, Слово Бога, обновляет этот разум и эту волю. В своей проповеди и в своих таинствах Церковь разворачивает духовный смысл, который свидетельствует о плодотворности Слова Божьего в самой глубине человеческого духа. Духовный смысл во всей полноте несом «буквой» Писания, через веру, собираемую Церковью. И это означает также, что вся слава Бога и людей, в Нем пребывающих, предлагается через смирение Слова, ставшего плотью. Кроме того, сказанное означает, что человеческое устремление к Богу направлено не к абстрактному божеству, которое можно было бы уподобить некой пустотности, заполнить которую могло бы всякое представление о Боге. Из глубочайшего в человеке, более глубокого, нежели сам человек, поднимается устремление к Богу — Такому, Каков Он есть и Каким Он дает познать Себя через Свое единое и единственное Слово. Будучи воспринятым, Слово открывает в человеке источник этого желания, которое Оно углубляет — исполняя его.

## Общение и Любовь

Слово Божье есть Слово записанное, поэтому Писание может быть правильно понято лишь в Церкви, в общении веры, что равнозначно другому определению: в Духе, в котором Оно было записано. Прежде всего, это означает следующее: Писание постигается по мере того, как исполняется, ясно раскрывается и принимает форму окончательный результат. Но при одном условии: мы не должны впадать в заблуждение и полагать, что этот результат можно различить в экстремальных линиях человеческого прогресса или культурных и социальных эволюций. Образование Тела Христова остается в значительной мере невидимым и неподдающимся какой-либо проверке вплоть до того дня, когда наступит славное Христово Пришествие. И все же лишь экзегетическое поставление единого Слова в «пестрое» многообразие спасенных жизней способно надлежащим образом воздать похвалу Славе Бога. На этом основана миссионерская деятельность, направленная ко всем культурам. И здесь дело идет не о том, чтобы каждая из них наделила собственным характером немощную «букву», но о том, чтобы каждая культура под воздействием воспринятого Слова раскрыла доселе неведомые сокровища, которые она содержала в себе, при этом не имея возможности по-настоящему их раскрыть. Писание возвещает эту грядущую славу, когда упоминает о «многообразной Премудрости» (Еф 3:10) и «испещренной одежде» Супруги (Пс 44:15).

Каким бы существенным ни было такое отношение Писания к Церкви, даже речи не может быть о том, чтобы заключать Слово Божье в какое бы то ни было гетто или же ограничивать его действие той или иной областью, которую Церковь могла бы удерживать и упорядочивать. Во всей истине Писание указывает верующим на

то, что они должны совершить: исполниться дерзновения и представить Писание не как нечто написанное, но как живоносное Слово. Из этого вытекает следующее требование: верующие должны почерпать здесь необходимую философию и метафизику ради раскрытия вселенского измерения Слова; с этим требованием сопряжено иное: они, верующие, должны разделять чаяния, ожидания, мольбы людей, ощутить все это собственной «плотью», чтобы показать, каким образом все это укоренено в Боге и восходит к Нему. Также они должны собственной жизнью истолковывать это Слово, дабы оно стало слышным и, одновременно, понятным — адекватно понятым всеми, но в соответствии с тем наиболее глубоким, наиболее истинным, наиболее вселенским, что присуще каждому. Наконец, они верующие должны изумиться всему тому, что люди слышат в этом Слове и понимают в этом Писании, чтобы вместе с ними раскрывать все более и более великого Господа (*semper majus*). И тогда другие люди смогут в свою очередь принять это Писание и в простоте насытиться им во время совершенной Литургии.

Первое рассмотренное нами положение касалось общения в вере, предполагающего и поддерживающего Литургию. Второе же положение затрагивает любовь, то есть терпение, надежду и, наконец, прощение. Подобное отношение можно обозначить словом «братство». Писание не может служить орудием разделения. Скорее, оно раскрывает наше изначальное братство с каждым человеком: оно способно привлечь к себе всякого человека, ибо оно — уже история любого человека, о которой она повествует еще до того, как он узнал о ней и пожелал ее. И сердце каждого человека она влечет к свету, чтобы он призвал этот свет. Отношение христиан к Израилю и, в частности, к его прочтению Библии знаменательно в плане их братства. Возможно, не следует говорить, что

иудейское прочтение ничего общего не имеет с христианским, как не следует говорить, что это прочтение — уже христианское по своему характеру. Однако можно по-братски сказать иудеям, что они — в значительной мере со Христом, Которого они не познали, и питать надежду, что однажды они вместе с нами утешатся Им. Вселенскость Слова Божьего и его окончательный характер не есть плод человеческих построений, человеческой любви, герменевтического познания. Оба эти свойства Писания коренятся в Кресте Иисуса. В делании Креста Слово раскрывает в человеке, в каждом человеке, прилепление к делу Божьему, которое предшествует и превышает каждого, но к которому каждый может неизменно приобщаться все более и более глубоко. Также Крест обнажает неожиданную способность ускользать от прилепления к Богу, притом уже предложенного человеку. Между Словом, ставшим плотью, и человеком — образом Божиим существует не только отношение самораскрытия и ответа, которые человек создает при посредстве своего разума и своей воли. Каждый человек способен воспринимать это Слово таким, каким оно приходит к нему — в смирении своего Воплощения и образов, к нему подготавливающих, и дать ему раскрыть свою плодотворность в самой глубине разума и воли человека. Ставшее плотью Слово Бога раскрыло в душе человека желание познать Бога, желание, утолить которое не в состоянии никакое интеллектуальное усилие, и жажду общения, исчерпать которое не может какое бы то ни было усилие воли, хотя любое ее достижение в области познания есть обетование этого, а всякий прогресс в области единства между людьми — тому залог. Прославляя Слово Божье, Церковь непрестанно углубляет свое чаяние, и, принося Писание людям, она призывает каждого человека задаться вопросом о желании своего сердца.



Мы станем более внимательными к истинной глубине человека, если примем в учет глобальный контекст, в котором Церковь прославляет Слово Бога и получает от Него жизнь. Бог говорит человеку, чтобы привлечь его к общению с Собой в единстве Тела Христова. И прежде всего, человек, к которому обращается Бог, не есть производное собственных способностей, обреченное на вечное столкновение с износом времени и с различием культур, которые позволяют ему объединяться с другими людьми лишь через абстрактное концептуальное обобщение. В своей основе человек тот, кто, «подобно непостижимому Богу, непостижим в силу непостижимости присущей ему глубины». Слово Божье затрагивает в человеке эту глубину и действует в этой глубине, дабы собрать всех людей в единого «Нового Человека». Своим трудом Церковь делает Слово Божье своей животворной пищей, чтобы как таковую нести ее каждому человеку. Слово Божье жизненно и проникновенно: оно дает людям возможность жить в соответствии с полной истиной их существа. Оно наделяет их способностью любить в согласии тем, чем является Бог: слава вечного Слова состоит в том, чтобы всех людей привести к Отцу, Который их рождает.



Филипп Валлэн

## Мудрость – самолично (собственной Персоной), или о том, как Троица «заставила Себя ждать»

«**В**ы слышали, что сказано древним... А Я говорю вам...» (Мф 5:21-22): Воплощение Слова приходит как ответ на вызов всего того, что доселе в не меньшей степени распознавалось как слово Божье, живым образом присутствующее в Писаниях. Подобное обстоятельство, то есть присутствие, из которого продолжало изливаться слово истины, побуждает искать в Откровении следы божественного слова, возрастание которого в свою очередь усиливалось неким присутствием; речь идет не о славном, несомненно, присутствии Бога, Который пребывает в ночи во время борьбы с Иаковом, но также и не о настолько опосредствованном присутствии, что оно заставляет игнорировать реальность некоего таинственного сближения, в котором понятийный порядок был – уже – значительно превышен<sup>1</sup>. Поскольку же присутствие воплощенного Слова предполагает делание Святого Духа (без чего такое присутствие было бы

---

<sup>1</sup> Теофании Ветхого Завета не довольствуются предоставлением тех или иных откровений духу свидетеля: они порождают в нем настоящее чувство беспокойства, которое охватывает в нем всю глубину его существа: см. оцепенение и видения в Бытии (2:21; 15:12; 29:16), которые указывают на непреодолимую коренную онтологическую неадекватность встречи Бога и человека.

немыслимым), мы будем отправляться от поиска некоего двойного присутствия: объективного присутствия Бога, каким и является Слово в своем приближении к людям; глаголющего присутствия в самих недрах сотворенного существа в соответствии с нашим исповеданием Святого Духа. На этом восходящем пути нас издалека направляет «маяк», который Писание называет «Премудростью».

### **I. От Троицы к Премудрости: проблематика истории в обратном направлении**

Троичная форма встречи организуется вокруг двух связанных между собой тем: во-первых, Слово послано к людям от Бога и Богом, но так, что при этом Слово невозможно расценивать как нечто меньшее Бога; во-вторых, Оно более не предстает как простое эхо единого Бога, хотя при этом отнюдь не притязает на какую-либо Его дубликацию: тайна Бога в Трех Лицах, согласно домостроительству спасения. Вместе с тем, само развитие Откровения наводит на мысль о неких совокупностях, в которых, безусловно, господствует представление о Слове, но также, на втором плане, представление о Боге, встреченном в Премудрости. Читатели Библии опознают здесь концепт, обозначаемый классическим термином «Премудрость олицетворенная», который может удовлетворить пытливый ум лишь при условии обеднения этого термина: из «воипостазирующей» интуиции первичного чтения, никем не подвергающегося сомнению, убирается истинная личность, место которой вскоре начинает занимать риторическая конструкция. Здесь мы попытаемся раскрыть мысль о том, что «Премудрость» Ветхого Завета может быть раскрыта богословом, если он осмотрительно установит два постулата для изначального, во всяком случае ретроспективного,

подхода: 1. Лишь воплощение Слова открывает тайну Троицы; 2. Тем не менее, Символ веры обращает нас к представлению о том, что Троица как таковая действовала еще до своего явного откровения: «им же вся быша»; «глаголемая пророком».

После всех предосторожностей – где будет проходит пограничная линия нашей гипотезы? Премудрость Ветхого Завета не раскрывает Три Божественные Личности – *Ordo Trinitatis*, однако можно утверждать, что, благодаря своему действительному вхождению в сердце человеческое (следовательно, не в силу представления, чуждого какого-либо присутствия) она наводит на мысль о неслыханном Благовестии: Бог Израилев, желающий послать нечто от Себя, Сам Себя вводит в святилище тварной свободы<sup>2</sup>. Итак, в откровении Премудрости становится ощутимой божественная миссия – в смысле догматического богословия, даже если две посланные Божественные Личности в тот момент отнюдь не различаются одна от другой, и даже если Премудрость, различающаяся от Бога в силу своей миссии и своего восприятия еще не воспринимается как исходящая от Бога Отца, Который посылает ее в силу основополагающей сущности Своего Отцовства: «У отцов Ветхого Завета была невидимая миссия. Святой Августин говорит также, что Сын, в силу своей невидимой миссии, «становится присутствующим среди людей и с людьми»...<sup>3</sup>

Если бы подобная гипотеза подтвердилась, то главное было бы не в том, что она лила бы воду на мельницу антропологии, а Премудрость, без конкретного местопребывания,

---

<sup>2</sup> Прем. 7:27: «...переходя из рода в род в святые души, приготовляет друзей Божиих и пророков». Здесь иной богословский язык воспринял один из аспектов и наиважнейших моментов *самопредавания* Бога.

<sup>3</sup> Saint THOMAS D'AQUIN, *S. Th.*, I, q 43, a 6, ad 1. Saint AUGUSTIN, *De Trinitate*, IV, BA 15,411.

поддержала бы весьма католическое представление о благодати Христа как подлинного делания в лоне наделенного разумом творения. В корреляции, устанавливающей связь между невидимыми миссиями, наиболее выпукло раскрывается именно сторона отправителя — в плане откровения *теологического* богословия: посылание Премудрости заставляет предчувствовать личность Того, Кто, не будучи «от другого» (ab alio происхождений и миссий), несомненно, неприкосновенен и никак не отсутствующий. Итак, мы полагаем, что Премудрость уже выявила то воздействие сверхприсутствия, которое Отец получил благодаря видимому посланию Сына и Духа, а в то же время пророки Израиля неуклонно изобличали восторженное поклонение идолам именно потому, что идолопоклонство может привести лишь к инфра-присутствию предположительно поклоняемому богу.

Посредством заимствованным в риторике словом — персонификация — экзегет вначале пытается констатировать вариации стилей, прибегая к которым слово Премудрости трудилось в Ветхом Завете, и лишь затем задается вопросом о вариациях факта. Ибо мутация происходит медленно; здесь неличностное продолжает пересекаться с личностным таким образом, что феномен может затрагивать лишь способ высказываний премудрости человеческой в ее повседневной связи с Премудростью Божьей; при этом, несмотря на недвусмысленные тексты, нет нужды в обдумывании событий, на этот раз определенных личностной Премудростью. Однако именно эта двусмысленность, затрагивающая компоновочную работу, которая воспринимает или же создает некое событие, и есть, может быть, наиболее подходящее средство для определения изначального типа рассматриваемого события, по крайней мере — того или иного знаменательного этапа истории спасения. Задаваясь вопросом о том, можно ли считать Премудрость некой «субстанциональной

единицей», Поль Бошан высказал следующие мысли: «Премудрость, отличная от Бога единица, столь же внутренне близкая как людям, так и Богу, ни в каком случае не должна рассматриваться ни как божество, ни как посредница, выступающая ради человека. Зато ее спрашивают у Бога как Его высший дар, а в самой себе она содержит все иные единицы, посредством которых раскрывает Себя Бог: Имя, Присутствие, Слава, Ангел Ягве <...> Скованная законным страхом, связанным с перенесением откровения Нового Завета в Завет Ветхий, недоверчивая по отношению к мышлению, прибегающему к поэзии, библейское богословие зачастую становится закрепощенным перед дерзновением подобных текстов. Тем не менее, оно не может обойти своим вниманием эту «проблематизацию» монотеизма, поэтический след размышлений о природе Бога. В противном случае это было бы отказом от рассмотрения тех путей, какие этот демарш познал в различных традициях <...>, которые не сводятся к Новому Завету, и любыми способами привязыванием их к Ветхому Завету под предлогом сохранения его различия – образа монотеизма жесткого и концептуально бедного»<sup>4</sup>.

Так ставится вопрос о чтении, которое, из страха преждевременной переоценки, недооценивает реальность, вовлеченную в процесс Откровения. Помимо двух противоречивых выборов – метод чистой риторики или пролеписис явленной Троицы – мы в самой этой двусмысленности различаем саму форму события, которое действительно происходит, но продолжает скрываться: вне всякий сомнений – *миссии*, и тем не менее *невидимые*, скажет богословие...

<sup>4</sup> Paul BEAUCHAMP, Art. « *Sagesse*, A. Théologie biblique», dans le *Dictionnaire critique de théologie*, sous la direction de J.-Y. Lacoste, Paris, PUF, 1998, p. 1037-1038.

*Премудрость, игра Бога и игра поэтов*

М. Жильбер, в тщательно выполненном диахронном исследовании<sup>5</sup>, говорит о сочетании двух течений, которые дали возможность Израилю выразить то, что иудеи стали определять как их особое отношение к Богу: с одной стороны, образец богини Маат<sup>6</sup>, перенесенной из древнеегипетского пантеона, ибо она играла в нем подчиняющую роль, дабы гарантировать космический и социальный порядок, но также сопоставляющую роль, дабы гарантировать межличностные отношения; с другой стороны, стоики, у которых Пневма — душа мира, с имманентностью, предполагающую эту идею в дополнение к общему одухотворению. Строгий иудейский монотеизм старался привязать к деланию единого Бога роль Маат, переодетую в «Премудрость»: ей было обеспечено специфическое богослужение, которое вначале потребовали для нее в силу ее безупречного, хотя и несколько регрессивного отождествления с Торой (см. Сир 24:23)<sup>7</sup>. Наоборот, Жильбер объясняет, что Сирах не стремится разрешить трудность путем простой ассимиляции: Книга Премудрости (7:9) показывает, до какой степени идея была расширена и одновременно индивидуализирована: «В силу обогащения, воспринятого от стоицизма, Премудрость сделалась духовной, если так можно выразиться. Она обеспечивает миропорядок, и способна это сделать именно потому, что чистейшим образом охватывает его своей абсолютной чистотой. В сущности, это представление о проникновении, интериоризации,

<sup>5</sup> Cf. Actes du XV<sup>e</sup> congrès de l'ACFEB (Paris, 1993) : *La Sagesse biblique*, publiés sous la direction de J. Trublet, Paris, («Lectio divina, 160»), Éd. du Cerf, 1995.

<sup>6</sup> M. GILBERT, «Qu'en est-il de la Sagesse?», dans *La Sagesse biblique*, p. 30.

<sup>7</sup> *Ibid*, p. 32.

сокровенного присутствия в мире и среди благонамеренных людей отныне характеризует концепт персонифицированной Премудрости»<sup>8</sup>.

Маат занимала скромное место в древнеегипетском пантеоне и поэтому носила слишком региональный характер, однако это компенсировалось величайшим универсализмом Стои с присущим ей абстрактным стилем. Поэтому Маат смогли ввести в теологию «зашифрованного» Бога, каким был Бог иудеев, ревнивый по отношению к любым проявлениям теофании. Наоборот, египетский источник принес гарантии присутствия – внешнего по своему происхождению и возвышенного, но которое было близко людям: так вычленился подлинный образ Премудрости, противостоящий опасностям имманентности стоицизма, его анонимности и возможного натурализма. Восприятие этих двух влияний позволило Откровению развиваться далее благодаря обновлению связанного с ним вокабулярия. Это позволило ему избежать замыкания в его наиболее античных категориях. Итак, «Премудрость» смогла *передать* подлинный прогресс в истории спасения именно потому, что в действительности сама она была этим прогрессом – как субстанциальная передача божественного присутствия.

Бернхард Ланг различает три момента в религии древних иудеев. Эти моменты способны поддержать новое понимание божественных начинаний<sup>9</sup>: бог творец, местный бог и личностная богиня, каждый из которых отвечает за конкретный аспект существования субъекта как элемента космического универсума, а затем как близкого члена общины жизни, где в конечном счете должно раскрываться его сознание. Поскольку ортодоксия иудейского монотеизма свела этот плюрализм к канонической

<sup>8</sup> *Ibid*, p. 32-33.

<sup>9</sup> B. LANG, «Figure ancienne, figure nouvelle de la Sagesse en *Proverbes* 1 à 9», dans *La Sagesse biblique*, p. 61-97.



форме Ягве, провозглашенной истине религиозного опыта Израиля по-прежнему не хватало того, что следует обозначать как язык «местных» божественных вмешательств. И тогда, если наше предположение правильно, было вновь отдано должное «знамени» Премудрости, для чего были внесены требуемые монотеизмом поправки в полученное данное — непосредственное водительство людей, в котором Бог желает играть внутреннюю роль. И здесь Б. Ланг, как историк, предлагает дуэтно-теистическое понимание литературного жанра Премудрости: историк высказывает опасение относительно того, что едва раскрывшаяся вера Израиля уже потеряла свою авторитетность перед лицом местных культур<sup>10</sup>. Термин «дуэтно-теизм» (тем более, что Ланг расширяет его вплоть до христологической проблематики) представляет радикальное неудобство, поскольку подразумевает четкое отступление от Откровения. Рассмотрим положительную сторону этой формулы: по нашему мнению, она входит в число тех формул, которые — в силу приводящего в недоумение экзегезиса Премудрости — свидетельствуют о необходимости догматического решения.

### Премудрость: Бог Израиля в женском роде

В отличие от метафизического поиска, в своем восприятии верующий не сомневается — *a priori* — в том, что позитивная, хотя и неполная, истина о реальной тайне Бога в женском роде может выйти из его слушания Слова. А.-М. Петелье ясно раскрыл данную проблематику: «Действительно, весьма примечательно, что персонифицированная премудрость вводит в Библию упоминание

<sup>10</sup> В этом пункте Б. Ланг во время дебатов на АСФЕВ был подвергнут критике со стороны В. Renaud (с. 94) и J. Schlosser'ом (с. 95).

о женском роде, предшествующем различению мужчина-женщина, которое связано с творением. Действительно, о библейской премудрости сказано, что она создана Господом как «начало пути Своего, прежде созданий Своих, искони» (Притч 8:22). Также в Книге Премудрости Соломона мы находим следующую странную формулу: «Она сохраняла первозданного отца мира, который сотворен был один» (10:1). Таким образом выявляется таинственная реальность, которую библейский текст, явно осторожный, тщательно избегает представить как двойную женственность Бога или же как женскую составляющую Бога. Обозначается лишь божественная реальность, содержащая реальность порождающую, называемую «премудростью Бога»<sup>11</sup>.

Этих размышлений достаточно, чтобы убрать утверждения о случайном совпадении, которые было бы слишком легко выдвинуть против признака женственности (Бога), так как здесь тематика очень хорошо обдуманна. Продолжая свое исследование, А.-М. Пеллетье задается вопросом о смысле взаимного соотношения между предполагаемой женственностью Бога и женственностью женщин<sup>12</sup>. Прежде смысл этого устанавливался в рамках экклезиологии, так как в условиях последнего времени, когда человеческая сексуальность вошла в новый период (см. Мф 22:30), Церковь обозначалась как Супруга *par excellence*<sup>13</sup>. Однако недоумение возвращается, когда мы задумываемся над близким родством между Премудростью и Церковью. Наконец, литургическое предписание также обязывает сопрягать эту совокупность традиционных связей, используемых при истолковании Премудрости, со статусом Девы Марии. Как бы то

<sup>11</sup> А.-М. PELLETIER, «La Sagesse au féminin dans la Bible» // *La Sagesse biblique*, p. 204.

<sup>12</sup> *Ibidem*, p. 205.

<sup>13</sup> *Ibidem*, p. 204-205.

ни было неопределенность всех этих сочленений не предоставляет точки отсчета, которая позволила бы прояснить изначальную и необходимую женственность Премудрости.

Поэтому-то мы хотим предложить наше собственное прочтение. Творение неспособно воспринять Бога в Его Величии: подобно купине, в которую ударила молния, творение погибнет из-за онтологического неравенства с Богом (см. 2 Цар 6:7). Но если, по благодати, в единственном месте установится близость между человеком и Богом, тогда необходимо, чтобы тот же, доселе неприступный, Бог располагал собственным существом для установления связи, в которой содействуют друг другу три элемента:

1. Бог должен приблизиться именно как Бог, и без посредства какого-то другого «бога», низшего по отношению к Нему.

2. При таком соприкосновении творение должно выжить.

3. Более того: при этом оно должно усовершиться превыше тварной природы и обрести иную жизнь.

В Ветхом Завете содержится несколько примеров подобной онтологической аккомодации, посредством которой Творец становится доступным для нестойкого творения. Наряду с упомянутыми выше эпизодами теофаний<sup>14</sup> мы должны размыслить над феноменом купины горящей и притом неопалимой (в Исходе), являющейся образом Девственной Матери, и тогда мы приблизимся к пониманию божественной девственности как женственности Бога, Который Себя умяляет, принимает смягченный образ для того, чтобы сотворенные существа не погибли, но, наоборот, возвысились к сверхъестественной жизни и соединились с Ним.

---

<sup>14</sup> См. Исход: 19:9; 20:21; 33:18,22-23. Ср. 2 Цар 18:38; 19:12-13.

Ошибается тот, кто полагает, что наше рассуждение выставляет в выгодном свете сомнительную ассоциацию идей, которая определяет женственность как слабость, которые (женственность и слабость) здесь присоединяются к Богу. Речь идет скорее о точной схеме *obumbratio* (затемнение), каким оно раскрылось в повествовании о Благовещении Марии, схеме, в которой мы попытаемся найти богословскую необходимость женственности, касается ли это Премудрости, Церкви или самой женщины: «...сила Всевышнего *осенит* Тебя» (Лк 1:35)<sup>15</sup>. Ибо в это мгновение умаленная сила Бога (благодаря которой простое творение вскоре зачнет в себе божественную жизнь и при этом не погибнет) идет навстречу к женщине, этому существу, которое Бог сотворил именно для того, чтобы родить младенца; иначе говоря, для того, чтобы утвердить жизненную силу, в свою очередь умаляющуюся перед рождением другой жизни. Итак, именно в этом точном пункте – в материнстве мы полагаем надлежащий смысл, общий трем женственностям: женственности женщины в порядке творения, женственности Премудрости и Церкви в новом творении.

Когда женщина воспринимает материнство, ее жизнь более не протекает вокруг эмбриона, биологическая сила которого могла бы сохранять свою иммунную функцию в силу священного эгоизма живой природы; совершенно наоборот, гормональная система подготавливает ее для благоприятствования новой жизни, которая может только выиграть на протяжении этого долгого симбиоза. Здесь в аналогической форме мы вновь встречаемся с тремя дополняющими друг друга элементами связи по благодати, какими мы их определили выше:

1. Именно собственная жизнь матери питает жизнь ребенка: «само-отдавание» (говоря богословски) не

---

<sup>15</sup> Это слово о Преображении. Мф 17:5: «...се, облако светлое осенило их».

симулируется, как если бы беременность была внешним проявлением «местной» близости.

2. Материнская жизненность не паразитирует на жизненности эмбриона.

3. И наоборот, его жизнь направляется к большей сложности силой высшей жизни матери.

Таким образом, еще более выявляется двойной смысл *obumbratio*: Творец умягчает Свою бесконечную силу, дабы поручить Марии божественную жизнь Своего Сына; новая Ева, она исполнила свою роль матери, в свою очередь умягчая собственную силу человеческой жизни ради того, чтобы Богомладенец обрел в ней всю полноту истинного человека.

В момент своего Откровения Премудрость олицетворила в своем женском существе это присутствие, исшедшее из трансцендентного Бога, но Бога умаленного, дабы поселиться в сокровенной глубине творения и не нанести ему ущерба. Поскольку Творец пожелал действительным образом разделить «радость... с сынами человеческими» (Притч 8:31), Премудрость «приспособила» свое присутствие ради счастья людей: став онтологически равной сотворенному миру, она в самой своей литературности содержит новое представление о *мудрой* пропорции, которая отличается от той диспропорции, в которую изначально облеклось Божественное Величие, чтобы запечатлеть в глазах Израиля Свою абсолютную тайну.

Следует понять, что здесь тайна и всецелая истина Троицы совпадает с тайной и всецелой истиной любви. Итак, что касается Премудрости, то ее время было временем желания, согласно промежуточной эпохе великих раскрытий, когда Бог Святый избирал способ отдать Себя. Имя, Слава, Воля: это Явление Исхода (3:14), незавершенное, но данное во всей полноте; это Преображение, приточное, но данное во всей истине. Наоборот,

слово Премудрости кажется как бы «половинкой», случающейся в полу-событиях под полу-личностной маской: не заключается ли ее предназначение в том, чтобы прослыть даром постольку, поскольку она позволяет раскрыться другому – высшему – дару: Троице? Ее вполне реальное делание состояло в том, чтобы «подстегивать» чаяние Израиля; и если справедливо, что желание глубоко укореняется в душе самим предметом желания, тогда, безусловно, мы должны узреть под образом божественной Премудрости Саму Троицу.

Когда мы упоминали о Боге «затеняющем», в частности при рассмотрении *obumbratio* Марии, мы должны были прокомментировать относящуюся к этому догматическую формулу: «от Духа Святого»<sup>16</sup>. Ибо подобно тому, как сообщение благодати может быть усвоено Сыну, «совершенному образу Отца, так и делание онтологического умаления принадлежит Духу любви. И, например, каждый раз, когда осуществляется материнство Церкви ради действенного «зачатия» таинственной благодати, мы видим, что эпиклезис как бы «приспосабливает» мощь божественной жизни через возложение рук священником, и тогда сотворенные существа словно помещаются под сень Святого Духа.

## II. Премудрость и божественные миссии

Сумма Теологии (*I<sup>a</sup>*, q 43) хорошо резюмирует деликатную тему временных миссий. К чему мы теперь обратимся? Совершенно очевидно, что Премудрость причастна к Троице постольку, поскольку действует в невидимом: именно это привносит некоторую двусмысленность в ясные изложения Нового Завета. Тем не менее, Вознесение

---

<sup>16</sup> Само собой разумеется, что в девственном зачатии Иисуса Дух Святой отнюдь не играет мужскую роль.

и Пятидесятница завершили видимое служение Логоса, а также, более дискретно, Духа<sup>17</sup>, введшего Церковь Христову в невидимую деятельность троичных миссий. И все же: Воплощение установило чуткое памятование, которое питает веру в ее новом отношении к тайне трех Ипостасей. Короче, невидимый строй, последовавший за строем видимым, нельзя полностью отождествить с невидимостью Премудрости, которая предшествовала Воплощенному Слову, голубю и языкам пламени Духа. С другой стороны, «невидимая миссия Божественной Личности рассматривается в свете даров благодати»<sup>18</sup>. Поэтому невозможно удалить троичные миссии от Ветхого Завета, ибо в противном случае Патриархи окажутся лишенными божественной благодати.

И хотя богословы были готовы согласиться с тем, что у Духа есть миссия (поскольку об этом свидетельствует Символ веры), им было трудно понять, какую иную миссию (кроме миссии творить под эгидой Отца) здесь получил Логос. Ибо, согласно общему опыту Церкви, Святой Дух достаточно хорошо исполняет всякое служение, относящееся к невидимому. И тогда святой Фома Аквинский<sup>19</sup> разрешил эти трудности — сославшись на Премудрость. Вначале выслушаем наиболее сильное возражение: «Миссия Божественной Личности — происхождение. <...> Но происхождение Сына и таковое же Духа суть два различных происхождения. Следовательно, если посланы две Личности, то, равным образом, существуют и две различные миссии. И тогда вторая будет излишней, ибо *одной достаточно*

<sup>17</sup> Ср.: Р, q 43, а 7: «Приличествует ли Святому Духу быть посланным видимым образом?»

<sup>18</sup> Р, q 43, а 5, obj. 1.

<sup>19</sup> Р, q 43, а 5 : «Обладает ли Сын невидимой миссией, подобной той, какую имеет Святой Дух?»; а 6: «Кому поручена невидимая миссия?»

для освящения творения»<sup>20</sup>. Отвечая на это возражение, Фома Аквинский прибегает к принципу троичности: «<...> Миссия носит двойной аспект: происхождение посланной Личности и обитание по благодати. Если, говоря о миссии, мы обращаемся к происхождению, тогда миссия Сына отлична от таковой Святого Духа, как Рождение одного отлично от Извождения другого. Но если мы обратимся к действию благодати, то две миссии окажутся тесно связанными с причиной благодати, вместе с тем различаясь действиях этой благодати, которые суть просвещение разума и возжжение любви. Из этого видно, что *любая из этих миссий не идет без другой*, поскольку каждая не может исполниться без освящающей благодати, а *Личности не отделимы друг от друга*»<sup>21</sup>.

Итак, хотя следы этого более трудно найти в Ветхом Завете, все же невидимая миссия Логоса постулируется, с одной стороны, троичной единосущностью, а с другой – действиями, которые мы должны Ему усвоить. Можно без труда убедиться в том, что библейская Премудрость была способна совершать эти два типа сверхъестественных действий, которые дискриминируются при помощи критериев классической антропологии. Отцы Церкви единодушно поддерживали представление о том, что Премудрость была укрытием (маской) Логоса или Духа<sup>22</sup>.

Обратим внимание на то, каким образом Фома Аквинский, желающий установить единство двух посланных Личностей, ищет доказательство в двойственном образе Премудрости. Изменим подход: если Фома Аквинский выдвинул свою *Sed contra*, чтобы подчеркнуть решающую силу своего рода единосущности Премудрости

---

<sup>20</sup> А 5, obj. 3.

<sup>21</sup> А 5, ad 3.

<sup>22</sup> См. обширные материалы, собранные J. WOLINSKI â: *La Sagesse biblique*, p. 423-465.



для решения своей проблемы, то мы, в свою очередь, приходим к выводу: не имея, так сказать, «запасной» сущности, Бог Мамре в Своем полном видимом Откровении лишь подтвердил невидимый свет, который в прошлом Он Сам даровал душам праведников. Вероятно, нельзя сказать, что, по причине Бога Авраамова, Троица — неподвижный монотеизм: она не является уменьшенным монотеизмом. Лучше сказать, что она представляет собой монотеизм *a fortiori*. Приведем цитату из Библии: Фома Аквинский пишет: «В противоположном смысле о божественной Премудрости написано (Прем 9:10): ...ниспошли ее от святых небес и от престола славы Твоей ниспошли ее»<sup>23</sup>.

Фома Аквинский хотел доказать характер неразрывности двух временных миссий, а также их горизонтальную корреляцию в порядке домостроительства. Он доказывает это ссылаясь на Премудрость, так что мы в свою очередь можем прийти к некому предыдущему последствию: Премудрость хорошо согласуется идеей субстанционального посылания Бога, имманентности, которая отнюдь не упраздняет трансцендентность. Она заранее олицетворяет вертикальную корреляцию Троичного домостроительства Пастыря, в котором она является вторым древом жизни (Притч 3:18). Зато Фома Аквинский настойчиво утверждает неразличимость Премудрости, не в отношении ее происхождения — уже предшествующего, но в отношении ее действия, поскольку ее уподобление Логосу и Святому Духу — путь, начатый видимыми миссиями. И теперь Фома Аквинский определяет свой ответ: «<...> Поскольку эти два условия — питать души благодатью и происходить от другого равно приличествует Сыну и Святому Духу, заключаем: им обоим приличествует быть посылаемыми невидимым образом»<sup>24</sup>.

<sup>23</sup> A 5, s. c.

<sup>24</sup> A 5, in corp.

Библейский вопрос о «посылании» Премудрости, (в догматическом богословии ставший вопросом о *missio*) поставляющий – в зависимости от их положения внутри Троицы – напротив друг друга Отца и две Божественные Личности, «которым приличествует быть посланными», у Б. Ланга приобрел мотив «дуэтнотеизма»: действительно, лишь последнее откровение Троицы воздаст должное «нарушающей» форме христианского монотеизма. В этом направлении необходим ретроспективный богословский подход для того, чтобы признать за Премудростью ипостасное равенство, поддержать которое большинство текстов могло бы лишь с большим трудом (см. Сир 1:6-9).

Для того, чтобы стать чем-то большим, нежели идеологически направленное упражнение, этот ретроспективный метод должен опираться на веру в то, что Троица действовала до Троицы. В заключение мы опять обратимся к концепту, так называемых, *невидимых* миссий. Перейдем к 6-й статье, к ее первому опровержению: «Отцы Ветхого Завета имели часть благодати, тогда как невидимая миссия, по-видимому, их не коснулась, согласно Евангелисту Иоанну (7:39): “Сие сказал Он о Духе, Которого имели принять верующие в Него: ибо еще не было на них Духа Святого, потому что Иисус еще не был прославлен”»<sup>25</sup>.

Фома Аквинский подводит нас к тому этапу Откровения, когда еще возбранялось связывать невидимость божественных миссий с живой памятью о Пасхальном событии: здесь непосредственно затронута Премудрость. Конечно, опровержение не убеждает, поскольку оно резко отделяет дар Бога, и прежде всего Его Слово, от связи, которую устанавливает с людьми Сам Бог. Наоборот, представление о миссиях укрепляет понимание того, что благодать коренится в самой природе Бога, какой Он эту

<sup>25</sup> А 6, obj. 1.

благодать раскрыл через Сына и Святого Духа. Ответ ясно запечатлевает различие между видимым и невидимым и, следовательно, видит в Премудрости подлинный прогресс в раскрытии Троицы: «Существовала невидимая миссия по отношению к патриархам Ветхого Завета. Следовательно, когда мы читаем у Евангелиста Иоанна, что “Дух еще не был дан”, мы понимаем: не был дан с видимыми знаменами, имевшими место в день Пятидесятницы»<sup>26</sup>.

Таким образом, Премудрость была реальным обиталищем Божественных Личностей, но была устроена как-то неопределенно. Провидение пожелало, чтобы у праведников было лишь смутное ощущение приближений Всевышнего, своего рода неясных прикосновений, которые сохраняли Его неприкосновенность и удерживали сердце человека от иллюзорного представления о том, что обстоятельство близости тождественно обстоятельству взаимного «я». Итак, пока что перед нами Бог «одностороннего» дара, Бог, Который ныне нас просвещает и любит нас изнутри, но еще не благоволил сказать нам, что мы можем Его любить: «*Noli me tangere*» («Не прикасайся ко мне»). И тут мы вновь возвращаемся к теме желания. Слово Премудрости было полу-событием, полу-единицей и полу-присутствием лишь из-за ущербности вместилца и в силу заботы и осторожности, которые должны были быть у Бога. Но здесь пребывала вся Троица.

Слово Божье разделяло всю энергию библейского события, а само это событие освещалось в Библии блистаниями Слова. Не так обстояло дело с Премудростью. Она переменчива в шутовских одеяниях риторики, и никто не знает, когда она говорит и когда о ней говорят. Итак, на протяжении разбросанных текстов нас подстерегает опасность — рассматривать Премудрость в ее малости. Действительно, у нее нет ослепляющей силы редких тео-

---

<sup>26</sup> А 6, obj. 1.

фаний, ни тяжкого присутствия непререкаемых пророчеств и еще менее насыщенности дней Воплощения. По истине в эти дни Писание восприняло совершенно иной облик, ибо отныне Слово было окончательно сказано, вместе с Событием. Наступило время безмолвия, отдающего свое дыхание Богу и позволяющего Его слушать. Премудрость – вокруг нее велись беседы: прекрасные узоры, украшающие Премудрость, просвечивают сквозь это слишком безмолвное присутствие. Тем не менее, благодаря своей широте и обширности, а также проникновенности, кротости и непринужденности она доставила Богу неслыханное качество сверх-присутствия; подобно этому миссия Сына, весьма далекая от того, чтобы оттеснить Личность Отца, наделила Его неведомой доселе мощью. Именно сверх-присутствие, осуществляемое через посланничество, непосредственно противоборствует инфра-присутствию идола. Вместе с Премудростью Бог был столь близок: Его дыхание было ощутимым, но «то было ночью»...

Нам представляется, что женственность Премудрости коренится в ее утешающей роли, какую она играет в онтологическом строе, наподобие матери, которая от собственной жизни передает своему ребенку столько жизни, сколько ему нужно: ни больше, ни меньше. Мудрость была отгадана праведниками, ибо приучила их сердца жить божественной жизнью, подобно Духу Святому, ныне познанному и любимому и пребывающему в прохладной сени мощи Отца.

Миссии это Троица в ее специфическом делании, развернутая для умов человеческих в Новом Завете. Однако Премудрость предчувствовала Троицу «грунтовую», чьи живые воды стали бить ключом лишь после того, как у человека возникло глубочайшее желание, лишь после того, как Премудрость услышала об этом из уст персидского мудреца: «Не воды я искал, но жажды». □

Антуан Гуггенгейм

## Между буквой и духом

Иудеи и христиане вокруг Библии в IX-XIII вв.

**В**озможно ли читать Библию вдвоем? Иудеи и христиане ведут диалог вокруг Библии вот уже на протяжении двух тысяч лет. Для нас, христиан, этот диалог включен в саму букву Писания; он – как бы сама основополагающая структура его интерпретации. Новый Завет есть как бы сплетение буквы и духа Ветхого Завета. Ветхий и Новый Завет связаны одновременно буквальным и духовным пророчеством. Поскольку «Писание должно быть душой всякого богословия», этот диалог, включенный в само его сердце, не включен ли он и в само лоно богословствования? Этот вопрос поднимает другой вопрос: как читать Библию? Этот второй вопрос присутствует в наших двух традициях и предвосхищается в самой Библии. Средневековая христианская герменевтика дала на это ответ посредством второго диалога, связанного с предшествующим диалогом, – между буквой и духом Писания. Современная христианская герменевтика испытывает чувство сомнения перед лицом этой двойной основополагающей практики. Историческое и богословское исследование встречи христиан и иудеев вокруг Библии в IX-XIII вв. способно помочь в деле прояснения экзегетических и богословских задач.

## Христианская глосса и библейские Комментарии Раши (Rashi).

Христианские толкователи Библии IX-XIII вв. не являются наследниками Отцов Церкви. Они – наследники Каролингского обновления и монастырского богословия, главным образом бенедиктинского, продолжившихся до них и продолжавшихся развиваться после них<sup>1</sup>.

### Глосса и ее задача

«Ученые (scholars) VII и IX вв. обозначили две линии развития средневековой экзегетики: «вопрошать (questioning) патристические авторитеты и изучать древнееврейский язык»<sup>2</sup>. В рамках монастырских бенедиктинских школ, поддерживаемых императорской властью, эрудиты, как, например, Алкуин Турский, предприняли сличение рукописей с целью «исправления» текстов («Библия Карла Великого»). Известно, что Алкуин, постоянно бравший пример со св. Иеронима, искал в этом деле помощи у «римских иудейских Учителей»<sup>3</sup>. Примерно в ту же эпоху (IX-X вв.) среди иудеев последние Массореты, наследники Авоты, Таннаитов, Учителей Мишны и Талмуда, завершили установление «массоретского текста» и установили первые систематические грамматики библейского иврита.

<sup>1</sup> J. LECLERCQ, *L'Amour des Lettres et le désir de Dieu. Initiation aux auteurs monastiques du Moyen Âge*, 3<sup>e</sup> éd. corrigée, Éd. du Cerf, Paris, 1990 (1<sup>re</sup> éd. 1957).

<sup>2</sup> B. SMALLEY, *The Study of the Bible in the Middle Ages*, University Notre Dame Press, Indiana, 1964 (1<sup>re</sup> éd. 1940). Цитата находится на с. 44.

<sup>3</sup> Как и у Рабана из Майенца. Cf. A. GRABOIS, *The Hebraïca veritas and Jewish-Christian intellectual relations in the twelfth century*, dans *Spéculum* 50(1975), p. 613-634.

В XI в. Кафедральные Школы пришли на смену монастырям, исключая Аббатство в Вес вместе со св. Ансельмом: св. Фульбер учил в Шартре, Дрогон и Манеголд в Париже, св. Брюно в Реймсе. Существуют глубокие связи между институциональными изменениями и обновлением библейских исследований. «История развития библейских знаний зависит от истории монастырской организации и реформ монашеских» и социальных<sup>4</sup>. Кроме того, эти институциональные изменения оказали значительное влияние на интеллектуальные отношения между христианами и иудеями<sup>5</sup>. Наряду с углублением библейских исследований в XI и XII вв., можно констатировать, что это было время усиления связей между иудеями и христианами, «которые в каролингскую эпоху составляли лишь очень небольшую группу образованных людей»<sup>6</sup>. Цистерцианцы Стефан Хардинг и Николай Манжагория, поддержанные Папой Евгением III, поддерживают личные контакты с иудейскими Учителями, у которых они испрашивают советов и исправлений во время установления библейского текста («Библия Coteaux»). Городские Школы содействовали этим контактам (Жильбер Криспин; Пьер Абеляр). Обоюдные влияния и поддержка в поисках и разработке метода истолкования Библии вовлекли каждую религиозную общину в напряженное творчество, ритм которого определялся внешними факторами — юридическими, философскими, патристическими, столкновениями и борениями того времени (Ислам, Крестовые походы),

<sup>4</sup> B. SMALLEY, *The Study...*, p. xv-xvii

<sup>5</sup> G. DAHAN, *Les Intellectuels chrétiens et les Juifs au Moyen âge*, Éd. du Cerf, 1990, 637 p. ; *Juifs et judaïsme de Languedoc*, éd. VICAIRE M.-H., Cahiers de Fanjeaux 12, Privât, Toulouse, 1977, 422 p.; J. COHEN, *The Friars and The Jews. The evolution of medieval anti-judaism*, Cornell University press, Ithaca and London, 1983, 301 p.

<sup>6</sup> A. GRABOIS, *The Hebraïca veritas*, p. 617.

но прежде всего — внутренним порывом во имя поисков разума и истины. Создание христианами *Glossa ordinaria* и иудеями Комментария *Rachi* удивительным образом соседствуют во времени и пространстве и являются свидетелями и плодом этого двойного процесса.

Ансельм Лаонский (1050-1117), его брат Радульф и их ученик Гильберт Универсель — центральные фигуры в деле создания *Glose ordinaire*, предыстория и принятие которой были, конечно, долгими и сложными. Предпринятое дело явилось настоящим новшеством. Речь шла о том, чтобы всю Библию охватить единым патристическим и монастырским комментарием, придерживаясь «презентативной выборки выдержек из Отцов и Учителей третьего века вплоть до начала века двенадцатого», включая маргинальные глоссы, извлеченные из Талмуда. И все это было с большим техническим и художественным совершенством расположено как на полях, так и в междустрочиях библейского текста. Невозможно переоценить смысл и значение этого усилия по богословской систематизации учения всего в целом Писания, читаемого и перечтенного в его букве, согласно духовному Преданию Церкви, со всеми сопутствующими подобной работе проблемами — от текстуальной критики до гармонизации богословских авторитетов<sup>7</sup>.

<sup>7</sup> Cf. B. SMALLEY, *The Study...*, p. 63-65 ; G. LOBRICHON, *Une nouveauté, les gloses de la Bible*, dans *Le Moyen Âge et la Bible*, Beauchesne, Paris, 1984, p. 95-114 ; B. DUPUY, *les Exégètes chrétiens du Moyen Âge et le commentaire de Rachi*, dans V. MALKA, *Rachi*, « Que sais-je ? », PUF, Paris, 1993, p. 100-116.



## Комментарий Раши и его цель

После разрушения Иерусалима Адрианом (135) и запрета иудеям проживать в Иудее Галилея стала центром великих иудейских Академий. Вплоть до пятого века Тивериада была рабочим центром массоретов. Когда византийские христиане в свою очередь начали преследовать эти иудейские общины, Академии нашли убежище в Вавилоне, объединенном арабскими властителями. Поэтому именно в контексте арабской филологической и философской неоплатонической культуры Саадьях Гаон (882-942), «логик, ученик Александрийской неоплатонической школы», своими библейскими комментариями заложил основы «научной» иудейской экзегезы. Его Школа распространилась «в Исапани, в Северной Африке и в Западной Европе», где она «играла первостепенную роль в развитии схоластических центров»<sup>8</sup>. Филологические и философские методы интерпретации сефардской Школы, отбрасывающей аллегорию, которая считалась слишком «христианской», были восприняты научным энциклопедизмом.

На заре одиннадцатого столетия сефардское экзегетическое и грамматическое творчество было передано ашкеназийским Школам Lucques и Worms, которые доселе знали лишь традиционные талмудические методы. В Вормсе новые методы преподавались учащимся, пришедшим из Северной Европы. Многообразные таланты Раши из Труа (1040-1105) позволили ему воспринять различные герменевтические традиции и сделать их составными частями «объединительного проекта».

<sup>8</sup> A. GRABOÏS, *l'Exégèse rabbinique*, dans *Le Moyen Âge et la Bible*, p. 234-235. Свержение и ссылка Геона Натронаи бен Забинаи мусульманскими властями привели к укоренению вавилонской Академии в Испании, в Кордове.

«Мидраши суть многочисленны. Наши раввины их излагают... Что же касается меня, то моя цель состоит лишь в установлении буквального смысла (*Peshat*) священного текста. Я обращаюсь к Агаде, когда она помогает установить истинный смысл согласно его контексту»<sup>9</sup>.

До Раши «никто из комментаторов не прилагал усилия к тому, чтобы систематическим образом объяснить всю Библию» согласно *Derach* — его «гомелитическому» («мидраишскому») истолкованию; но еще менее — к всеохватывающему объяснению согласно *Peshat*, его филологическому и буквальному смыслу, «эксплицитному и контекстуальному». Тем не менее, и это обладает капитальным значением, Раши включает в свой текст «традиционные» мидрашские комментарии, заставляя служить их пониманию *Peshat*.

«Не привязанные к подобному «эксплицитному и контекстуальному» смыслу, эти мидраишские комментарии, заимствованные Раши, отнюдь не отвергают и не противоречат буквальному и литературному значению Писания. Наоборот, они даже по-своему его подтверждают: они указывают на глубоко скрытые в Писании возможности». «Раши отвечает от Писания... в общем движении, которое заставляет его отвечать от традиции»<sup>10</sup>.

Не преуменьшая различие методов, используемых для раскрытия множественности смыслов Священного Писания в проекте Раши и в христианском проекте глоссы, можно подчеркнуть, что «оба начинания во многих отношениях подобны друг другу: общая забота справиться с текстуальными трудностями, общее желание собрать древние интерпретации, общее выделение буквального

<sup>9</sup> *Commentaire sur Genèse* 3,8. Цитата из одного редкого методологического сочинения Раши. См.: Victor MALKA, *Rachi*, p. 66.

<sup>10</sup> Victor MALKA, *Rachi*, p. 27.

смысла. И сегодня в центрах, изучающих Библию, иногда удивляются тому, что в христианстве не появился собственный «Раши»<sup>11</sup>. Однако у христианства был свой «Раши», это *Glossa ordinaria*, которой непрерывно пользовались, по крайней мере, на протяжении трех столетий, все средневековые экзегеты... Иудаизм сохранял привязанность к своей средневековой глоссе, тогда как христианство продолжило ее вопрошание, обратившись к источникам»<sup>12</sup>.

Ученики Раши превратили Шампань и Труа «в средоточие западного иудаизма», однако именно в Париже, в двенадцатом столетии, встреча наследников *Glossa ordinaria* и наследников Комментариев Раши завершилась обоюдной и обновленной взаимной плодотворностью. «Светоч талмудических исследований переместился в Париж», возможно, из-за первых гонений, связанных с Крестовыми походами, в частности, на «святую общину Вормса», и тогда, возможно благодаря притяжению нарождающегося Университета, мы видим появление «христианских последователей Раши»<sup>13</sup>.

«Место, отводимое Раши в средневековой экзегезе, в эпоху, когда необходимо было копировать рукописи, было значительно более важное, нежели в наши дни, в эпоху книгопечатания... Чтобы понять этот интерес к Раши, необходимо вспомнить, что во все времена, на протяжении истории, христианская экзегеза сохраняла тесную связь с экзегезой иудейской, связь которой с христианской, хотя и была реальной, но куда менее очевидной ... До того, как стать введением Аристотеля

<sup>11</sup> M. DUBOIS et J.-P. SONNET, *S. Kamin, lectrice de Rashi. De la cohérence et de la pertinence d'un projet exégétique*, dans *NRT* 112/2(1990), p. 239, 241, 246.

<sup>12</sup> B. DUPUY, *les Exégètes chrétiens*, p. 102-103.

<sup>13</sup> S. SCHWARZFUCHS, *Rachi de Troyes*, p. 123-128 ; V. MALKA, *Rachi*, p. 96-97.

в философию (утверждение неоспоримое, но слишком часто повторяемое и отнюдь не исчерпывающее), средневековое обучение представляло собой некий исторический момент: постановку фундаментальных вопросов в преподавании, основанном на чтении Библии»<sup>14</sup>.

На первом плане этих вопросов находится вопрос различения и сочленения буквального и духовного смыслов. Именно в этом состояла задача, переданная проектами глоссы и Раши Школам двенадцатого века.

### Двенадцатый век: Школы

Проект рациональной и верующей герменевтики, верной букве и духу Писания, продолжал развиваться и расширяться в обеих Общинах на всем протяжении двенадцатого века, параллельно и взаимозависимо. Три элемента характеризуют это движение у христиан.

А) Восстановление канонической жизни, что провиденциальным образом отвечало двойной задаче: собрать монастырское наследие и воспринять новизну схоластики. Основание Аббатства св. Виктора Гийомом из Шампо, ученика Лаонской Школы, вписывается в это движение и приводит его к совершенству благодаря таким личностям, как Уго, Ришар и Андре.

Б) Благодаря городским учебным центрам «спорадические» контакты христианских Учителей с Учителями иудейскими становится «обычными и продолжающимися отношениями»<sup>15</sup>.

---

<sup>14</sup>В. DUPUY, *les Exégètes chrétiens*, p. 100, 104.

<sup>15</sup> А. GRABOIS, *The Hebraïca Veritas*, p. 634. «*The student of Scripture might well consult the Jew on his doorstep*», écrit В. SMALLEY, *The Study...*, p. 81. Парижская иудейская община жила в центре острова Сите, в том же квартале, где помещались студенты. Отсюда многочисленные встречи, например, та, что побудила одного из учеников

В) Наконец, как в Париже, так и в Шартре, герменевтическое размышление о смысле Писания характеризуется «платоническим» и римским менталитетом, который безотлагательно «прочитывает» всякую вещь как символ и слово Несотворенного.

### Уго Сен-Викторский

«Я изумляюсь, — пишет св. Виктор, — ибо некоторые имеют бесстыдство прославлять самих себя за то, что способны научить аллегории, но сами при этом не ведают первичного смысла буквы. «Мы читаем Писание, — говорят они, — мы не читаем букву». ... Не презирайте то малое, что содержится в Слове Божьем... Эта пыль, которую вы попираете ногами, раскрыла глаза слепому»<sup>16</sup>.

Составленная св. Виктором и его Школой программа представляет собой преобразование De doctrina christiana Блаженного Августина. Она есть плод развития «свободных искусств», которые научают читать книгу Творения и книгу Откровения и тем подготавливают также к литературному и духовному изучению Писания. Также эта программа связана с углубленным изучением буквы Писания, а это делает возможным диалог с иудеями. Андре Сен-Викторский утверждает, что Уго, его Учитель, великий истолкователь Писания, «постиг буквальный смысл Пятикнижия у иудейских Учителей»<sup>17</sup>. Уго «описывает

---

Абеляра призвать христиан к изучению Священных Писаний, для чего он рассказал им об отце-иудее, и тем не менее бедном, который отправил своих сыновей, и даже дочерей, учиться (*litteras*) «*non propter lucrum, sicut christiani, sed propter legem Dei intelligendam*» — «не для выгоды, как это делают христиане, но для познания Закона Божьего» (цит. А. GRABO?S, *art. cit.*, p. 633, note 99).

<sup>16</sup> De *Scripturis*, cit? par B. SMALLEY, *The Study...*, p. 93-94.

<sup>17</sup> Уго цитирует Раши как «*opinio antiqua*» иудеев, но также своего современника Рахбама, внука Раши. *The Study...*, p. 103-104. Рахбам «выучил (латынь), чтобы иметь возможность непосредственно

всю содержательность буквального смысла: смысл этот образует совокупность столь же сложную, как и совокупность, образованная различными духовными смыслами»<sup>18</sup>; текстуальный (*littera* в строгом смысле слова) анализ, поиск контекстуального смысла с привлечением литературных, исторических и археологических (*sensus*) данных, объяснение присутствующего в тексте учения (*sententia*), подводит учащегося к изучению духовного смысла, который ему противостоит, но одновременно все завершает. Также программа св. Виктора является своего рода постепенным введением в Священное Писание: чтение книг исторических, пророческих, книг Премудрости Ветхого Завета, «три или четыре раза»; «затем» изучение таинств, «подготавливаясь к аллегорическому изложению»; добродетели и пороки, «дабы подготовиться к тропологии»; «затем» литургия; «затем» чтение Блаженного Августина (*De doctrina christiana* и *De civitate Dei*), так что в конце можно «читать» библейские книги в соответствии с тремя смыслами и в избранном порядке»<sup>19</sup>.

Для св. Виктора каждая вещь есть лишь «знак» в букве Писания, и тем не менее все «истинно» — и «таинство алтаря», и смерть Христа или Его воскресение<sup>20</sup>. Также и делание творения — сакраментальное, одновременно историческое и символическое. Этот двойной символизм позволяет обосновать для разума задачу определить смысл текста, превосходящий разум, ибо он повествует о словах и деяниях Бога и все же говорит на языке человеческом. Нет такой мысли, которая не была бы облагорожена

---

изучать католическую экзегезу». A. GRABOIS, *l'Exégèse rabbinique // Le Moyen Age et la Bible*, p. 253.

<sup>18</sup> D. ДАНАН, *L'exégèse chrétienne de la Bible en Occident médiéval. XII<sup>e</sup>-XIV<sup>e</sup> siècles*, Éd. du Cerf, Paris, 1999, p. 240.

<sup>19</sup> Epistola anonymi ad Hugonem amicum, citée dans *The Study...*, p. 88-89.

<sup>20</sup> *De sacramentis*, cité dans *The Study...*, p. 93.

подобной задачей! И все-таки подобный «христианский платонизм», может быть, представляет собой некий двусмысленный ответ на проблему связи между буквальным и духовным смыслом Писания. Достаточно ли он выявляет различие между литературной метафорой и духовным смыслом? Между поэтической мощью человеческого слова и властью Творческого Слова Бога? И в конечном счете достаточно ли ясно он утверждает Божественную трансцендентность и автономность творения?

**Преемники св. Виктора:  
Андре Сен-Викторский  
и «Библейско-моральная Школа»**

Духовные наследники св. Виктора свидетельствует о плодотворности его мысли. Ришар Сен-Викторский (+1173), Андре Сен-Викторский (+1175), «настолько забытый и тем не менее настолько значительный», но также парижская «Библейско-моральная Школа», выковавшие исторические, экзегетические и богословские орудия для передачи герменевтического проекта св. Виктора первым поколениям Нищенствующих Братьев и Университету тринадцатого века.

Направляемый св. Виктором, Андре Сен-Викторский поставил себе задачей написать буквальный комментарий к Ветхому Завету. До него ни один западный экзегет такую задачу не выполнил. Его неизменное стремление постичь смысл буквы Писания сопряжено со свойственным ему знанием работ учеников Раши, с которыми он поддерживал тесные связи. Без Раши и его экзегетического проекта Андре Сен-Викторский не смог бы «идентифицировать совокупность буквы, иудеев и разума»<sup>21</sup>.

<sup>21</sup>В. SMALLEY, *The Study*, p. 172. Относительно Joseph Bekhor Shor d'Orléans, см. В. SMALLEY, *The Study...*, p. 149-156. В. Smalley

Для Андре Сен-Викторского буквальный смысл Ветхого Завета есть смысл, которым его наделяют иудеи. Это утверждение Андре более не наделяет отрицательным смыслом, какой придавали ему христиане. Таким образом он отделяет духовную интерпретацию от задачи, которая по сути не входит в область ее компетенции: разрешение трудностей, связанных с буквой. Мы не будем останавливаться на слабостях и двусмысленностях тезиса Андре. Мы должны вычленивать из него богатый герменевтический смысл. Диалог о букве Писания с иудейским читателем, который не разделяет христианское духовное прочтение Ветхого Завета, — это путь, ведущий к открытию взаимной связи между буквой и духом. Ибо Андре, принадлежащий к Школе Раши, не отвергает духовное изложение. Скорее, он его обосновывает в диалоге с «*Hebraeo nostro*», точно выявляя различие между пророчеством буквальным и пророчеством типологическим. Комментируя таинственные слова Исаии: «Праведник мой близок» (см. 51:5), Андре пишет: «Пойми или: Кир, или, согласно нам, наш Господь и Спаситель, или, согласно иудеям, их Мессия»<sup>22</sup>.

Учителя, которых удобства ради собрали под общим именем «Библейско-моральной Школы», Пьер Манжер (+1179), Пьер Шантр (+1197), Е. Ландон (+1228) кажутся менее дерзновенными, а их контакты с иудейскими Учителями были, вероятно, менее интенсивными. Тем не менее они продолжали открывать новое. Они направляли работы представителей Школы св. Виктора и представителями секулярного духовенства, в частности

---

подробно рассматривает духовное наследие André de Saint-Victor, «которого в тринадцатом веке знали лучше, нежели в двенадцатом», *The Study...*, p. 173-195.

<sup>22</sup> *The Study...*, p. 164. Данное понимание разделялось с трудом. Бурная дискуссия между Ришаром Сен-Викторским и одним из учеников Андре об истолковании Исаии 7:14 описана в трактате Ришара «Об Еммануиле».



с Пьером Ломбардским (+1160). Тем самым они передали Нищенствующим Братьям это двойное наследие. Триада университетского преподавания в тринадцатом веке – *lectio, disputatio, praedicatio* – их творение. Благодаря «викторовцам» они смогли увязать метафорический смысл Писания с его буквой. Тем самым они предоставили орудие для изучения Писания: проведение различия между буквальным и духовным изложением; установление последовательности между этими двумя изложениями. Поэтому они смогли создать технические средства для буквального и духовного прочтения: повествования, конкорданции, комментарии, богословские синтезы. С ними различие и единство между буквальной и духовной интерпретациями становится фундаментальным условием для христианской экзегетики и для богословских дискурсов в рамках относительной автономии. Благодаря их работам буква способна раскрыть всю свою рациональную мощь. Заново открытая философия Аристотеля (и связанное с этим возвеличивание «телесного» достоинства буквы, а также выявление глубины ее связи с духом, живущим в ней) еще более содействовало этому герменевтическому углублению.

### **Равви Маймонид и св. Фома Аквинский**

«Перипатетик утверждает, что субстанция может быть познана лишь через ее чувственные манифестации. Применяв философию Аристотеля к христианству, св. Фома более тесно связал душу и тело, нежели последователи философии Блаженного Августина. Увязав свое видение души и тела с «буквой и духом», христианский перипатетик рассматривает «дух» Писания не в качестве чего-то такого, что скрывается на заднем плане или же прибавляется сверху, но как нечто

такое, что выражается посредством текста. Мы не можем развоплотить человека, чтобы изучить его душу, но также мы не можем понять Библию — отделяя букву от духа и проводя раздельное изучение каждого из них. Тело обретает новое достоинство, и в точном соответствии с этим внешние причины (например, человеческие авторы) обретают способность к действию, которой у них не было в августиновской традиции». «Аристотель не смог бы в одиночку совершить эту революцию, если бы другой философ, иудей, не смог бы показать, что такая революция возможна. Христианские комментаторы пренебрегали буквой и настаивали на «тайнах», ибо не ведали иной возможности наделить рациональностью то, что казалось неуместным или не душеспасительным. Маймонид научил их находить смысл и назидание в буквальном смысле»<sup>23</sup>.

По причинам, связанным с историческими условиями его творчества, «диалог» св. Фомы и иудейской мысли произошел лишь через посредство книги, заменившей живого собеседника<sup>24</sup>. Однако подобное «обеднение» ни в чем не уменьшило интенсивную и усердную работу христианского Учителя над его раввинистским источником<sup>25</sup>. У Авиценны, Аверроэса и особенно у Маймонида

<sup>23</sup> В. SMALLEY, *The Study*, p. 292-293. С несколькими нюансами см.: Н. de LUBAC, *Exégèse médiévale*, t. 4/2, 1964, p. 293. В. SMALLEY, дополнил свое исследование о влиянии Маймонида на св. Фому, сопоставляя его с теми, кто был его непосредственными предшественниками. Это историческое исследование пересматривает значимость, какую св. Фома придавал духовному истолкованию Писания. См.: В. SMALLEY, *William of Auvergne John of La Rochelle and saint Thomas Aquinas on the Old Law // St Thomas Aquinas 1274-1974 Commemorative Studies*, A Maurer ed., t. 2, Toronto, p. 11-71, 1974.

<sup>24</sup> Св. Фома писал после осуждения и публичного сожжения Талмуда в Пансе (1240), в эпоху, когда «контроверзы», организованные королевской властью, заменили диалог.

<sup>25</sup> А. WOHLMAN, *Thomas d'Aquin et Maimonide. Un dialogue exemplaire* Patmoines, Ed du Cerf, Pans, 1988. Пьер Ирландский, преподавшего

св. Фома почерпнул аристотелевское философское учение, уже сопоставленное с фундаментальными онтологическими утверждениями библейской традиции<sup>26</sup>. Действительно, ассимиляция содержания аристотелевских «наук» и их рациональной условности, сопряженной с жесткостью исторического события, ставит существенный вопрос соотношения между авторитетностью разума и авторитетностью Писания, другими словами – вопрос о Завете между Богом и людьми<sup>27</sup>. Но именно этот вопрос находится в центре дебатов между иудеями и христианами, а в некотором смысле – является плодом их диалога вокруг Библии.

Через запутанное наследие Аристотеля Маймонид сумел со всей очевидностью выявить все то, что может послужить выражению библейского Откровения и трансцендентности Бога Живого<sup>28</sup>. Восприятие Аристотеля Маймонидом в этом отношении подтверждает то, что утверждал Андре Сен-Викторский, все положительное значение чего

---

в Неаполе «свободные искусства» юному Фоме Аквинскому, изучал труды Маймонида «с небольшой группой образованных иудеев и христиан». См.: J.-P. TORRELL, *Initiation a saint Thomas d'Aquin Sa personne et son œuvre*, Ed. du Cerf, Paris, 1993, p. 10.

<sup>26</sup> См. E. GILSON, *Maimonide et la philosophie de l'Exode*, réédité dans *Etudes médiévales*, Paris, Vrin, 1983, p. 143-145, A WOHLMAN, *Thomas d'Aquin et Maimonide*, p. 115-124.

<sup>27</sup> M. CORBIN, *le Chemin de la théologie chez Thomas d'Aquin*, Bibliothèque des Archives de Philosophie nouvelle sérié 16, Beauchesne, Paris, 1974.

<sup>28</sup> См.: Y. LEBOVITZ, *La Foi de Maimonide*, introduction, traduction et notes D. BANON, Ed. du Cerf, Paris, 1992. Филон подобным же образом преобразил греческую философию, дабы утвердить трансцендентность и непознаваемость божественной природы, образом, доселе неизвестным грекам. См.: J DANIELOU, *Philon d'Alexandrie*, Fayard, Paris, 1958. На вопрос: «Что такое для вас иудаизм?» – современный философ, например Эдит Стейн, ответит: «*Ad infinitum*».

христианская традиция не поняла: иудаизм — это буквальный смысл и причина. Читая Маймонида, чтобы усвоить Аристотеля, св. Фома, вслед за своими Отцами, прошел весь привилегированный путь диалога с иудейским богословием. Во многих важных богословских вопросах проглядывает внимание христианского Учителя к писаниями «равви Моисея», значительно более глубокое, нежели это могут раскрыть прямые цитаты из Маймонида. Параллельность их проблематик и расхождения в ответах на вопрос о вечности мира и творения, о доказательствах бытия Божьего, божественной причинности, различный подход к апофатизму и Именам Божьим, отношению между верой и философией, между божественным Провидением и человеческой свободой, взгляде на пророчество и Богодухновенность Писания — все это может привести к фундаментальному различию. Философски это различие можно синтезировать с помощью принципа, к которому прибегал св. Фома, принципа соучастия, и через влияние «Denys»<sup>29</sup>. Теоретически (и, возможно, две точки зрения взаимосвязаны) это различие касается учения о благодати и о «новом законе», учения, созданного христианским Учителем, и познается в свете исповедания веры Халкидонского Вселенского Собора.

### **Возможные подходы к богословию «духновенности» Писания**

Буква Нового Завета формулирует утверждения о Боге и о человеке, которые превосходят «ветхую» букву, не противореча ей, но завершая ее в глазах христианской веры. В заключение мы попытаемся раскрыть некоторые подходы, ведущие к богословию «духновенности» Писания. Для этого мы будем опираться на представление

---

<sup>29</sup> Это основная тема книги А. Wohlman.

о том, что мысль св. Фомы можно более глубоко понять, если мы будем исходить из диалога с иудейской мыслью, которая является как бы «матрицей» средневекового богословия.

Для Маймонида знамение совершенства откровения, данного Моисею и пророкам, состоит в его тождественности тому, что праведный разум может познать в Боге. «Я Господь, Бог твой... да не будет у тебя других богов» (Исх 20:2-3). Все что далее было сказано в Законе имело лишь одну цель – сокрушение идолопоклонства. Познание Бога даруется человеку лишь через Закон и через его исполнение. Никто не способен преодолеть эту непознаваемость. Это – следствие трансцендентности Бога. Наоборот, св. Фома настаивает на том, что благодать преобразует умственные способности пророка и делает его способным нести весть, которая сущностным образом превышает способности его разума и тем не менее полностью берет их на себя<sup>30</sup>. Данное богословие пророчества оказало влияние на определение буквального смысла Писания и его сочленения со смыслом духовным; оно позволяет сделать набросок богословия «духовности».

«В *De doctrina christiana* <св. Фома> вновь обращается к обычному различению между словами и реальностями и включает его в рамки аристотелизма»<sup>31</sup>. «Слова (*voces* или *verba*) обозначают «реальности (*res*), не непосредственно, но благодаря действию внутреннего «глагола». Внутренний глагол есть плод делания ума, которое

<sup>30</sup>S. r, II-II, q. 171-175.

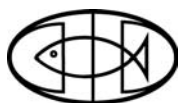
<sup>31</sup> В. SMALLEY, *The Study...*, p. 300. Voir *In Liber I Sent*, Prologue, q. 1, a. 5 ; *Quodlibet VII*, q. 6 ; *In Gai. 4*, leçon 7 ; *S. T. I*, q. 1, a. 8-10. В нашем дальнейшем изложении мы использовали: Н. PAISSAC, *Théologie du Verbe. Saint Augustin et saint Thomas*, Éd. du Cerf, Paris, 1951, 247 p.; а также: É. GILSON, *Linguistique et philosophie. Essai sur les constantes philosophiques du langage*, Vrin, Paris, 1969.

активно вычленяет идею, запечатленную в нем для того, чтобы он мог оценить ее истинность. Внутренний глагол человеческого автора есть его устремление к истине, его «интенция»: одновременно то, что он знает, и то, что он хочет выразить. Буква, или внешний глагол, есть чувственное выражение глагола внутреннего и, следовательно, «интенции автора», который в ней раскрывает себя. «Интенция автора» несводима к «букве» и тем не менее обозначается и сообщается в ней. Поэтому-то буква, уже в плане человеческого, духовна. «Интенция» богодухновенного автора, его внутренний глагол, есть человеческое суждение, которым, с помощью Божьей, автор поверяет познание, раскрытое ему Богом. В своем буквальном смысле Писание (( *littera*), «*sensus*» и «*sententia*») — «*historia*» и «*sacra doctrina*», ибо устремляет своего истолкователя на поиски и познание суждения богодухновенного автора, а через это — Божьего суда над событиями и реальностями Священной Истории, какими их знает истолкователь. Поиск «интенции автора» (понимаемой в этом смысле) и «*sacra doctrina*» (следовательно, все в целом Предание) — занимают внутреннее положение по отношению друг к другу.

Иудейское чтение Писания способно воспринять и напитать герменевтику буквальную, философскую и прежде всего мидрашскую. Ибо оно принимает и признает мощь разума, действующего во всех поэтических или «вообразительных» формах человеческого языка, если только «мидраш» (как об этом учит Раши) служит «*rechat*» и стремлению выйти в «потустороннее» текста<sup>32</sup>. Для средневековой христианской экзегетики «духовный смысл это то, что божественный автор выражает посредством событий, о которых повествует автор человеческий... Духовный смысл проистекает не из слов писателя,

<sup>32</sup>См. G. ДАНАН, *L'Exégèse chrétienne de la Bible...*, p. 359-387.

но из Священной Истории, в которой он принимает участие»<sup>33</sup>. Христианская экзегетика не смешивает букву и аллeгорию, но сочленяет их во Христе. Для нее аллeгория, «ex alio, aliud», – это литературное образное, богословски определенное, выражение. Будучи литературным образным выражением, она являет неизменность буквы «Ветхого Завета», его непротиворечивость и открытость по отношению к истолкованию двумя традициями, иудейской и христианской<sup>34</sup>. Будучи богословским актом, тройная – вероучительная, моральная и анагогическая – аллeгория является формой выражения (которое Дух Святой вручил Церкви) согласованности, установленной Богом между реальностями Истории Спасения, буква которой – богословское повествование (narrativus) до и после Христа. Она свидетельствует о богодухновенности буквы Писания и укоренения в нем различных богословий.



<sup>33</sup> В. SMALLEY, *The Study...*, p. 300.

<sup>34</sup> См. G. DAHAN, *L'Exégèse chrétienne de la Bible...*, p. 435-444.

Жан-Луи Кретьен

## Пусть Священное Писание властно читает нас

Считать Библию боговдохновенной — значит верить, что она есть Слово Божие, гласящее истину слово истинного Бога, данное и переданное духом, устами и руками многих людей былых времён, дабы его давали и передавали дух, уста и руки всё новых и новых людей. Единый явил и являет Себя через полифонию людских голосов и рук. Бог явил и являет Себя через людей, которым Он поручил миссию, не лишив их при этом человеческой природы. Таким образом, Священное Писание есть в одно и то же время и Божественное, и человеческое. Это не значит, что Божественное оно с одной стороны, а человеческое — с другой (Божественное — вот здесь, а человеческое — там; и, в частности, Божественное в том, что меня устраивает, а в чём не устраивает — человеческое). Нет, оно всецело человеческое и всецело Божественное.

Ибо, согласно книге Исход, Бог Сам написал заповеди на скрижалях Закона и переписал вновь, когда Моисей их разбил. У нас же нет этих письмен, начертанных Самим Богом, но есть их человеческое воспроизведение,



которого потребовал Сам Бог, повелев Моисею писать<sup>1</sup>. Что же касается Иисуса Христа, то Он, согласно Евангелию от Иоанна, тоже писал, притом дважды, но — первым по земле. Это было, когда Его спросили, можно ли побить камнями женщину, уличённую в прелюбодеянии. Первый раз Он писал до Своего потрясающего ответа, а второй — после него: первый камень предлагалось бросить тому, кто сам без греха<sup>2</sup>. Чтó написал Господь? Этого мы не знаем. Начертанные слова или знаки стёрлись, как следы на песке — как следы милосердия, которое проходит, оставляя лишь весть о своём прохождении, дабы мы искали, где оно проходит сейчас, а не высматривали, где оно проходило раньше.

Из богочеловеческого характера Священной Библии проистекают вещи совершенно поразительные, видеть которые нам мешает привычка и недоверчивость: ведь мы можем брать в руки и принимать устами Тело Самого Слова Божия под видом и под завесой евхаристического хлеба, и точно так же мы можем брать в руки, просматривать, держать при себе или ставить на книжную полку само Слово Божие под видом и под завесой рукописной или печатной книги в таком-то переплёте и в таком-то издании. Мы владеем Словом, владеющим нами. Рискую всем, в том числе и жизнью, мы имеем на руках (как для доброго, так и для дурного употребления) свидетельство Слова, Которое вывело нас из небытия и спасло — а значит, избавило от вящего небытия, то есть от греха. Священная Библия отдаёт в наше распоряжение безупречную святость Бога живого. Не приходит в себя от изумления, как гласит поговорка — только так и можно Его

<sup>1</sup> См. соответственно Исх. 31: 18, 33: 16; 34: 27.

<sup>2</sup> Ин. 8: 6 и 8. Аббат Руперт из Дейца (Rupert von Deuz [нем.], Rupertus Tuitensis [лат.], 1135 г.) мастерски сближает эти два эпизода: см. *Commentaria in Evangelium Sancti Iohannis* («Комментарии к Евангелию св. Иоанна», лат.), VIII, изд. Haacke, Turnhout, 1969, с. 421–422 (CCSM, IX).

познать. Познать с трепетной радостью, в которой заключается единственный настоящий ответ человека на то, что предлагает ему царственная свобода Божия.

Присутствие всемогущего Слова в книге Библии — это присутствие смиренное, словно непрерывное нисхождение Бога к нам. Именно через Библию Бог предаётся в руки грешников, иначе говоря — в наши руки. По поводу Евангелий об этом замечательно сказал Шарль Пеги: «Он (т. е. Иисус) *предал* Себя в руки экзегета, историка и критика, как *предавал* Себя воинам, иным судьям и иному сброду. *Предал* Себя людям с розгами для вразумления школяров, как прежде — людям с жезлами и бичами. То же самое *предание*. Та же самая *выдача*. Он *предаёт* Себя учёным спорам, как *предавал* Себя другим оскорблениям. А историки кричат Ему вослед, мёртвому и живому, как книжники и надзиратели кричали Ему вослед, живому и безмолвному». В этом Пеги видит «один из аспектов тайны Воплощения»<sup>3</sup>, настаивая также на том, что у Евангелий двойная природа: Божественная и человеческая.

Утверждение о боговдохновенности *Писания* не только *описывает* его природу и предмет, не только определяет, какими должны быть природа и предмет веры, но также *предписывает* способ (или способы) его чтения и употребления. Единственная цель нижеследующих страниц, на которых нам, разумеется, не удастся коснуться всех аспектов Откровения, состоит в том, чтобы попытаться (пусть и в самых общих чертах) ответить на такой вопрос: что́ это значит — читать *Писания*

---

<sup>3</sup> Шарль Пеги (Réguy), *Œuvres en prose complètes* («Полное собрание сочинений в прозе», *франц.*), éd. Burgas, Paris, 1992, с. 1400. Пеги обыгрывает двойное значение латинского слова *traditio*: «предание» (от глагола «передавать») — и, с другой стороны, «предание» (от глагола «предавать», «предаваться», кому-либо или чему-либо).

как боговдохновенные? Что возможно выделить в акте чтения Библии как именно ему присущее и наиболее характерное? Речь, однако, никоим образом не идёт о том, чтобы набросать некую типологию толкований Библии или напомнить об основных этапах истории экзегезы. Мы разберём лишь, к чему призывает читателя книга (совокупность книг) Божественного происхождения. Ещё менее интересует нас здесь подход психологический, описывающий «переживания» читателя страниц, существовавших задолго до того, как возникло понятие субъективности, и безмерно превосходящих это понятие. Глубокое потрясение, испытываемое мною при чтении стихотворения, газетной статьи, счёта из налоговой инспекции или любовного письма не изменяет присущей им природы; схожим образом Библия не перестанет быть подлинным Словом Божиим, даже если над её страницей мною овладеет скука и чёрствость. И, когда Раиса Маритен рассказывает, что, читая «Эннеады» Плотина, она пала на колени перед книгой и покрыла её поцелуями, это не значит, что она хочет включить «Эннеады» в библейский канон<sup>4</sup>. Ибо, хотя Бог говорит с нами через Библию с несравненной властью и ясностью, всё же Он говорит с нами не только через Библию, но ещё тысячью других способов, внешних и внутренних, которые, однако же, не составляют Откровения — Откровения, обязательного для всех. Поэтому исходить нужно из самой сути явления.

Боговдохновенность богочеловеческого Писания означает, что в нём сосуществуют живое и мёртвое, настоящее и прошлое, единство и множество. Единство и множество — ибо, как говорит св. Августин, «через всё Писание проходит единое слово Божие, и в устах множества

<sup>4</sup> R. MARITAIN, *Les grandes amitiés* («Великие дружбы», франц.), Paris, 1974, с. 91.

святых распространяется единый Глагол»<sup>5</sup>. Настоящее и прошлое, потому что Писание — это не только анналы (пусть даже важнейшие из анналов!) истории еврейского народа и раннехристианской общины. Посредством этих свидетельств, оставшихся от прошлого, и свидетелей Бога, живших в древности, Бог взывает к нам и ко мне лично, здесь и сейчас. Прибегая к посредству Своих свидетелей, Он обращает к нам призыв: тоже стать свидетелями и свидетельствовать. Живое и мёртвое — ибо все люди, бывшие авторами Библии, давно умерли, (поэтому св. Августин неоднократно сравнивает Библию с выделанной «кожей», которая снимается, по определению, с мёртвого животного<sup>6</sup>), но живое Слово Божие непрестанно доходит до нас через знаки. Сколь бы ни была велика необходимость внимательного научного исследования намерений и мыслей библейских писателей, нам не придётся совершать нисхождение в царство теней, где наше живое присутствие и всматривание озарило бы призраки исчезнувших людей в поисках «Живого между мёртвыми»<sup>7</sup>. Спасительна для нас не мысль Павла, а воплощённое Слово. Точность в определениях — всего лишь средство для того, чтобы услышать благовест, а не самоцель, как может, по крайней мере на первый взгляд, показаться, если речь зайдёт об истории литературы и вероучений. Именно поэтому св. Августин, употребляя настоящее время, говорит, что Слово звучит через Писание. Собственно говоря, сосуществование двух различных начал определяет для нас структуру Библии, и разрывать их ни в коем случае нельзя! Единство говорит

<sup>5</sup> *Enarrationes in Psalmos* («Рассуждения на Псалмы», лат.), 103, s. IV, 1.

<sup>6</sup> См., напр., «Исповедь», XIII. 15. 16 (рус. пер. М. Е. Сергеенко см.: Аврелий Августин. Исповедь. М., «Канон +», 1997, с. 269).

<sup>7</sup> Лк. 24: 5.

здесь через множество, настоящее через прошлое — и только так. Если бы мы, тем не менее, произвели выбор и разделение, мы получили бы нашу собственную «библию», и только нашу. И это столь же нелепо, как разлучать человека с телом, желая лучшего общения с его душой.

Отцы Церкви, без помощи которых наше чтение Библии было бы *идиотическим* в греческом значении этого слова, то есть глупым в своей ограниченности и замкнутости, прибегают к разнообразным сравнениям, чтобы описать сосуществование этих двух различных начал. «Не сравнить ли мне, — говорит св. Григорий Великий, — изречение священного Слова с камнем, в котором скрыт огонь? Если держать этот камень в руке, он холоден; но стóит ударить по нему железом, как брызнут искры; он изведёт из себя огонь, и тот запылает — а ведь сначала камень в руке был так холоден»<sup>8</sup>. Как же нашему разуму добыть огонь? Лишь огонь находит огонь, ибо только он и ищет; так же обстоит дело и с духом. Св. Григорий выражается очень точно, говоря, что мы преодолеваем хладность букв «по вдохновению от Господа» и благодаря тому же самому Духу, который стоит за Писанием<sup>9</sup>.

В смиренном облиции нищенки-книги, ожидающей внимания наших очей, приходит всемогущее Слово. Оно ведь бесконечно могущественнее меня (и даже тех людей, к кому Оно было обращено изначально) — это Слово, которое уже изначально и навсегда обнимает меня и вмещает, тогда как сам я не могу обнять и вместить

<sup>8</sup> Св. Григорий Великий, «Гомилии на книгу Иезекииля», II, 10.

<sup>9</sup> Что касается темы огня в Библии — и, в более общем смысле, в библейской герменевтике в целом — да будет нам позволено отослать к нашей недавней работе: *L'intelligence du feu. Réponses humaines à une parole de Jésus* («Разум огня. Ответы людей на слово Иисуса»), Bayard, Paris, 2003.

Слово. В этой несоизмеримости Слова, обращённого ко мне и исходящего из меня, возникают совершенно иные последствия, нежели те, что проистекают из встречи с лучшими творениями человеческого духа. Конечно, невозможно стать великим математиком или великим философом, поняв написанные ими книги, но не будучи способным написать их. И всё же, как говорят немцы, понять — значит отчасти сравняться, то есть подняться в понимании на ту же духовную высоту. А вот стать вровень со Святым Духом не пытается ни один величайший экзегет — в противном случае он никогда не стал бы великим. Встреча со Святым Духом при чтении и изучении Библии выявляет своеобразие этой книги, придающее неожиданный смысл некоторым привычным сторонам чтения как такового.

Чтение изучающее, как правило, ставит себе целью сколь возможно лучше овладеть языком, формой и содержанием читаемого, которое при этом, так сказать, переваривается, усваивается и перерабатывается в читателе. Конечно, и в чтении Библии эта сторона присутствует. Ибо невежественное, уединённое, произвольное чтение Библии, пусть и с самыми благочестивыми намерениями, лишь перенесёт на неё наши предрассудки и фантазии, и мы встретимся только с самими собою (в соответствии с замечательным парадоксом св. Августина: кто не изучает ничего, тот желает, чтобы изучали его самого...). Однако необходимое для нашего понимания (даже просто буквального) овладение написанным текстом ведёт лишь к потере равновесия, к утрате обладания. Действительно, когда речь идёт о Слове Божием, разве наша цель состоит в том, чтобы овладеть им (если допустить, что в этом вопросе возможно избежать самообмана), а не в том, чтобы позволить ему овладеть нами? Вопросать его — или же позволить ему добраться до нас и уловить нас своими вопрошаниями? Читать его — или

же позволить взгляду, обращённому на нас из-за страниц, прочесть самих себя?

Наивысшим трудом будет здесь отсутствие всякого труда с нашей стороны, то есть данная Слову возможность потрудиться в нас самих. Недостаточно уделить ему единый миг нашего внимания, словно ничтожную лепту: нет, необходимо принести в дар всё наше бытие, дабы Оно привело его к Себе в Своей истине. Приступая к боговдохновенному тексту, нужно пройти испытание *наготой*. Нигде не сказано это лучше, чем в Послании к Евреям: «Ибо слово Божие живо и действенно и острее всякого меча обоюдоострого: оно проникает до разделения души и духа, составов и мозгов, и судит помышления и намерения сердечные»<sup>10</sup>, поэтому всё перед ним «обнажено и открыто». Когда мы открываем Библию, *всякое обладание должно быть в то же время отказом от обладания*. Это замечательно, с присущей ему силой, высказал Карл Барт: «Отвернуться от самого себя, дабы обратиться к Слову Божию, — не значит совершить однократный поступок, в дальнейшем не обязательный: это поступок из поступков, необходимый всегда, и на него у нас должно хватать сил»<sup>11</sup>. Иначе не произойдёт ничего нового, и я постоянно буду слышать лишь собственную болтовню.

Но в чём заключается эта нагота и это самозабвение? Речь идёт не о том, чтобы раствориться в незримом, а именно о том, чтобы быть нагим; не о том, чтобы полностью уйти от себя (ведь тогда не будет читателя), а о том, чтобы позволить Слову Божию измерить самого себя и не тшиться измерить Его собою. Ведь эгоцентризм (в том числе и коллективный) не только вреден, но и глуп. Поэтому самозабвение, состоящее в том, чтобы больше не считать себя центром мироздания, есть не

<sup>10</sup> Евр. 4: 12, и далее 13.

<sup>11</sup> KARL BARTH, *Dogmatik*, I. II. 3.

что иное, как высочайшая забота о самом себе и ради самого себя. Вслед за самой Библией уподобля Слово Божие пище, св. Августин говорит, что эта пища, в отличие от пищи плотской, не преобразуется в нас, но мы сами преобразуемся в неё. Речь идёт о том, чтобы позволить претворить себя, а не претворять самому<sup>12</sup>.

Это не «квиелистское» решение, при котором воля и свобода человека оказываются как бы в положении «вне игры» и мы ожидаем от Слова Божия, что Оно делает всё и Само Себя растолкует через нас. Чтобы позволить боговдохновенному Слову претворить самих себя, мы должны непрестанно что-то предпринимать. Первое и последнее наше действие — молитва, молитва о познании и о видении. Сначала разум должен стать молитвенником, чтобы потом дорасти до экзегета, то есть научиться читать, позволяя читать себя. Я говорю не о многообразном применении Библии в церковной молитве, а о молитве читательской, об испрашивании чтения в Духе и в истине (чего никогда не достичь только своими силами). Надо молиться о чтении, читать с молитвой, читать, чтобы молиться, и так — по благословенному кругу, на одном из витков которого ясность вызревает, как виноград Земли обетованной. Это всего лишь ещё один способ убедиться, что овладеть Библией — значит в то же время не обладать Ею.

Комментируя слова 119 (118) псалма «Открой очи мои, и я увижу чудеса закона Твоего», Кассиодор упоминает о «шорах невежества», о «слепоте неопытности», от которых наше зрение слабеет: «И, если шоры эти не будут сняты милосердием Божиим, мы не сможем созерцать

---

<sup>12</sup> «Исповедь», VII. X. 16 (рус. пер. см.: указ. изд., с. 117). Это основополагающее уподобление библейского слова пище здесь рассматриваться не будет, поскольку оно обстоятельно изучено в нашей работе: *Saint Augustin et les actes de parole* («Св. Августин и речевые акты», *франц.*), P. U. F., Paris, 2002, гл. III, IV и V.



Священное Писание в свете сердца <sup>13</sup>. Только *revelatio* как откровение в отрицательном смысле (снятие пелены с наших очей) делает возможным *revelatio* как откровение в смысле положительном (сообщение Слова Божия). Происходит это по молитве и в молитве. Здесь, как и во многих других местах, *Писание* само *предписывает*, как можно и должно его читать.

Выражение традиционной католической теологии, именуемое Писание *depositum*, т. е. «складом», «хранилищем», сегодня не слишком употребительно и подчас подвергается критике. Кое-кого смущает юридическое происхождение этого слова; однако по-своему оно оправдано. Впрочем, эта оправданность действительно не абсолютна (как всегда, когда речь идёт о вещах Божественных) и нуждается в постоянных поправках. Об этом говорит IV Латеранский Собор, напоминая, что между Творцом и творением не бывает такого сходства, которое не было бы превзойдено «ещё бóльшим несходством». Так в каком же отношении это слово уместно? Хранение — не дар и не ссуда, а нечто иное. На моё попечение, под мою охрану доверяют какую-нибудь вещь, чтобы затем она была в целостности возвращена хозяину или лицам, имеющим на неё право. Хранение подразумевает не только ответственность за сохранность (и за возвращение!) вещи, но и за её поддержание в рабочем состоянии. Если мы определяем боговдохновенное Писание как полученное «на хранение», то это значит, что оно всегда остаётся словом *Бога* и что люди, которым оно поручено, никоим образом не являются его собственниками, а всего лишь хранителями. В XIX веке Шебен<sup>1</sup> в своей великолепной «Католической догматике» замечательно вскрывает различные смыслы этого понятия. Первый смысл заимствован из области права: «По своему происхождению,

<sup>13</sup> Кассиодор, *Expositio Psalmorum* («Изложение Псалмов»), CXVIII, 18, ed. Adriaen, Turnhout, 1958, с. 1067 (CCL, XCVIII).

по своей сущности и по своему назначению Священное Писание, несомненно, *принадлежит Богу*, или является уделом Божиим, и ввиду этого, будучи передано Церкви, оно должно оставаться собственностью Бога ибо Он хочет его посредством отстоять в мире *Свою* правду, *Свой* закон веры и жизни»<sup>14</sup>. Эта непреходящее и незабываемое обстоятельство ускользнуло от внимания Карла Барта, который пишет: «Библейское свидетельство не находится “на хранении”»: оно — всегда новое событие, через которое Слово Божие являет *Свою* свободу»<sup>15</sup>. Но ведь то же самое ясно утверждается в заключительных словах приведённой фразы Шебена! Паскаль со свойственной ему точностью в выражениях говорит о «хранителе истинны»<sup>11</sup> или «хранителе обетования» и тем самым подчёркивает, что «хранитель» никогда не бывает и не может стать «собственником». В конце концов, хранение имущества и управляющий неоднократно упоминаются в притчах Самого Христа, и это заставляет хорошенько поразмыслить, прежде чем отказаться от этого выражения. «Хранимое» не мертво, а живо, но жизнь его нам не принадлежит.

Этот первый смысл, конечно же, не единственный: ведь Бог вовсе не для того оставил нам Писание, чтобы мы им не пользовались, чтобы Церковь его не усваивала и не учила правильному его употреблению. Именно это Шебен и выделяет как второй и третий смыслы понятия «хранения». Повторимся: наше обладание Библией может быть истинным и основательным лишь в том случае, если оно основывается на нашем бесповоротном отказе от обладания. Пользоваться тем, что по своей сущности

<sup>14</sup> М. J. SCHEEBEN, *Handbuch der katholischen Dogmatik* («Учебник католической догматики», нем.), I, § 261 (*Gesammelte Schriften* [«Собрание сочинений», нем.], изд. Grabmann, Freiburg, 1959, т. III, с. 136).

<sup>15</sup> К. ВАРТН, там же, с. 235.

нашим никогда не станет, что не может быть имуществом и собственностью, ибо оно бесконечно могущественнее нас, — вот к чему ведёт нас утверждение о боговдохновенности Писания. И в последний день придётся вернуть его: либо осквернённым и оскорблённым совершёнными нами убийствами и нашей ложью, либо таким, каким оно было нам вручено и доверено.

Прежде чем углубляться в то, каким образом боговдохновенность может быть воспринята читателем, обсудим вкратце один казус из прошлого. Долгое время и среди протестантов, и среди католиков (причём включая лучшие умы той эпохи) весьма распространена была практика открывать Библию наугад и из первых попавшихся слов извлекать промыслительное указание: что́ следует делать, какое решение в сложившейся ситуации нужно принять. Это нечто вроде ордалий, «Божьих судов». Правы ли те, кто употреблял боговдохновенное Писание таким образом? Очевидно, они охотно признают, что Писание является словом Божиим: хотя бы уже потому, что в его свете можно принять верные жизненные решения. Но гадать на Библии так, как гадают на костях или на картах, желая узнать Промысел Божий — не значит *пользоваться Словом как Словом*. Почему? Вместо того, чтобы смиренно и терпеливо разбираться в смысле Слова (не моего слова), я совершаю действие, зависящее только от меня самого: я открываю книгу в полной уверенности, что моей рукой движет Провидение и что книга откроется на нужной странице. Таким образом, я становлюсь владельцем источника *частного* откровения, как бы своего личного оракула, которым могу пользоваться по собственному усмотрению. И тем самым, как по традиции говорит об этом теология, я скорее искушаю Бога, нежели почитаю Его. Когда на прекрасных страницах про манну<sup>16</sup> Ориген говорит, что Слово Божие может удовлетворить любому вкусу и что

<sup>16</sup> Ориген, «Гомилии на книгу Исход», X. 8.

Оно даёт поддержку в любых превратностях жизни — в радости, в печали, в испытаниях и т. д. — тогда необходима именно наша читательская и молитвенная ответственность, прежде чем с помощью нашего разума искать в Библии то, что просветит нас здесь и сейчас; ответственность, а не слепая игра, в которой человеческая гордыня укрывается лишь для того, чтобы затем крепче воцариться. Нашему разуму надлежит набраться выдержки и ревностно копить те самородки постижения, которые мы получаем при истинном внимании к Писанию, дабы мы могли позволить Ему властно прочесть нас. Но как строго помыслить эту смену ролей? Если чтение боговдохновенного текста сравнить с явкой в суд, и ту, что я читаю, судит меня, тогда как выглядит иск, предъявленный к нашему бытию?

Великие читатели, во многом другом расходясь, в вышесказанном друг с другом согласны. Так, Карл Барт пишет, что «Писание обладает собственной, независимой, даже *личной* жизнью» и что «само Писание есть фактически живое и деятельное существо, говорящий субъект, и только в качестве такового оно по-настоящему может восприниматься и приниматься Церковью и в Церкви»<sup>17</sup>. А Поль Клодель, сформулировав возражение, которое, как ему казалось, может возникнуть, когда речь заходит о Библии: «Как вы можете конкретно представить её не только как тело, но и как личность?» — сам же на него ответил: «Это живое существо, которое растёт и развивается у нас на глазах»<sup>18</sup>. После Шебена, назвавшего Библию «Драмой Премудрости Божией»<sup>19</sup>, но до великолепной книги фон Бальтазара «Theodramatik» («Божественная драматургия»), тот же Клодель говорил, что Библия — это

<sup>17</sup> К. ВАРТН, там же, с. 219. К этой теме он обращается неоднократно.

<sup>18</sup> PAUL CLAUDEL, *J'aime la Bible* («Я люблю Библию», *франц.*), Paris, 1955, с. 47.

<sup>19</sup> SCHEEBEN, там же, с. 128.

драма, сделав важное уточнение: «драма, о которой нельзя сказать, что мы её переживаем: наоборот, это она переживает нас, как пережила своих прежних актёров»<sup>20</sup>. Чтобы углубиться в главную тему, исследуем её двояким образом: сначала изучим некоторые схожие места из творений Отцов Церкви, где Библия занимает активную позицию по отношению к нам, или же персонифицированно изображается Её жизнь; затем изучим богословское обоснование собственно христианской боговдохновенности — воплощение в Библии Самого Логоса.

Писание посылает и предназначает себя нам, при этом отсылая и нас к самим себе, что можно соответственно представить себе в образе *письма* и *зеркала*. Письмо, будь оно открытым или частным, личным или коллективным, полностью определяется как таковое стоящим на нём именем адресата или адресатов: оно *адресовано*, и этот адрес, какие бы разнообразные формы он ни принимал, не является необязательной припиской (как, например, посвящение на преподносимой в дар книге), но принадлежит ему по существу и является одной из составляющих его смысла. Св. Августин пишет: «Из этого (т. е. Небесного) Града, к которому мы бредём как паломники, пришли к нам письма: это сами Писания, призывающие нас к праведной жизни»<sup>21</sup>. То, что Писание предназначалось и предназначено именно нам, — нам, живущим спустя столько веков после его составления, — составляет часть признания его боговдохновенности. Поэтому и наша *включённость* в написанный текст становится моментом его смысла и развития этого смысла. Имеется в виду не только возможная открытость будущему читателю, присущая многим творениям человеческого гения. Ибо Сам главный Автор, Святой Дух, обращается ко мне, ко мне лично, к такому, каков я здесь и теперь,

<sup>20</sup> P. CLAUDEL, там же, с. 18.

<sup>21</sup> *Enarrationes in Psalmos* («Рассуждения на Псалмы»), 90, s. II, 1.

в момент восприятия Писания. У этой аналогии с письмом — долгая история, не завершённая и по сей день. Так, Клодель говорит: «Чтобы вступить в общение с нами, чтобы написать нам это длинное письмо, Своё наставление, чтобы мы поняли друг друга, Слову понадобился язык, и прежде всего — словарь»<sup>22</sup>.

К этой аналогии не раз прибегал Св. Григорий Великий: не читать Писание — значит пренебрегать посланием Всемогущего, адресованным нам. Если письмо нам пришлёт земной владыка, мы немедленно, бросив все свои занятия, прочтём его — но письмом от Бога мы пренебрегаем<sup>23</sup>. Впрочем, у этой аналогии с письмом есть другие стороны и немаловажные следствия. Во-первых, письмо требует ответа в какой бы то ни было форме, в словах или в действиях: даже отсутствие ответа — ответ, означающий только то, что письмо не дошло, и всё обстоит так же, как и раньше. Кроме того, автор письма не обязательно является человеком, писавшим буквы: ведь он мог воспользоваться услугами секретаря. Приступая к комментарию на книгу Иова, св. Григорий Великий поднимает в предисловии вопрос об авторстве и оставляет его без ответа, продолжая: «Если бы, получив письмо от значительного человека, мы читали его, спрашивая себя о том, каким пером оно начертано, было бы, конечно, смешно знать автора письма, понимать его содержание и в то же время исследовать, каким пером выведены слова. Итак, мы знаем, каково творение, мы исповедуем, что автор его — Дух Святой, и разве доискиваться, кто его писал, — не то же самое, что, читая письмо, разуживать

---

<sup>22</sup> Р. CLAUDEL, там же, с. 12–13.

<sup>23</sup> Ср. замечательную статью Р. САТРУ, “Lire l’Écriture selon Saint Grégoire le Grand” (“Читать Писание согласно Григорию Великому”, франц.), в: *Parole de Dieu, amour et Esprit saint chez Saint Grégoire le Grand* («Слово Божие, любовь и Святой Дух у святого Григория Великого», франц.), Bellefontaine, 1984.

о пере?»<sup>24</sup>. Развитие исторической критики, ставящей проблему идентификации человеческих авторов Библии иначе, чем она ставится в Предании (или в легендах), лишь подтверждает правоту этих строк. Конечно, можно и должно признавать человеческую свободу в написании боговдохновенных книг в большей степени, чем делал это св. Григорий (а с ним и древняя Церковь), видевший в человеке простое орудие, оживающее под диктовку Духа. И нужно последовательно стремиться к установлению личности писавшего или писавших, даже если достигнутые результаты зачастую оказываются весьма сомнительными. Но всё это не исчерпывает вопроса, поставленного св. Григорием.

Боговдохновенность Писания определяется не установлением личности автора, которая может оставаться неизвестной, а его принадлежностью канону, единодушным признанием общины, считающей его первостепенным автором Святого Духа. На сам смысл, на тот смысл, что взирает на нас и нас затрагивает, вариации на эту тему, по сути дела, не влияют. Если бы (хотя это и невозможно) была открыта неизвестная страница святого Павла, это, разумеется, стало бы событием первостепенной важности. Однако сама по себе она не вписалась бы в канон лишь на основании того, что она принадлежит святому Павлу, и мы не сочли бы её боговдохновенной по одной этой причине. Возьмём пример не из Библии: разве философская глубина и духовное богатство сочинений, долгое время известных как книги Дионисия Ареопагита, исчезли, когда было установлено, что их автор — не тот афинянин, которого обратил святой Павел? Человек, проявивший беспокойство по этому поводу, показал бы, что ему важно не содержание книги, не смысл, а лишь некая воображаемая «аура». Принадлежность

<sup>24</sup> Св. Григорий, Моралии на книгу Иова, Вступление, 2. Об образе письма см. Гомилии на Иезекииля, II. 3. 18.

к канону означает и предписывает: и *для тебя* тоже говорит *Бог* в Писании, к тебе Он обращается и ставит перед тобой вопрос о жизни и смерти, то есть о твоём спасении. Не менее, но и не более. Есть наивность докритическая, но есть и наивность критическая (как у Паскалевых полумудрецов<sup>III</sup>), и она заключается в упущении этого последнего обстоятельства. Канон не сошёл с небес, он был определён общиной людей, и это ещё раз подтверждает богочеловеческий характер Библии: всё основывалось и всегда будет основываться на Пятидесятнице, ибо Духа распознаёт лишь Дух.

Что же касается уподобления Писания *зеркалу*, то оно некоторым образом дополняет сравнение с письмом, показывая, что Библия может открыть нас самим себе же самим. Иногда этот образ увязывают с посланием Иакова, но там говорится скорее о том, что Писание *не должно* быть для нас просто зеркалом: «Ибо, кто слушает слово и не исполняет, подобен человеку, рассматривающему природные черты лица своего в зеркале: он посмотрел на себя, отошёл и тотчас забыл, каков он»<sup>25</sup>. Святой Августин, напротив, многократно прибегает к этому образу и воспринимает его положительно: Писание, зеркало души, есть место самопознания; бежать его — значит бежать самого себя и не пытаться постичь самого себя. Бог, говорит он, «сделал Писание зеркалом для тебя». И, цитируя заповедь блаженства о чистых сердцем, он продолжает: «В этом чтении тебе предложено зеркало: взирай, таков ли ты, как здесь говорится; и, если не таков, стеснай, дабы стать таковым. Зеркало отразит твоё лицо: как не найдёшь ты в зеркале льстеца, так и сам не будешь больше хвалиться собой»<sup>26</sup>. И св. Августин продолжает тему, столь обычную для «Исповеди»: испытывать отращение к своему безобразию — значит уже начинать

<sup>25</sup> Иак I: 23–24 («Синодальный» перевод).

<sup>26</sup> *Enarrationes in Psalmos* («Рассуждения на Псалмы»), 103, s. I, 4.



становиться красивым. В простоте этих слов проявляется активный и опережающий характер Августинова умозрения: слово Божие не только открывает мне моё безобразие, но и призывает меня освободиться от него, указывая, как это сделать. Оно измеряет моё нынешнее лицо лицом будущим, открывая мне его возможность, которой я до сих пор не знал. Ибо ясность зеркала означает здесь ясность истинного слова, в которой обнаруживается моя лживость, как свет, являясь сам, являет и окружающий мрак.

Порою св. Августин наделяет само зеркало даром речи, и оно показывает душе пример, что́ делать: «Если псалом молится — молитесь; если стенает — стенайте; если он радостен — радуйтесь; если надеется — надейтесь; если страшится — страшитесь. Ибо всё написанное здесь — наше зеркало»<sup>27</sup>. Развитие в литургическом чтении этих различных способностей человека перед Богом и навстречу Ему призывает и нас, в свою очередь, упражнять их в себе, как и столь же многочисленные музыкальные тональности, сокрытые в гортани. Наша молитва будет полна лишь в том случае, если ни единая из способностей не исключается. Петь Библию — это тоже способ позволить ей прочесть себя самого. Стало быть, личное открытие того, чем я сейчас являюсь, не исчерпывает смысл образа слова как зеркала. Я вижу в нём возможности бытия, которые ещё не стали моими. Эту тему подхватит светская литература. С присущей ему иронией Лихтенберг скажет: «Книга — как зеркало: если в него заглянет обезьяна, никакому апостолу оттуда не выглянуть»<sup>28</sup>. Кьеркегор возьмёт эту фразу эпитафией к своему сочинению *In vino veritas* («Истина в вине», лат.), входящему в книгу «Стадии жизненного пути» — и, пожалуй, любой комментатор мог бы поместить её в рамочку над своим рабочим столом. Конечно, любая книга может

<sup>27</sup> Там же, 30, II, s. III, 1.

послужить зеркалом, ибо она бросает свет на то, чем является её читатель. Но только Библия может послужить зеркалом провидческим или пророческим, глядясь в которое, я могу понять, каким станет, в конце концов, лицо человека. Только она учит видеть лик Христов в лице всякого человека, включая меня самого.

Ибо это зеркало — также и *взор* Божий, обращённый к нам, как на том портрете, о котором размышлял Николай Кузанский. «Вы удивитесь, — говорит он, — и прежде всего спрóbите, как это возможно, что Он взирает на всех нас вместе и в то же время на каждого в отдельности»<sup>29</sup>. Св. Августин прилагал к Писанию стих из десятого псалма о «веждах» Божиих, которые «испытывают сынов человеческих»: на ясных страницах эти вежды разомкнуты, на тёмных — смежены<sup>30</sup>. Этот взгляд вопрошает и испытывает нас, призывая нас либо стать самими собою, либо пасть. Как скажет об этом Клодель: «Ошибочно говорить, что мы вопрошаем Писание. Вернее было бы признать, что оно вопрошает нас и находит для каждого из нас лично, через все времена и поколения, подходящий вопрос»<sup>31</sup>. На протяжении всей Библии Христос спрашивает и нас: «А вы за кого почитаете Меня?» Естественно, что наша способность вопрошать, и при том задавать хорошие вопросы, будет возрастать лишь в той мере, в какой мы научимся приветствовать вопросы, обращённые к себе самим. Ибо дело не в том, чтобы

---

<sup>28</sup> «Ein Buch ist ein Spiegel, wenn ein Affe hineinsieht, so kann kein Apostel herausgucken». F 111, 1776–1779). Ср. другое место: «Оставляю вам эту книжечку, чтобы она была для вас скорее зеркалом, чем лорнетом, чтобы вы смотрели на самих себя, а не разглядывали других».

<sup>29</sup> Николай Кузанский, *Le tableau ou la vision de Dieu* («Картина или зрелище Бога», франц.), trad. Minazzoli, Paris, 1986, с. 32.

<sup>30</sup> См.: *Saint Augustin et les actes de parole* («Св. Августин и речевые акты», франц.), с. 18.

<sup>31</sup> P. CLAUDEL, там же, с. 48.

изобретать хитроумные вопросы: весь вопрос в том, чтобы видеть сами вещи; и то, что составляет суть вопроса, приходит к нам вместе с молчаливым достоинством, в терпеливой мысли.

Писание — это в то же время Слово, и читать его — значит слушать, а слушать — значит повторять. Если Бог говорит один раз, а я слышу дважды, как говорится в псалме 61, так это потому, что призыв слышен по-настоящему только в ответе, ибо уши наши говорят, а губы слушают: два в одном и одно в двух. Комментируя стих 119 (118) псалма — «Устами моими возвещал я все суды уст твоих»<sup>IV</sup> — св. Августин усматривает в этих «устах» Божиих Его «Слово, которое обращалось к нам через многие откровения святым и через два Завета», и которое «Церковь непрестанно излагает устами своими»<sup>32</sup>, — а значит, и нашими тоже. Богородновенность Писания познается при проговаривании его здесь и сейчас. Но звуки его проговаривания раздаются лишь в чуткой тишине нашего разума и в уединении нашего жилища, а оно хочет воссиять и на наших устах. И это «сейчас» — вовсе не какое-то чистое настоящее время, оторванное от прошлого и будущего. Читать Библию — значит всегда и всеми возможными способами вступать в диалог и в общение с теми, кто её читал, в некоей внеэмпирической одновременности, исходящей из самой Книги, а также предлагать её будущим устами. Это трудное послание, предназначенное втайне каждому из нас, но разобраться в нём мы можем лишь сообща.

Действительно, нет никакого противоречия между неизменно общинным по характеру чтением и толкованием Библии — и, с другой стороны, чтением особым и обособляющим, когда Библия становится *принципом духовной индивидуации* (то есть тем, что указывает мне на моё призвание и позволяет его распознать). Первое

<sup>32</sup> *Enarrationes in Psalmos* («Рассуждения на Псалмы»), 118, 6, 2.

возрастает и умалывается вместе со вторым, потому что моё личное призвание всегда есть призвание для других, исполняемое среди других. Если кто-нибудь станет читать Библию так, словно она какой-то своей стороной обращена к нему одному, он превратит её в частное откровение, в идиолект<sup>v</sup>, и отпадёт от неё как от Слова спасения, обращённого ко всем. Если кто-нибудь станет читать Её как произведение глубочайшее, но не содержащее ничего такого, что предназначено лично для него, он сразу же заперёт на ключ и заколотит (как заколачивают дверь) то место в самом себе, где Она могла бы настичь его, то место, где ему следовало бы позволить Ей властно прочесть его. Это иного рода отпадение, иное исчезновение смысла.

Двойственное, богочеловеческое измерение Библии присуще не только книге, но и её чтению, когда только Сам Дух толкует Дух, пробуждая наше понимание, а во все не угнетая его. На знаменитой странице «Исповеди» св. Августин говорит о Моисее как об авторе Библии, что тот «написал и ушёл», уклонившись от объяснений. Этот отрывок св. Августин заканчивает молитвой (видоизменив молитву, открывающую этот раздел), и взывает к Богу, именуя Его Истиной: «Ты, давший рабу Твоему сказать эти слова, дай и мне их понять»<sup>33</sup>. Поскольку эта мольба о присутствии Духа при чтении не относится к дару, вручённому раз и навсегда, она должна всегда (пусть даже безмолвно) сопровождать чтение. Св. Григорий Великий вторит: «В то, что сказано Богом, никак не проникнешь без Его мудрости: ведь кроме того, кто получил Его Дух, никто и никак не может познать Его слово»<sup>34</sup>. Гостеприимство, которое я оказываю Слову Божию в моём сознании и внимании, изучая его, может

<sup>33</sup> «Исповедь», XI. 3. 5, пер. М. Е. Сергеев; указ. изд., сс. 210–211.

<sup>34</sup> Св. Григорий, Моралии, XVIII, 39, 60, éd. Adriaen, Turnhout 1979, с. 927 (CCL, CXLIII A).

стать таковым при одном условии: что Сам Дух приглашает Себя ко мне. Или, как скажет об этом Карл Барт в притче, не имеющей, к счастью, ничего общего с притчей Кафки о вратах: «Врата, впускающие нас в библейские тексты, открываются лишь изнутри. Но можно ожидать перед этими вратами, можно пройти мимо в поисках других входов; можно стучаться, чтобы врата эти открылись, а можно лениво расположиться на пороге»<sup>35</sup>. Однако Дух, присутствующий при нашем чтении, — не безымянная и безличная сила: это личный Дух Божий, Которого послал к нам, вложил и вдохнул в нас Христос, и только Он Один. Читать Библию так — значит намеренно становиться современником тех учеников, шедших в Эммаус, которые слушали, как Христос, «начав с Моисея, из всех пророков изъяснял им сказанное о Нём во всём Писании»<sup>36</sup>. Учась так читать, они также позволили прочесть самих себя. Это явствует из слов, сказанных учениками, когда Он сделался невидим для них: как горело в них сердце, «когда Он говорил нам на дороге и когда изъяснял нам Писание».

Греческий глагол *διανοίγειν*, переведённый как «изъяснять», буквально означает «открывать» или «раскрывать». Ведь раскрыть книгу недостаточно для того, чтобы открылся её смысл! Этот же глагол употреблён применительно к глазам Клеопы и его спутника, когда они узнали воскресшего Иисуса, а позже — к апостолам, духу которых открылся высший смысл Писания. Далее, в Евангелии от Марка Иисус, исцеляя глухонемого, приказал его ушам и устам — «отверзись!», а в Деяниях женщина слушала, как проповедует Павел, и «Господь отверз сердце её»<sup>37</sup>. С богословской точки зрения знаменательно, что, употребляя один и тот же глагол, мы говорим и о раскрытии

<sup>35</sup> К. ВАРТН, там же, с. 76.

<sup>36</sup> Лк 24: 27, и далее 32.

<sup>37</sup> Соответственно, Лк 24: 31 и 45; Мк 8: 34; Деян 16: 14.

смысла Писания, и о раскрытии в нас самих того, что позволяет нам постичь и возвестить его. Потому к формулировке Карла Барта нужно добавить, что для правильного чтения Священной Библии должны открыться *двое врат*, причём и те и другие отворяются лишь изнутри и только Самим Логосом. Это врата Писания и врата нашего сердца. И сам Барт едва ли отверг бы наше дополнение.

Наконец, встаёт решающий вопрос: на чём, в конечном счёте, основываются аналогии, придающие Библии статус почти что личности (список их отнюдь не исчерпан, до этого ещё далеко)? Это всего лишь благочестивые образы, или же у них есть некая богословская основа? Многие Отцы Церкви утверждают: если воплощённое Слово служит ключом для прочтения Писания, так это потому, что Писание создавалось как первое Его воплощение. В книге Анри де Любака «История и дух», посвящённой Оригену, есть глава «Воплощение Логоса», в которой автор заново знакомит читателей прошлого века с этой темой. «Писание есть Логос, и оно возвещает Логос, — пишет Любак. — Так в чём же заключается тот духовный смысл, который повсюду разлит в нём, превращая его как бы в огромное живое тело? <...> Ответ состоит из одного слова: Христос, Логос Бога, пришедший к нам»<sup>38</sup>. И далее: «Писание является как бы первым воплощением Логоса. Он, по природе Своей незримый, становится зрим и осязаем, словно во плоти, в которую Он впоследствии облечётся, и точно так же плоть эта есть буква, делающая Его зримым для нас». Если Логос в строгом смысле не воплощён в Ветхом Завете, то «всё же Он содержится в нём, живёт в нём Он Сам, а не просто некая мысль о Нём, и именно это позволяет говорить о Его пришествии, о Его скрытом присутствии».

<sup>38</sup> HENRI DE LUBAC, *Histoire et Esprit, L'intelligence de l'Écriture d'après Origène* («История и Дух. Понимание Писания по Оригену», франц.), Paris, 1981 (1<sup>re</sup> éd. 1950), с. 336—337 и далее.

В XVII веке Луи Томассен (1619–1695), ораторианец и столь же глубокий и тонкий знаток Отцов Церкви, как Анри де Любак, то есть знаток незаурядный, посвящает целую главу своих «Богословских догматов», которые, отнюдь не принимая схоластической формы, часто напоминает антологию патристики, распределённую по темам, обоснованию той мысли, что Ветхий Завет — это «*quaedam incarnatio Verbi adumbrata*»<sup>39</sup>, некое прикровенное воплощение Слова. По его мнению, опирающемуся на Оригена, св. Августина и многих других Отцов, всё Писание в целом говорит о «Божественной природе Слова, Которое либо вочеловечилось, либо ещё должно вочеловечиться». Он продолжает: «Сам Христос говорил и записывал Самого Себя через пророков. Сам приходил во всех них». Далее Томассен комментирует слова Иисуса о том, что Моисей писал именно о Нём. Можно было бы даже, вопреки самому Томассену, заменить несовершенный вид прошедшего времени глагола («*veniebat*» — «приходил») на совершенный и больше не накладывать друг на друга два временных измерения — до и после Воплощения: там, где Слово ещё не пришло, но собирается прийти, мы должны спокойно и с твёрдым упованием прислушиваться к звуку знакомых шагов и ждать Его прихода, даже если хорошо знаем Его лично как приходившего к нам. Божественная природа Слова, призванная вочеловечиться» — это не рисунок из точек, которые Божеству вочеловечившемся остаётся лишь соединить линией!

Однако во всё́м этом есть некая априорная сторона: если Слово Божие существует, то каким образом Его проявления в какой бы то ни было форме могут не быть проявлениями Себя через Самого Себя? Оно носит тот

<sup>39</sup> LOUIS THOMASSIN, *Dogmata theologica* («Богословские догматы», лат.), éd. Ecalles, Paris, 1870, t. VI, с. 589 и 593 и далее. Здесь отсылка к Ин 5: 46.

«странный», или «посторонний», характер, который признавал за Ним Ориген: «В Слове Божиим есть нечто странное по сравнению со словом, принадлежащим кому бы то ни было: эта странность в том, что, будучи обычным словом, Оно — и Бог, и *Живое*, существует в Себе и служит Отцу»<sup>40</sup>. Именно в этом свете Воплощения Логоса можем мы в совершенстве постичь всецело человеческий и всецело Божественный характер Писания (такова путеводная нить раздумий Карла Барта на эту тему), не впадая, если можно так выразиться, в библейское *монофизитство*, не способствующее постижению Писания, равно как и в иное заблуждение, в библейский *псиалантропизм* («только человеческая природа», *греч.*). И то и другое суть лишь взаимообратимые формы гордыни и ложного усвоения Писания, когда Оно оказывается, в конце концов, в нашем полном распоряжении: то превращаясь в сугубо человеческое, слишком человеческое произведение, то становясь (как остроумно выразился Карл Барт, критикуя фундаментализм ряда протестантов) «бумажным Папой», который, в отличие от Папы живого, всегда пребывающего в Риме, полностью предоставлен произволу своих читателей и комментаторов»<sup>41</sup>. В Библии человеческое и Божественное также существуют нераздельно и неслиянно.

Слушать живое слово Того, кто есть сама Жизнь и Кто предлагает её нам<sup>42</sup>, было бы невозможно, если бы слово не жило само и, в свою очередь, не сообщало бы жизнь. Когда речь идёт об этой плодотворной жизни в чтении, часто цитируют прекрасное высказывание св. Григория Великого о «священных словах», которые

<sup>40</sup> Ориген, Гомилии на Иеремию, XX. 1.

<sup>41</sup> К. ВАГТН, там же, с. 67–68.

<sup>42</sup> Даже если теология Мишеля Анри (Henry) вызывает многочисленные вопросы, будем благодарны ему за то, что он интересно освещает эти темы в своих последних работах.



«вместе с тобою растут, вместе с тобою ввысь восходят». Но эту цитату часто приводят в отрыве от контекста, искажая её смысл на современный лад, ибо св. Григорий никоим образом не имеет в виду «объективное» возрастание смысла Библии, как будто бы с течением времени множество читателей расширяет его и приумножает. Он говорит совсем о другом: чем более углубляется мой ум, тем более глубокий смысл нахожу я в Библии<sup>43</sup>. Я не боюсь исчерпать её смысл, если сам возрастаю при этом погружении, ибо мне станут открываться новые стороны, прежде от меня ускользавшие. Таков закон чтения, но в нём нет ничего специфически библейского, и он верен для любого образцового произведения человеческого гения, которое можно перечитывать всю жизнь, каждый раз открывая в нём нечто новое.

Гораздо ближе к тому, что хотел сказать св. Григорий, стоят другие образы и сравнения, предполагающие личную встречу Логоса, живущего в Библии, с читателем, — встречу, превосходящую самоё встречу. О подобной возможности чтения и толкования Библии говорит Ориген, усматривая её обетование в первом стихе Песни Песней: «Да лобзает он меня лобзанием уст своих!». «Будем твёрдо верить, что всякий раз, когда мы обретаем в нашем сердце то, что искали в Божественных учениях и предзнаменованиях, нас лобзает Супруг, Слово Божие»<sup>44</sup>. Когда к нашему разуму прикасаются уста Слова, мы получаем в дар наше собственное, не заимствованное ни из каких полученных нами уроков, понимание значения библейской страницы — либо одного из её значений. Аналогия эта настолько же верна, насколько изящна: она указывает на дилемму обладания и отказа от

<sup>43</sup> Св. Григорий, Гомилии на Иеремию, I. 71. 9; цит. изд., с. 246. Даже Поль Рикёр (1913–2005) не избежал этого искажения смысла: см. *Penser la Bible* («Обдумывать Библию»), Paris, 2003, с. 442 (совместно с А. La Cosque).

<sup>44</sup> Ориген, Комментарий на Песнь Песней, I. I. 14.

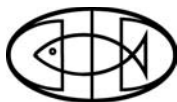
обладания, о которой шла речь выше. Обладание — потому что речь идёт о любовной близости, интимной и личной, образом которой Ориген считает поцелуй мира во время мессы. Отказ от обладания — потому что этот поцелуй мы получаем, а не срываем его сами; к тому же это лёгкое прикосновение длится всего лишь миг и не превращает нас в хозяев ни Самого Слова, ни той благодати разумения, что придёт к нам от Него.

Другой, столь же замечательной аналогией мы обязаны Томассену: это образ рождения и Рождества. Мистическая тема рождения Слова в душе хорошо известна. Но Луи Томассен полагает, что своё рождество есть также у экзегезы и толкования. «Хотя Того, Кто однажды родился во плоти от Марии, с избытком хватает для спасения всех, однако необходимо, чтобы Он вновь и вновь рождался в сердцах и писаниях богословов на протяжении многих веков, дабы паки и паки, неустанно и непрестанно рождался Тот, Кто никогда не прекращал рождаться от начала времён»<sup>45</sup>. Это постоянство рождения «чтобы Он неустанно продолжал рождаться снова и снова!», возможно только в живом чтении боговдохновенного Писания. Экзегеза позволяет совершиться «рождеству Слова из сердец и уст святых богословов и толкователей». А заключает Томассен так: «Единственный раз должно было воплотиться (Слово), дабы впредь и в дальнейшем Оно воплощалось несчётно посредством человеческих мыслей, слов и писаний. Ибо в тот единственный раз Он воплотился бы напрасно, если бы затем не соединялся с чувствами и умами всех людей по отдельности. Боговдохновенность Писаний — не просто предмет созерцания, но и источник послания, обращённого к нам. Свершится ли на сей раз в запущенном хлеву нашего разумения, в Моисеевой невянице наших уст и в надсадном скрипе наших перьев ещё одно Рождество, когда мы читаем Библию?

<sup>45</sup> LOUIS THOMASSIN, *op. cit.*, t. VI, с. 591 и 592 и далее. Латынь Томассена всегда изящна, а порою весьма красива.

### Примечания ред. перевода

- <sup>I</sup> . Шебен (Scheeben), Маттиас Йозеф (1835–1888). Католический теолог. Был профессором в Кёльнской архиепископской духовной семинарии. Главный труд Шебена, написанный им для Гердеровской богословской библиотеки и озаглавленный «Учебник католической догматики» («Handbuch der katholischen Dogmatik», Freiburg, 1875–1887), не был доведён до конца. Кроме того, Шебен опубликовал следующие книги: «Природа и благодать» («Natur und Gnade», Mainz, 1861); «Величие Божественной благодати» («Die Herrlichkeiten der göttlichen Gnade», Freiburg, 1863); «Таинства христианства» («Die Mysterien des Christentums», Freiburg, 1867); «Новые размышления по вопросу о папской безошибочности» («Neue Erwägungen über die Frage von der päpstlichen Unfehlbarkeit», Regensburg, 1870); «Булла *Unam Sanctam* и её новейшие противники» («Die Bulle *Unam Sanctam* und ihre neuesten Gegner», Mainz, 1888).
- <sup>II</sup> См. рус. пер.: Паскаль Б. Мысли. Пер. Ю. Гинзбург. М., Изд. им. Сабашниковых, 1996. Выражение «хранитель истины» применительно к человеку вообще см.: фр. 131 (434), с. 110. Ср. также выражение «хранители книг» применительно к иудеям: фр. 452 (631), с. 204; фр. 495 (641), с. 229; фр. 502 (571), с. 231.
- <sup>III</sup> См.: Паскаль Б. Мысли. Пер. Ю. Гинзбург. М., Изд. им. Сабашниковых, 1996, фр. 83 (с. 98); фр. 90 (с. 100); фр. 101 (с. 102).
- <sup>IV</sup> Пс 119 (118): 13 («Синодальный» перевод).
- <sup>V</sup> Язык отдельно взятого человека со всеми его индивидуальными особенностями.



# Восток — Запад

Эрве Легран

## Ив Конгар (1904–1995): Страсть к единству

*Заметки о его прозрениях и  
экуменической герменевтике  
К столетию со дня рождения*

Публикуя некоторые автобиографические заметки и размышления, относящиеся к периоду 1929–1973 гг., о. Конгар дал им заглавие, отлично характеризующее всю его жизнь: «Страсть к единству»<sup>1</sup>.

Невозможно вернее описать его жизнь как христианина и теолога. Он не стремился к академической карьере и не вдохновлялся идеалом сугубо научным. Страсть к единству христиан — вот что вызвало к жизни его сочинения, впечатляющие уже хотя бы своим количеством и широкой известностью: ведь наследие Конгара насчитывает не менее двух тысяч названий работ, наиболее значительные из которых были переведены на основные

---

<sup>1</sup> CONGAR Y. *Une passion: l'unité. Réflexions et souvenirs 1929–1973* («Страсть: единство. Размышления и воспоминания за 1929–1973 гг.», франц.; в дальнейшем *Pa*), coll. Foi Vivante 153, Paris, Cerf, 1974, где перепечатано предисловие к книге *Chrétiens en dialogue* («Христиане, ведущие диалог», франц.), Paris, Cerf, 1964, которую Конгар дополнил последней главой: «Dix ans après» («Десять лет спустя», франц.).

европейские языки<sup>2</sup>. Не менее впечатляют и его прозрения, определившие выбор тем и их своевременную смену. Каждая из его крупных работ стала событием и обладает исключительной историей влияния (*Wirkungsgeschichte, нем.*), в том числе и на решения Вселенского Собора.

Моника Мария Вольф с полным основанием писала:

«Ив Конгар — один из таких теологов, чьи труды настолько органично вписываются в теологию II Ватиканского Собора, что теперь уже почти невозможно оценить их изначальную силу и своеобразие, если не восстановить тот исторический контекст, в котором они разрабатывались. Теология Конгара — заметное явление в истории католической религиозной мысли, а лучше сказать, что Конгар — один из тех, кто внёс *личный вклад в формирование* этой истории<sup>3</sup>.

В течение более пятидесяти лет участвуя в богословском и экуменическом диалоге, — продолжает она, — Конгар внёс определяющий вклад в формирование католического экуменизма<sup>4</sup>.

---

<sup>2</sup> Библиография, составленная П. Кваттрокки в приложении к книге: JOSSUA J.-P. *Le Père Congar. La théologie au service du peuple de Dieu* («Отец Конгар. Богословие на службе Народу Божьему», франц.), Paris, Cerf, 1967, насчитывает 958 названий вплоть до указанного года. За последующие 10 лет в А. Николс (NICHOLS A. “An Yves Congar Bibliography 1967–1987” (“Библиография трудов Ива Конгара за 1967–1987 гг.”, англ.) изд. Angelicum 66 (1989) 422–466) прибавляет ещё 831 новое заглавие!

<sup>3</sup> WOLFF M. M. *Gott und Mensch. Ein Beitrag Yves Congars zum ökumenischen Dialog* («Вклад Ива Конгара в экуменический диалог», нем.), coll. Frankfurter Theologischen Studien 38, Frankfurt a. M., Verlag Josef Knecht, 1990, с. 13.

<sup>4</sup> Там же, с. 14.

И опять она права. Может быть, ей следовало бы ещё подчеркнуть, что источником всех работ Конгара была его страсть к единству христиан. Для человека того поколения (он родился в 1904 г.) это может показаться почти невероятным, но дело обстоит именно таким образом. Об этом говорит сам Конгар, и свидетельства современников служат тому подтверждением. Поэтому, прежде чем разбирать его наследие, нам следует уяснить, где и когда определилось будущее призвание Конгара, осознанное удивительно рано. Опишем вкратце семейную обстановку и религиозную среду, в которой он рос, а также полученное им начальное экуменическое воспитание.

## І. Годы воспитания

### *Семейная обстановка и доминиканская среда*

Родился Ив Конгар в буржуазной семье в городке Седан, что на восточной границе Франции. В Седане мирно уживались католики, протестанты и евреи. Ив дружил с мальчиками из семей, исповедующих различные религии, а их родители ходили друг к другу в гости. Католики и протестанты в этом краю издавна поддерживали теплые отношения друг с другом. Конгар сообщает о весьма показательном факте: когда в 1914 г. немецкие захватчики сожгли приходскую церковь, местный пастор передал кюре протестантскую капеллу<sup>5</sup>. С этого

---

<sup>5</sup> Ср. *L'enfant Yves Congar. Journal de la Guerre 1914–1918* («Детские годы Ива Конгара. Дневник военных лет, 1914–1918 гг.»), Paris, Cerf, 1997, с. 31, прим. 34 на стр. 31 и прим. 59 на стр. 52, с датой 9 декабря 1914 года.

и начался экуменизм Конгара<sup>6</sup>. Он рассказывает также, что ещё мальчишкой спорил с сыном пастора о действительном присутствии <Христа в Евхаристии><sup>7</sup>.

Таким образом, детство определило открытость Конгара по отношению к другим. Но его трёхлетнее пребывание в семинарии Парижского католического института не слишком способствовало развитию этой склонности. Его духовный руководитель, каноник Д.—Ж. Лалльман, тоже уроженец Седана, прежде примыкал к «Французскому Действию» (*Action Française*), но затем отверг философию этого политического движения, возлагавшего надежды на реставрацию во Франции авторитарной и националистической монархии. Этот аббат ввёл Конгара в кружок Жака Маритена и воспитывал исключительно в духе томизма, совершенно не знакомя с новой современной философией. Вступление в Орден доминиканцев не заполнило этого пробела: поскольку Конгар прошёл предварительный курс, его освободили от обычной философской подготовки, сочтя, что он и так уже «томист»<sup>8</sup>.

Зато обстановка на факультетах школы «Сольшуар», переместившихся в Бельгию во время гонений на монашествующих в эпоху Республики, оказалась для него

---

<sup>6</sup> Ср. *Pa* 13: «Не могу себе представить, чтобы моё экуменическое призвание никак не было связано с этими обстоятельствами. Я всегда старался отблагодарить протестантов за то, что получил от них».

<sup>7</sup> Ср. *Pa* 13: «В возрасте 13 или 14 лет я дружил с сыном пастора, [и мне случалось] вести с ним долгие богословские споры, главным образом по вопросу о жертвоприношении и о Мессе. Тогда я выучил наизусть *Lauda Sion* («Хвали, Сион», *лат.*: знаменитый гимн св. Фомы Аквинского. — *А. К.*), чтобы свободно ссылаться на этот надёжный источник».

<sup>8</sup> Сам он называет себя «сведущим в категориях школьного томизма», см. *Pa* 23.



весьма благоприятна. Ректором там был о. Лемонье, учившийся прежде в Иерусалимской Библейской школе у о. Лагранжа; кафедру истории возглавлял о. Мандоннэ, а одним из самых блистательных профессоров был о. М.—Д. Шеню, впоследствии автор книги «Сольшуар, богословская школа»<sup>9</sup>. Он помог Конгару открыть для себя немецкого теолога Адама Мёлера (1796—1838), заинтересовал его движением «Вера и конституция», основанным в 1927 г., и Лозаннской конференцией, состоявшейся в том же году.

### *Раннее и несомненное «экуменическое призвание»*

Будучи доминиканцем, Конгар каждое утро пел во время совместного богослужения стих из *Benedictus*: «И ты, дитя, наречёшься пророком Всевышнего, ибо пойдёшь пред лицом Его, дабы приуготовить пути Ему». Он сообщает о таком своём духовном опыте: всякий раз ему казалось, что этот стих произносит не столько он сам, сколько «кто-то Другой внутри» (*Pa* 9). В 1930 г., во время духовных упражнений перед рукоположением во священники, он осознал в себе «решительный призыв трудиться ради того, чтобы все верующие во Иисуса Христа были едины. <...> Я осознал экуменическое призвание, которое было в то же время призыванием эkkлезиологическим» (*Pa* 10).

---

<sup>9</sup> CHENU M.—D. *Le Saulchoir, une école de théologie*. Kain—Étiolles, 1937, включено в индекс запрещенных книг в 1942 г. В переиздании этой книги (Paris, Cerf, 1985) появилась статья FOUILLOUX Ét., «Le Saulchoir en procès (1937—1942)», с. 37—59.

Вот где главный ключ к пониманию призвания Конгара: он не эkkлезиолог, открывший экуменизм, а экуменист, ставший «в то же время» эkkлезиологом.

Когда Конгар сообщил о своём призвании, оно не вызвало у настоятелей ни противодействия, ни даже возражений. Однако некоторые из них, как он говорит, не усматривали особой пользы в такого рода устремлениях (ср. *Pa* 14). Как объяснить их несколько отстранённую позицию?

Открытость, проявленная настоятелями, объясняется тем, что доминиканцам Французской провинции приходилось трудиться как в лютеранской Скандинавии, так в России. Совсем рядом со школой «Сольшуар», по другую сторону границы, в Лилле, находилась семинария Василия Великого для русских. Папа Пий XI поручил её доминиканцам. Там возник журнал «Истина» (*Istina*). Директором семинарии был о. Кристоф Дюмон, близкий сотрудник Конгара по экуменической деятельности<sup>10</sup>. С другой стороны, сдержанность некоторых настоятелей можно объяснить осуждением нарождающегося экуменизма в энциклике Пия XI *Mortalium animos* (1928): ведь она была опубликована совсем недавно. Папа разоблачал в ней «панхристиан», разъясняя, почему ни католики, ни *a fortiori* («тем более», *лат.*) Святой Престол «ни под каким видом» не могут участвовать в их деятельности. «Возвращение отступников к единственной и истинной

---

<sup>10</sup> По вопросу об отношении к экуменизму в тогдашней Франции отсылаю к исчерпывающему труду: FOUILLOUX Ét. *Les catholiques et l'unité chrétienne au XIX<sup>e</sup> et au XX<sup>e</sup> siècle. Itinéraires européens d'expression française* («Католики и христианское единство в XIX и XX вв. Европейские пути французского понимания», *франц.*), Paris, Centurion, 1982.

Церкви»<sup>11</sup> было, согласно энциклике, единственно возможным решением вопроса<sup>12</sup>.

Однако подобная энциклика не могла заставить Конгара разувериться в своём призвании. Выдающиеся деятели доминиканского Ордена, «история о. Лакордера, примеры о. Лагранжа и о. Сертиянга — история и примеры, которые всегда были у меня перед глазами», — пишет он, показывая, «что все, кто что-либо совершил, кто открыл новый путь, всегда испытывали трудности» (*Pa* 24). И, видит Бог, его собственная жизнь сполна оправдала это предчувствие.

*Личное становление: встречи  
и книги как «высшая школа»*

Чтобы по-настоящему оценить духовный и интеллектуальный масштаб личности Конгара, нам следует учесть, что в 1930 г., дабы осуществить своё призвание, он должен был прежде всего завершить образование. Изучение различных конфессий («Konfessionkunde», нем.) на немецкий лад не привилось во Франции, где всё ещё царит вероисповедная апологетика. Та дисциплина, которую мы сегодня называем экуменизмом, ещё не родилась. Именно Конгар своим трудом «Разобщённые христиане» (*Chrétiens désunis*, 1937) первым узаконил его. После выхода в свет энциклики *Mortalium animos* немногочисленные сторонники экуменизма оказались под подозрением. С Порталем<sup>13</sup>, первопроходцем сближения католиков

<sup>11</sup> Doc. Cath. 412 (19, 1928), col. 195–203.

<sup>12</sup> Таким же было и содержание энциклики *Rerum orientalium*, обращённой к восточным христианам и опубликованной в том же году: Doc. Cath. 415 (20, 1928), col. 385–396.

<sup>13</sup> Ср. LADOUS R. *Monsieur Portal et les siens* («Порталь и его соратники»), Paris, Cerf, 1985.

и англикан, скончавшимся в 1926 г., он так и не успел познакомиться; Ламбер Бодуэн жил изгнанником во Франции<sup>14</sup>, а сам Конгар — в Бельгии. Он прекрасно осознавал, что все, кто поддерживает нарождающийся экуменизм, в той или иной мере не признаны.

Что мог предпринять Конгар? Он составил программу дальнейших действий, которой оставался верен до конца: открыто и по-братски идти навстречу другим, читать их книги, изучать как их историю, так и нашу, общую с ними.

В поисках встреч с другими он отправился в Германию. Август и сентябрь 1930 г. он провёл в Дюссельдорфе, что позволило ему близко познакомиться с движением Фридриха Хайлера по журналу *Die Hochkirche* («Высокая Церковь», нем.), который он всегда читал с живейшим интересом. В 1931 г. Конгар побывал в Берлине и посетил места, связанные с Лютером — Вартбург и Эрфурт, а также работал в Виттенберге, в Лютер-Халле. Эти поездки имели огромное значение; вспоминая их, он признаётся: «Я многим обязан германскому гению, моим многочисленным немецким друзьям, немецкой науке» (*Pa* 16–17).

Эти встречи с другими людьми, непосредственное общение с ними, были его излюбленным методом. Как это ни странно, в 1932 г. настоятели дали ему для подготовки к преподавательской деятельности всего шесть месяцев вместо обычных двух лет. Этих шести месяцев, проведённых в Париже, оказалось недостаточно для научной работы в университете. Но там он завязал важные

---

<sup>14</sup> См. его недавнюю монументальную биографию: LOONBEEK R. et MOURTIAU J. *Un pionnier dom Lambert Beauvuin (1873–1960). Liturgie et unité des chrétiens* («Первопроходец: дом Ламбер Бодуэн» Бодуэн (1873–1960). Богослужение и единство христиан», франц.), Chevetogne, éd. Chevetogne, 2001.

знакомства. Записавшись в Практическую школу высших исследований, он посещал там курс философа—томиста Этьена Жильсона, а также курс Габриэля Ле Бра, историка канонического права, а прежде всего — факультет протестантской теологии, что по тем временам было неслыханно. В то же время Конгар был вхож во Франко—русский кружок, где встречался с Бердяевым, с Эмманюэлем Мунье (основателем *Esprit*), Львом Жилле (бенедиктинцем, перешедшим в православие<sup>15</sup>) и аббатом Грасьё, занимавшемся славянофилами в Парижском католическом институте (чьи работы Конгар впоследствии опубликует). Он посетил также жившего в изгнании под Парижем Ламбера Бодуэна, основателя монастыря в Амэ, впоследствии перенесённого в Шеветонь; совершил поездку в Амэ, где познакомился с аббатом Кутюрье, который был там проездом, и близко сошёлся с руководителем «Иреникона» (*Irénikon*), Домом Лялиным, монахом русского происхождения, который был, вероятно, первым католическим экуменистом.

В 1934 г. Конгар организовал в издательстве «Серф» коллоквиум, посвящённый К. Барту. В 1937 г., в Париже, он участвовал в организации встречи, предварившей конференцию *Life and Work* («Жизнь и труд», *англ.*) в Оксфорде, стремясь заинтересовать ею католиков. У Конгара наладились хорошие отношения с Вилхелмом Виссер’т Хуфтом, будущим генеральным секретарём Всемирного совета Церквей, но кардинал Пачелли (будущий Папа Пий XII) отказал ему в разрешении поехать в Оксфорд в качестве наблюдателя. В летние месяцы 1936—1937 гг. он изучал англиканство в Англии, где познакомился с доктором Рэмзи, будущим архиепископом Кентерберийским. В 1938 г. Конгар организовал первую

---

<sup>15</sup> Он печатался под псевдонимом «Монах Восточной Церкви».

встречу католических экуменистов в Сольшуаре, предвосхитившую основание «Католической конференции по экуменическим вопросам» (*Conférence catholique pour les questions œcuméniques*, франц.). Он же первым высказал идею создания этой «Конференции» (Pa 53). В течение всех этих лет он неустанно проповедовал единство, в частности, во время ежегодных Недель молитвы<sup>16</sup>. Книга «Разобщённые христиане», как известно, вылилась из проповеди на эту тему, произнесённой во время девятидневных молений в парижском соборе Святого Сердца.

Совершенно необходимо подробно задержаться на этих годах становления Конгара, поскольку в них проявляется существенная особенность его стиля: он никогда не отделял живого, братского и конкретного подхода к другим христианам от изучения их доктрин. Он стал неутомимым лектором по этому предмету, причём не просто лектором: ведь он печатал отчёты о своих лекциях в годичном экклезиологическом бюллетене с 1932 по 1962 год. Эти отчёты составляют целых 250 страниц текста, набранного петитом в книге «Святая Церковь»<sup>17</sup> — и это при том, что Конгар ничего не писал в течение пяти лет, пока был в плену в Пруссии и в Силезии.

Встречи, чтение, а кроме того — изучение истории. В статье из сборника, посвящённого Виссер'т Хофту, он так разъясняет эту сторону своих трудов, неразрывно связанную с вышеуказанными:

«Познание других, которое может быть полным лишь в том случае, если оно непосредственно и конкретно, <...> питается,

---

<sup>16</sup> О его участии в этих Неделях см.: Pa 35–41.

<sup>17</sup> CONGAR Y. *Sainte Église. Études et approches ecclésiologiques* («Святая Церковь. Экклезиологические исследования и подходы», франц.), Paris, Cerf, 1963.

в частности, познанием истории. Я занимался, занимаюсь и, если Богу будет угодно, всегда буду заниматься историей [...] — лучшим из средств, позволяющих приблизиться к истине и послужить этой истине. <...> Каждый раз, когда я обращаюсь к истории, я нахожу в ней совсем не то, что мне говорили <...> Я обращался к ней по поводу «Восточной схизмы» и убедился, что нельзя утверждать, будто безусловно и повсеместно признанная законность была <...> отвергнута восточными христианами, на которых возлагается вся ответственность за этот разрыв. Скорее мы наблюдаем постепенное взаимное «отчуждение» двух различных миров <...> Я обращался к ней по поводу Лютера, в чьих сочинениях я не пропустил ни строчки. <...> Ничего по-настоящему серьезного не будет предпринято с нашей стороны по отношению к протестантизму, пока мы не поймём Лютера и не отдадим ему должное. За это моё убеждение я с радостью отдам жизнь<sup>18</sup>».

Был ли Конгар настоящим историком? Самые требовательные историки—профессионалы воздадут ему должное, однако не признают за своего. Причина тому — пробелы в образовании, на что указывалось выше. Конгару легче было сосредоточиться на исследовании какой-нибудь идеи, термина или установления, нежели заниматься их глобальной исторической реконструкцией. Это напрямую связано с мотивацией его работы. Конгар никогда не изучал историю ради неё самой, но лишь затем, чтобы сопоставить настоящее своей Церкви с её собственным преданием, несравненно более богатым и глубоким, нежели официальная его версия

---

<sup>18</sup> *Essays in honour of W. A. Visser't Hooft. The sufficiency of God* («Эссе в честь В. А. Виссер'т Хуфта», *англ.*), Lindon, SCM Press, 1963, с. 73–74; перепечатано в книге : CONGAR Y. *Chrétiens en dialogue* («Христиане, ведущие диалог», *франц.*; цит. выше, прим. 1), с. 125–126.

при Пии XII<sup>19</sup>. Он был замечательным лозоходцем, открывавшим источники единства с другими христианами, а тем самым — и родники церковных реформ, без которых II Ватиканский Собор остался бы непонятым и которые сделали его преимущественно экуменическим по тематике.

Подытожим: именно страсть к единству христиан руководила жизнью Конгара. В отличие от других крупных теологов XX века (таких, как Ранер или Бальтазар), он — такой теолог, которому любой из нас может подражать в неизменном братском интересе к другим христианам, к их размышлениям, к их истории и к тому, что нас с ними объединяет. Необходимо было наметить эти основополагающие стороны его позиции, прежде чем приступить к более подробному анализу его вклада в экуменическую деятельность как таковую. Но следует сказать ещё пару слов о его вкладе в историю Католической Церкви.

---

<sup>19</sup> См., в частности, методологические возражения в рецензии Овидио Капитани на книгу *L'Éclésiologie du haut moyen âge*, à: OVIDIO CAPITANI, «Attualismo storiografico e metodo storico (A proposito di un libro di Y. M. Congar)» [“Экклезиология Раннего Средневековья”, в: “Историографическая актуальность и исторический метод (По поводу книги И. М. Конгара)”, франц., итал.], в журнале *Studi Medievali*, serie 3, 11 (1970) 867–883. По тем же причинам он сетует на две работы А. де Любака: *Exégèse médiévale* («Средневековая экзегеза», франц.) и *Corpus Mysticum* («Мистическое Тело», лат.: там же, с. 870, прим. 2). Вальтер Ульман в пространной рецензии на эту работу, напечатанной в *Journal of Theological Studies* 21 (1970) 216–226, высказывает замечания того же порядка — в частности, о юридической культуре Конгара (с. 219, 223, 225); но при этом Ульман отдаёт ему дань обоснованного уважения: «Let me say straight and emphatically that this is an important book which no scholar in the medieval field can afford to neglect» (p. 217: «Позвольте мне высказаться напрямую и подчеркнуть, что это значительная книга, которую не может обойти вниманием ни один учёный, занимающийся Средневековьем», англ.).



*Великий богослов, личный путь  
которого предвосхищает и намечает путь Церкви*

Конгар ясно сознавал себя предтечей II Ватиканского собора. Сам он сказал об этом так: «Я просто счастливчик. Великие дела, которым я пытался служить, завершились на Соборе: обновление эkkлезиологии, Предание, реформы; экуменизм, миряне, миссия, служения..., не говоря уже о литургической молитве и о доксологической стороне вероисповедания, прославляемого в ней: ведь это ценности, в которые я верю крепче, чем когда-либо» (Pa 90).

В настоящее время размах деятельности Конгара можно оценить изнутри благодаря публикации дневника, который он вёл во время Собора<sup>20</sup>, где отмечено, каков был

---

Через тридцать лет Капитани перечитал свою рецензию, завершавшуюся суждением довольно строгим («Нечего жаловаться на историка: если эта цель была достигнута (а он её во многих случаях достигает), то всё то прочее было делом второстепенным. А главная цель, по Конгару, состояла в том, чтобы “успешно наметить направление необходимых уточнений”»: с. 883). Так вот, спустя тридцать лет Капитани напишет: «Принесём дань великой благодарности и восхищения за всё то богатство материала по исторической проблематике, которое собрал для нас эkkлезиолог Конгар в течение всей своей жизни исследователя»: CAPITANI O. “Congar et l’ecclésiologie du haut moyen âge. Quelques réflexions” (“Конгар и эkkлезиология Раннего Средневековья. Некоторые соображения”, франц.), в книге : VAUCHEZ A. *Cardinal Yves Congar 1904–1995* («Кардинал Ив Конгар, 1904–1995 гг.», франц.), Paris, Cerf, 1999, с. 41–49.

<sup>20</sup> CONGAR Y. *Mon Journal du Concile* («Мой дневник Собора», франц.), т. I–II, Paris, Cerf, 2002.

его личный вклад в создание восьми обнародованных документов<sup>21</sup>.

Об осуществлении своего экуменического призвания Конгар пишет:

«Очень рано мне открылось, что экуменизм — это не специализация, что он предполагает обращение и реформу, расширяющуюся на жизнь всех церковных общин. Ещё мне стало ясно, что экуменическая работа проводится каждым у себя дома, со своими» (*Pa* 90).

---

<sup>21</sup> Там же т. II, с. 511: «Конституция о Церкви *Lumen Gentium*: первая редакция многих пунктов главы I и пунктов 9, 13, 16, 17, главы II, плюс несколько отдельных пассажей. Конституция *De Revelatione* (“О Божественном Откровении”, *Dei Verbum*): принимал участие в работе над главой II, и первая редакция пункта 21 принадлежит мне. Принимал участие в работе над декретом *De oecumenismo* (об экуменизме, *Unitatis Redintegratio*): вступление и заключение — большей частью мои. Работал над «Декларацией о нехристианских религиях» (*Nostra aetate*): введение и заключение — большей частью мои. Принимал участие в работе над I и IV главами «Схемы XIII». Первая глава декрета *De Missionibus* (о миссионерской деятельности Церкви, *Ad gentes*) — моя от начала до конца, с некоторыми заимствованиями из Ратцингера в пункте 8. Участвовал в составлении всего текста декларации *De libertate religiosa* (о религиозной свободе, *Dignitatis humanae*): в частности, моей рукою написаны теологическая часть и вступление. Декрет *De presbyteris* (о служении и жизни пресвитеров, *Presbyterorum ordinis*) — на три четверти в редакции Лекюйе—Онклина—Конгара. Переработал вступление, пункты 2 и 3, составил первую редакцию пунктов 4–6, 12–14, а также заключение, второй абзац которого написан мною. Так что всё, что читалось этим утром, в очень большой степени было моим. *Servi inutiles sumus* («Мы — рабы негодные», *лат.*; ср. Мф 18: 32, 25: 26; Лк 19: 22).

Сегодня это прозрение лежит в основе методологии экуменизма и разделяется почти всеми, какое бы сопротивлением оно прежде ни вызывало. И этим мы обязаны, главным образом, Конгару, чей жизненный путь и становление католического экуменизма совершенно нераздельны. Нам бы хотелось припомнить события его жизни с точки зрения преимущественно методологической, ибо в этом отношении экуменизм находится на новом этапе. Мы увидим, сколь способствовал его наступлению Конгар, даже если он руководствовался только интуицией.

## II. Этапы экуменической деятельности

*Этап первый: «Разобщённые христиане» (1937)*

*Открытие других и осознанное возникновение католического экуменизма*

Книга «Разобщённые христиане» носит подзаголовок: «Принципы католического экуменизма». Труд, намечающий такую программу, не имел прецедентов. До сих пор существовали лишь отдельные статьи (как по-французски, так по-немецки), написанные с явной симпатией к некатолическими (*dissidentes*) Церквам, и можно было назвать всего два католических (и тот, и другой франкоязычные) журнала, посвящённых экуменизму: *Irénikon*, журнал бельгийских бенедиктинцев, а также «Россия и христианский мир» (*Russie et chrétienté*), издававшийся французскими доминиканцами из «Истины» (*Istina*). Значит, перед нами труд, в полном смысле слова первоходческий.

Стараясь вскрыть причины разделения Церквей в развитии их вероучений, Конгар не сводит их к сугубо

догматическим. Он отмечает, что упорство сторон привело к тому, что каждая из них стала понимать сам факт разделения однобоко. Ныне же, согласно Конгару, главный фактор расхождения состоит в желании защитить подлинные ценности, во имя которых христиане однажды разделились. Первую главу он заключает замечательной по силе мыслью: «Проблема воссоединения <...> состоит в том, чтобы заново собрать разрозненные христианские ценности в зримой *Catholica*<sup>22</sup>» (букв. «кафоличности», т. е. «вселенскости». — *Пер.*). Под непосредственным влиянием этой идеи декрет II Ватиканского Собора об экуменизме будет назван *Unitatis Redintegratio*, что сам Конгар переводит как «восстановление в единстве» (*ChD* 333).

Рассмотрев разделение сначала с богословской точки зрения, Конгар предлагает свою теологию единства и кафоличности и последовательно сопоставляет с ней некоторые учения: Стокгольмское движение *Life and Work* («Жизнь и Труд», *англ.*), определяемое как либеральное, англокатолицизм, а также православную эkkлезиологию в её славянофильском варианте. Такой план даёт ему возможность познакомить своих слушателей, а в дальнейшем — и читателей с этими христианскими мирами, открывшимися ему самому, и внушить симпатию к ним. Затем можно приступить к изложению принципов католического экуменизма. Оставляя в стороне принцип отдельных обращений, не решающих вопрос, а, напротив, обходящих его стороной, Конгар желает прояснить статус некатолических Церквей как таковых и их отношение — опять—таки как таковых — к истинной Церкви.

Не пройдёт даром та сила, с которой он утверждает смысл христианского Крещения: «Всякое настоящее

---

<sup>22</sup> CONGAR Y. *Chrétien désunis* («Разобшённые христиане», *франц.*), Paris, Cerf, 1937, с. 56 (в дальнейшем — *ChD*).

крещение само по себе приобщает к истинной Церкви» (*ChD* 285). Именно на этом принципе будет основываться экуменизм II Ватиканского Собора. Что же до Восточных Церквей, то Конгар считает их подлинными поместными Церквами (см. *ChD* 304) и уверяет: «если удастся найти общий язык, вполне правомерно будет говорить [в их отношении] о воссоединении Церквей» (см. *ChD* 307). О статусе протестантских Церквей он высказывается скорее неопределённо<sup>23</sup>, однако признаёт (что для той эпохи было слишком смело), что христиане спасаются «не вопреки своему вероисповеданию, но в рамках своего вероисповедания и благодаря ему» (см. *ChD* 306), но для этих христианских общин речь может идти «почти исключительно о союзе с Церковью» (см. *ChD* 306).

Работа завершается изложением программы католического экуменизма, осуществлению которой автор посвятит всю свою жизнь. В плане человеческих взаимоотношениях нужно, пользуясь достоверными источниками сведений друг о друге, бороться с предрассудками<sup>24</sup>, всячески укрепляя дружбу. В плане богословском нас должно сблизить возвращение к первоначалам. Что же касается главной цели — единства, то его следует определить как всеобщее воссоединение в кафоличестве, которое

---

<sup>23</sup> А подчас и несколько жёстко, как писал, не обинюясь, его друг Лялин в журнале *Irénikon* 15 (1938) 280: «Верный духу своей традиции, о. Конгар <...> судит, исходя из принципов <...> дедуктивного жанра: некоторые богооткровенные истины, первоначала богословской науки, изложены им почти исчерпывающе, очень мило с точки зрения логики и весьма по-западному, если не сказать — по-французски».

<sup>24</sup> Он говорит о «невероятном нагромождении предрассудков, злобы и заблуждений» (*ChD* 56–57).

нельзя смешивать с католицизмом как таковым<sup>25</sup>. Впрочем, его не добиться без реформ в лоне самой Католической Церкви (эту мысль Конгар будет развивать в одном из своих главных трудов). «Так это, по меньшей мере, реформа Церкви? — спрашивает он. — Согласен, но что же в этом страшного? Церковь и есть постоянная самореформа»<sup>26</sup>.

Подведём итоги. В книге «Разобщённые христиане» Конгар заложил прочные основы католического экуменизма. В плане познания других людей он, опираясь на свой личный опыт, сумел отстоять необходимость снести высокую стену непонимания и предрассудков, разделяющую христиан. В плане теологическом он отвергает и *reductio Graecorum*<sup>i</sup>, и «отречение» протестантов (ср. *ChD* 299), а в основу экуменического диалога кладёт единое крещение. Конгар высказал мысль о том, что мы упорствуем в своих расхождениях, движимые страхом утратить самые дорогие для нас ценности. А значит, нам следует возрастать в кафоличности, дабы, объединившись, прийти к *Unitatis Redintegratio* («возобновлению единства»), как назовёт это II Ватиканский Собор 25 лет спустя. Согласно Конгару, экуменическую работу нельзя

---

<sup>25</sup> *ChD* 338–339: «единение невозможно, пока наша Церковь будет выступать в качестве особой конфессии, или “–изма”, столь же особого и исключительного, как и прочие “–измы”».

<sup>26</sup> *ChD* 339. Эта формулировка слово в слово повторится в декрете об экуменизме (*Unitatis Redintegratio*, 6): «perennis reformatio qua indiget» («непрестанное преобразование, в котором она нуждается», *лат.*). Со времени II Ватиканского Собора эта формулировка была процитирована один-единственный раз — в энциклике Иоанна Павла II *Ut Unum Sint*: в пункте 16 (*perennis reformatio*, «непрестанное преобразование», *лат.*) и в пункте 17 (*continua renovatio*, «постоянное обновление», *лат.*).

понимать как особый род деятельности по налаживанию отношений с другими христианами: она должна стать одной из неотъемлемых сторон жизни Церкви, ибо для единства требуется глобальная церковная реформа.

Время становления и открытий для Конгара минует, и ему придётся запастись долготерпением. В течение второго периода своей жизни он, лишённый контакта с другими то силою обстоятельств, то властью Церкви, и пребывая вдалеке от неё самой, будет работать в интуитивно угаданном им направлении: наводить порядок в собственном доме, углубляя и обновляя католическую экклезиологию. И в этом будет заключаться его личный и неоценимый вклад в дело экуменизма.

*Этап второй: годы долготерпения и творчества,  
подготовка Католической Церкви  
к приятию экуменизма (1939–1960)*

*Основополагающее прозрение: экуменизм —  
не специализация, а одна из сторон  
всей церковной жизни в целом*

Книга «Разобщённые христиане» оказала большое влияние как в Католической Церкви, так и за её пределами. Это утвердило Конгара в решении продолжить работу над *Unam Sanctam*, сборником экклезиологических исследований, первым томом которого стали «Разобщённые христиане». Тем самым он намеревался послужить делу экуменизма, введя «в оборот идей некоторые экклезиологические темы и ценности, глубоко укоренённые в Предании, <...> более или менее забытые, дабы, насколько это возможно, восстановить целостность католического наследия путём возвращения к истокам, чтобы питать ими живую мысль» (Pa 46).

Его намерение ясно и понятно:

«Я крайне остро чувствовал единую природу того великого обновления, в котором нуждался экуменизм, включая разнообразные экклезиологические, пастырские, библейские и литургические движения. Очень рано мне открылось, что экуменизм <...> предполагает реформаторское <...> движение, распространяющееся на жизнь всех церковных общин» (Pa 41).

*Труды во благо Католической  
Церкви во времена долготерпения и подозрений*

В 1939 г., через 18 месяцев после появления «Разобшённых христиан», глава доминиканцев пригласил к себе о. Конгара, чтобы уведомить его о «весьма серьёзных осложнениях», которые вызвала его книга в Римской Курии, и без того возмущённой публикацией книги Адама Мёлера «Единство в Церкви», вошедшей в новую серию *Unam Sanctam* в качестве второго тома. В том же 1939 г. для Конгара начались испытания войны и плена, затянувшиеся на шесть долгих лет.

По возвращении, в 1946 г., он знал, что всё ещё остаётся под подозрением. «С начала 1947 до конца 1956, — пишет он, — шёл непрерывный поток доносов, предупреждений, ограничительных или дискриминационных мер и высказываний, дышащих подозрением» (Pa 65).

В подробности вдаваться ни к чему. Укажем лишь, что в 1954 г. власти без очевидного основания вменили ему в вину участие в движении священников-рабочих. Он был лишён кафедры, выслан в Иорданию, что, по тем временам, было очень далеко (Библейская школа находилась в восточном Иерусалиме), затем в Кембридж и, наконец, в Страсбург, где его взял под своё покровительство епископ Вебер, экзегет-сульпицианец. Это было время не просто долготерпения, но и испытаний.



Лишившись возможности деятельно участвовать в экуменической работе, Конгар сосредоточился на том, чтобы подготовить к ней свою Церковь, в частности — посредством ряда публикаций, имевших огромное значение.

### *Истинная и ложная реформа в Церкви*

Лето Господне 1950 было не самым благоприятным для сближения разобщённых христиан. В начале года вышла инструкция под названием *Ecclesia Catholica*, ограничивавшая участие католиков в экуменическом движении<sup>27</sup>. Лично для Конгара эта мера ужесточилась после того, как в августе вышла в свет энциклика *Humani Generis*, осуждавшая французское «новое богословие», и прежде всего то, которое развивалось в Сольшуаре и Фурвьере. В энциклике использовались выражения, заимствованные из *Syllabus*'а Папы Пия IX (1864): идеализм, имманентизм, прагматизм, экзистенциализм, историцизм<sup>28</sup>. Среди них было также слово «иренизм», метившее прямо в Конгара в связи с его книгой «Разобщённые христиане». В ноябре того же года Пий XII впервые решил воспользоваться привилегией безошибочности Папы, признанной за ним I Ватиканским Собором, и провозгласил догмат о Взятии Пресвятой Богородицы в небесную славу, или об Успении Богородицы.

<sup>27</sup> Инструкция *Ecclesia Catholica*, AAS 42 (1950) 142–147; Doc. Cath. 1064 (47, 1950) 329–337.

<sup>28</sup> *Humani Generis*, Acta Apostolicae Sedis 42 (1950) 561–578; Doc. Cath. 1077 (47, 1950) 1153–1168.

Несмотря на всё это, Конгар нашёл в себе смелость, граничившую с безрассудством, чтобы опубликовать работу «Истинная и ложная реформа в Церкви»<sup>29</sup>. Мысль, тон и стиль предисловия этой книги поражают евангельскими благородством и истиной. Вот характерная фраза оттуда:

«Эта католическая самокритика чистосердечна <...>, она проистекает отнюдь не из отсутствия доверия и любви к Церкви, но, напротив, из глубокой приверженности <к ней> и из желания уповать на неё, вопреки некоторым разочарованиям, которые особенно остро переживают те, кто любит и многого ждёт именно от Церкви<sup>30</sup>».

Со всей возможной для историка ответственностью решимся заявить, что это сочинение в известной мере сделало возможным само проведение II Ватиканского Собора. Здесь уместно припомнить некоторые забавные случаи: например, то, что в библиотеке Анджело Ронкалли (будущего Папы Иоанна XXIII), тогдашнего нунция в Париже, была эта книга, вся испещрённая пометками<sup>31</sup>. Упомянем также, что архиепископ Монтини, заместитель Статс-секретаря и будущий Папа Павел VI, лично просил о. Конгара подарить ему экземпляр книги, уже раскупленной и запрещённой к переизданию<sup>32</sup>. Но, даже

---

<sup>29</sup> CONGAR Y. *Vraie et fausse réforme dans l'Église*, Paris, Cerf, 1950, 2-е изд., 1968.

<sup>30</sup> Там же (1950), Вступление, с. 40.

<sup>31</sup> Конгар сам сообщает, что тогдашний папский нунций в Париже прочёл его книгу с карандашом в руке. См.: *Vraie et fausse réforme* («Истинная и ложная реформа...», *франц.*), с. 8, прим. 2.

<sup>32</sup> Так как у Конгара оставался только его личный экземпляр, он попросил молодого преподавателя литургики в Сольшуаре (а впоследствии — в Католическом Институте), о. П.—М. Ги, уступить

если предположить, что между этой книгой и созывом (а затем и продлением) II Ватиканского Собора в действительности не могло быть никакой связи, факт остаётся фактом: книга вновь ввела в употребление и реабилитировала понятие и саму возможность «реформы», что было под запретом начиная с XVI в. Вполне очевидно, что это — немалый вклад в жизнь Католической Церкви, в реформы II Ватиканского Собора и в дело экуменизма как такового.

*1952: «Христос, Дева Мария и Церковь»,  
или возвращение к христоцентризму*

Эта книга вышла в свет через 18 месяцев после определения догмата о Взятии Богородицы во славу небесную, — догмата, который, как известно, заморозил нарождавшиеся экуменические отношения. Как только Папа придал этому верованию статус догмата, православные, исповедующие ту же веру под названием «Успение Богородицы», высказали (особенно в лице некоторых профессоров богословия) свои сомнения по этому поводу, так что трещина, разделяющая две Церкви, только усугубилась<sup>33</sup>. Французские и немецкие протестанты, а также англикане, оказались почти единодушны в том, что сближению христиан сознательно чинятся препятствия. На их взгляд, новый догмат был лишён всякого

---

подаренный ему прежде экземпляр с посвящением (личное свидетельство!).

<sup>33</sup> См. статью Дома о. Дюмона «Догмат о Взятии во славу небесную и греческое православие» в журнале *Irénikon* 24(1951) 81–90, где отмечается, что, по мнению профессора Кармириса (Афины), этот догмат «лишь усугубил трещину, разделяющую Церкви, и сделал воссоединение невозможным» (р. 90).

библейского, исторического и богословского основания<sup>34</sup>.

В этом сочинении — которое, безусловно, в первую очередь следует отнести к систематическому богословию — Конгар настойчиво подчёркивает, что «убеждение католиков в благодати Девы Марии укрепляет апостольскую веру, ясно провозглашённую в Халкидоне», но указывает также на монофизитские тенденции в католической мариологии — например, у К. Адама и паллотинца Х. М. Кёстера (S. A. C.)<sup>35</sup>. На его взгляд, эти тенденции просачиваются даже в писательское творчество: например, католика Грэма Грина. Оттуда он приводит следующее рассуждение, написанное на другой день после провозглашения догмата: «Воскресение Христово можно рассматривать как воскресение некоего Бога, но Воскресение Марии предвещает воскресение каждого из нас». Вот вам скверный монофизитский роман, комментирует Конгар!<sup>36</sup> Он прямо заявляет об опасностях, скрытых в представлении о Богородице-Посреднице: ведь при этом предполагается некий слишком божественный Христос, выступающий в роли чересчур строгого Судии, тогда как Марии остаётся быть только милосердной.

Книга Конгара оказалась решающей в то время, когда появилась обширная литература о Богородице, обладающая не самым высоким богословским качеством, а также

---

<sup>34</sup> DOM TH. S(TROTSMANN). «Chronique religieuse» («Религиозная хроника», франц.), в журн. *Irénikon* 23 (1950) 422–427.

<sup>35</sup> ADAM K. *Christus unser Bruder* («Христос, брат наш», нем.), Regensburg, 1947, с. 54; KÖSTER H. M. (S. A. C.). *Unus mediator. Gedanken zur marianischen Frage* («Единый Посредник. Мысли по мариологическому вопросу», нем.), Limburg, 1950, с. 150, 155, 152.

<sup>36</sup> CONGAR Y. *Le Christ, Marie et l'Église* («Христос, Дева Мария и Церковь», франц.), Paris, DDB, 1952, с. 82.

некая мариология, ставшая почти самостоятельной дисциплиной. Книга заключается решительным выводом: «Не может быть такой теологии, порождённой христианским пылом, которую нельзя бы было оправдать обычной теологией, безраздельно руководствующейся объективными данными Откровения»<sup>37</sup>. Теологическое решение, принятое тогда Конгаром, впоследствии будет выражено в высказываниях о Деве Марии, вошедших в восьмую (и последнюю) главу соборной конституции *Lumen Gentium*. Добиться этого было не так-то легко. Именно о Богородице больше всего говорили на Соборе епископы, и их выступления на эту тему количественно превосходят высказывания о собственном служении, отошедшие на второе место. Окончательное решение было принято лишь незначительным большинством голосов. Несомненно, новое направление, взятое Конгаром в 1952 г., сыграло здесь гораздо бóльшую роль, чем его личное участие в работе подкомиссии по вопросу о посредничестве Богородицы в составе Главной богословской комиссии Собора<sup>38</sup>.

*1953: «Вехи на пути к теологии мирян»  
(Jalons pour une théologie du laïc)*

Хотя по влиянию своему книга «Вехи...» несопоставима с «Истинной и ложной реформой в Церкви», она всё же внесла существенный вклад в дело, предпринятое Конгаром, ибо стремилась к такому «католическому воссоединению», которое позволило бы нашей Церкви стать открытой для экуменизма. В те годы богословский и практический статус мирян в католичестве представлял

---

<sup>37</sup> Там же, с. 93.

<sup>38</sup> CONGAR Y. *Mon Journal du Concile* («Мой дневник Собора», франц.; цит. выше, прим. 20, т. II, с. 90–94).

собою одно из главных препятствий сближению с реформированными Церквами.

С XVI в. этот вопроса упирался в тему всеобщего священства верных. У протестантов священство было достоянием всех верных, тогда как у католиков оно отводилось только священникам. За полвека до выхода в свет книги Конгара это положение вещей было выражено столь карикатурно, что стало прямо-таки притчей во языцех. Речь идёт о «Словаре Церкви, или Энциклопедии католической теологии» (*Kirchenlexikon oder Enzyklopädie der katholischen Theologie*). В статье «Миряне» (*Laien*) мы читаем: «*s(ie)he Clerus*» («см. ст. “Клир”»). А в статье *Clerus* («Клир») читаем:

«Вряд ли можно всерьёз полагать, будто существует священство мирян. Желание утвердить его на основании 1 Петр 2: 5, 9 есть признак полного отсутствия вкуса и экзегетического заблуждения. Ясно, что здесь лишь в несобственном смысле говорится о священстве верующих, которое может быть в лучшем случае вторичным, предполагая существование священства подлинного, действительного<sup>39</sup>».

Конгар ясно предчувствовал необходимость пересмотра всех этих пунктов. «Вехи» как раз и предлагают такой пересмотр, в соответствии с указаниями Предания возвращая мирянам их роль в священническом служении Церкви, в царственном служении (в управлении) и в пророческом служении (в преподавании). Таким образом, в интересах католической экклезиологии было принято кальвинистское учение о *tria munera* («трёх служениях»,

---

<sup>39</sup> *Kirchenlexikon oder Enzyklopädie der katholischen Theologie* («Словарь Церкви, или Энциклопедия католической теологии», нем.), Freiburg i. Br. 1891, Bd. VII 1323 и 1884, Bd. III 546.

лат.)<sup>40</sup>, которое впоследствии будет одобрено в соборной конституции *Lumen Gentium*, а затем и в Кодексе канонического права 1983 г.

Однако Конгар, будучи скорее историком, чем систематизатором, предложил сложную и едва ли удовлетворительную формулировку сущности двух типов священства и надолго остался заложником собственной идеи, на что указывает противоречие в заглавии, предпосланном им одной из его книг в 1962 г.: «Священство и миряне перед лицом их задач по евангелизации и просвещению»<sup>41</sup>. Может быть, именно эта ограниченность привела к полуюдаче соборного декрета о служении и жизни священников *Presbyterorum Ordinis*, в составлении которого Конгар принимал самое деятельное участие<sup>42</sup>. В замечательном тексте от 1971 г., озаглавленном «*Mon cheminement dans la théologie du laïc et des ministères*» («Как я продвигался вперёд в теологии мирян и служений», франц.) и служащем предисловием к книге «Служения

---

<sup>40</sup> Действительно, в главах 4, 5 и 6 речь идёт последовательно о священническом, царственном и пророческом служении мирян.

<sup>41</sup> *Sacerdoce et laïc et devant leurs tâches d'évangélisation et de civilisation*. Paris, Cerf, 1962.

<sup>42</sup> См. Ра 90: «На три четверти в редакции Лекюйе—Онклина—Конгара». И ещё: «Работа была выполнена в основном Лекюйе, Онклином и мною», в книге: CONGAR Y. *Mon Journal du concile* («Мой дневник Собора», франц.; цит. выше, прим. 20), ò. II, ñ. 505. Чтобы вернее оценить этот документ, см.: CORDES P. J. *Sendung zum Dienst. Exegetisch-historische und systematische Studie zum Konzilsdekret «Vom Dienst und Leben der Priester»* («Отправление на службу. Экзегетическо-историческое и систематическое исследование соборного декрета “О служении и жизни священников”», нем.), coll. Frankfurter Theol. Studien, Frankfurt a. M., Verlag Joseph Knecht, 1972.

и церковное общение»<sup>43</sup>, в которой данный вопрос рассматривается куда более удовлетворительно, Конгар сам признаёт, что далеко не сразу открыл для себя более уравновешенную теологию священнослужения<sup>44</sup>. Этим открытием он во многом обязан тому обстоятельству, что постепенно в его богословии всё большее место занимала пневматология, расцвет которой пришёлся на семидесятые годы XX века<sup>45</sup>.

Ещё одно значительное расхождение между католицизмом и протестантизмом заключается в вопросе

---

<sup>43</sup> CONGAR Y. *Ministères et communion ecclésiale* («Служения и церковное общение», *франц.*), Paris, Cerf, 1971, с. 9–30.

<sup>44</sup> Однако с 1951 года он уже чувствовал, насколько значимо понятие «служение»: см. «Un essai théologique sur le sacerdoce catholique. La thèse de l'abbé Long-Hasselmanns. Texte et remarques critiques» («Богословское эссе о католическом священстве. Диссертация аббата Лон-Ассельмана. Текст и критические замечания», *франц.*) в *Revue des Sciences religieuses* 25 (1951) 187–199, 238–304.

<sup>45</sup> О собственной эволюции Конгар размышлял так: «Отрицательная сторона моего подхода [...] состояла в том, что я определял служение священника, исходя из самого служения, т. е. продолжал линию схоластики XII–XIII веков (полная аналогия наделению властью) <...> Это оказалось несостоятельным <...> как ввиду пневматологической необходимости, так и ввиду нового открытия харизм и многообразия служений, посредством которых Бог созидает Свою Церковь», в книге: CONGAR Y. *Ministères et communion ecclésiale* («Служения и церковное общение», *франц.*; цит. выше, прим. 43), с. 15–16. Таким образом, он признаёт «недостаточность понимания служения как “инструментальной причины, созидающей Церковь”» (там же с. 34), которое прежде утверждал. Эту значительную эволюцию отмечали те, кто интересовался Конгаром как систематиком. См., напр., FAMERÉE J. *L'ecclésiologie d'Yves Congar avant Vatican II. Histoire et Église. Analyse et reprise critique* («Экклезиология Ива Конгара до II Ватиканского



о статусе мирян. Согласно недвусмысленному изречению Меланхтона (1497–1560) в «Апологии Аугсбургского исповедания» (1531), «non est transferendum ad pontifices, quod dicitur de ecclesia» («то, что говорится о Церкви, не следует переносить на священников», лат.)<sup>46</sup>. Иначе говоря, иерархия и Папа не могут исключительным образом присваивать себе то, что в Евангелии сказано обо всех христианах: ни в какой области церковной жизни они не должны притязать на неподотчётную (ἀνυπεύθυνος, греч.) власть<sup>47</sup>. Интуитивно Конгар ощущал эту проблему, как показывают его работы о «Quod omnes tangit»<sup>48</sup> (лат. «Что касается всех...»), об основополагающей соборности Церкви<sup>49</sup>,

---

Собора. История и Церковь. Анализ и критическое возобновление», франц.), Leuven, Univ. Press / Peeters; 1992, с. 440; VAN VLIET С. Т. М. *Communio sacramentalis. Das Kirchenverständnis von Yves Congar* («Общение в таинствах. Понимание Церкви у Ива Конгара», лат., нем.), Mainz, Grünewald, 1994, с. 229 s.; и более новые : GROPPE Е. Т. *Yves Congar's Theology of the Holy Spirit* («Богословие Святого Духа у Ива Конгара», англ.), Oxford, Oxford Univ. Press, 2004, с. 139–146.

<sup>46</sup> *Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche* («Вероисповедные тексты евангелически-лютеранской Церкви», нем., BSLK) 239–240.

<sup>47</sup> С точки зрения канона это остаётся в силе и после II Ватиканского Собора: епископы, конечно, подотчётны Папе, но больше никому.

<sup>48</sup> CONGAR Y. «Quod omnes tangit, ab omnibus tractari et approbari debet» («Что касается всех, то должно рассматриваться и утверждаться всеми», лат.: принцип римского, а впоследствии и канонического права. — А. К.) в *Revue historique de droit français et étranger* 36 (1958) 210–259.

<sup>49</sup> CONGAR Y. «Remarques sur le concile comme assemblée et sur la conciliarité fondamentale de l'Église» («Замечания о Соборе как собрании и об основополагающей соборности Церкви», франц.) в книге: *Le concile au jour le jour. Deuxième session* («Собор изо дня в день. Сессия вторая», франц.), Paris, Cerf, 1964, с. 9–39.

о рецепции<sup>50</sup>, но как таковую никогда её в печати не обсуждал. Он не цитирует изречение Меланхтона даже в «Вехах» — и это при том количестве постраничных примечаний, которое обычно у него бывает.

И всё же при чтении «Дневника Собора» явно чувствуется неприязнь Конгара к этому привычному пониманию единовластия и полновластия Римского Понтифика, как бы возвышающего последнего над Церковью<sup>51</sup>.

«Вехи...» были великой книгой, изменившей образ мирянина, устоявшийся в католической теологии. После этого стали возможны передовые взгляды II Ватиканского Собора, а именно: принятие схемы *tria munera* («трёх служений», *лат.*), признание общего крещения, а также ведущей роли Народа Божьего и его призвания — вот три темы, имеющие непосредственную экуменическую ценность и определяющие учение Собора. Весьма парадоксально следующее: хотя Конгара настоятельно просили заняться редакцией конституции о Церкви в современном мире (*Gaudium et Spes*), к разработке декрета об апостольском служении мирян (*Apostolicam actuositatem*) его не привлекали вовсе<sup>52</sup>.

---

<sup>50</sup> CONGAR Y. «La réception comme réalité ecclésiologique» («Рецепция как экклезиологическая реальность», *франц.*), в: *Revue des sciences philosophiques et théologiques* 56 (1972) 369–403.

<sup>51</sup> См. CONGAR Y. *Mon Journal du Concile* («Мой дневник Собора», *франц.*; цит. выше, прим. 20), т. II, с. 356, где он даёт волю своему раздражению: «Затруднения римских католиков сводятся целиком и исключительно к одному-единственному пункту (они просто одержимые!): дать как можно меньше (или даже не дать вообще ничего) ни епископам, ни Церкви!!! Чтобы был только Папа, единственный принцип, единственный источник: Папа».

<sup>52</sup> См. там же, с. 567–568.

*1960–1963: «Предание и предания»<sup>53</sup>*

В отличие от предшествующих трудов Конгара, двухтомное исследование, посвящённое Преданию, уже нельзя считать трудом первопроходца. Оно увидело свет одновременно со многими другими ценными работами<sup>54</sup>, незадолго до того, как этот вопрос был разрешён: сначала — конституцией о Божественном Откровении (*Dei Verbum*), которая отказывается от учения *partim/partim*<sup>ii</sup>, а потом — на собрании «Вера и Конституция» (*Foi et Constitution*) в Монреале в 1963 г. Мы упоминаем эту книгу только ради того, чтобы привести ещё один пример исключительной прозорливости, присущей Конгару как «теологическому лозоходцу».

*Заключение*

Обладая призванием и несомненной харизмой, о. Конгар начал своё служение экуменизму с того, что научился по-братски привечать других, уважать их историю, их верования и христианские ценности. Когда путь непосредственного общения был ему заказан, он понял, что экуменизм является важной составной частью его богословских трудов в лоне собственной Церкви, и это осознание было исключительно плодотворным. Церковь надлежало реформировать путём возвращения к истокам. Она должна была вновь сосредоточиться на

---

<sup>53</sup> Том 1, *Essai historique* («Опыт исторический», франц.), вышел в 1960 г.; том 2, *Essai théologique* («Опыт богословский», франц.) — в 1963 (Paris, Fayard).

<sup>54</sup> Труды ван ден Эйнде, Гайзельмана, Тавбра, Хольштайна, Ленгсфельда, Боймера и Каспера появились именно в эти годы.

Христе и, в частности, удерживать верующих от крайностей мариологии. Необходимо было вернуть крещёным людям полноту их ответственности, а клирикам отвести подобающее им место в Церкви.

По неслыханной благодати, все эти направления открылись на Соборе, который стал вселенским не только потому, что намеревался быть таковым, не только канонически, но и в силу происшедшей на нём смены вероучительных ориентиров, вызвавшей изумление как в самой Церкви, так и вне её. Повторимся: это редчайший случай, когда личная судьба теолога предвосхищает ход жизни Церкви и столь сильно воздействует на неё.

Сам о. Конгар чувствовал себя «счастливчиком» (см. *Pa* 90). Теперь он мог бы почитать на лаврах. Однако он поступил иначе. На последнем этапе своей жизни он предсказал и развил новую герменевтику экуменического диалога — герменевтику дифференцированного согласия, характерную для нашего, XXI века.

*Третий этап: к герменевтике  
примирённого разнообразия<sup>iii</sup>,  
«Различия и общение» (1982)*

После II Ватиканского Собора о. Конгар не удовлетворился ролью комментатора<sup>55</sup>. Упорный труженик, он ещё во время проведения Собора издал высокоучёную

---

<sup>55</sup> В этой роли он выступил, готовя к изданию 11 томов комментариев, включённых в его собрание *Unam Sanctam*. В составлении шести из них он принимал участие непосредственно; кроме того, он написал предисловия, или обращения к читателю, к ещё двум томам.

книгу «Трактаты против донатистов»<sup>56</sup>. Далее Конгар продолжал в том же духе, выпустив «Экклезиологию Раннего Средневековья» (*L'ecclésiologie du haut moyen âge*, 1968) и «Церковь святого Августина в современную эпоху» (*L'Église de saint Augustin à l'époque moderne*, 1970). Однако он и не думал становиться кабинетным учёным, но продолжал трудиться на экуменическом поприще, которого, в сущности, никогда не покидал.

*1973: «Десять лет спустя»:<sup>57</sup> период растерянности*

В 69 лет Конгар по-прежнему хочет разделять духовный опыт обычных католиков, но чувствуется, что он пребывает в растерянности. Понятие секулярного экуменизма, ныне почти забытое, указывало в его глазах на отсутствие экуменизма богословского и институционального. Группы верующих, которые объединяются, полагая, что могут таким образом предвосхитить единство Церквей, создают, по его мнению, опасность новых разделений, предвидимых со стороны харизматической или «евангелической». В стремлении к совместному причащению (*intercommunion*) его страшит «протестантизация» Католической Церкви. Переживая кризис, он ищет сближения с Православной Церковью и вызывает к её католическому самоотождествлению. В это время будущее экуменизма кажется ему непредсказуемым, непредставимым, равно как и будущее Церкви. Но он вновь овладеет собою.

---

<sup>56</sup> CONGAR Y. *Les Traités antidonatistes*. Coll. Bibliothèque augustinienne 28, Paris, DDB, 1963.

<sup>57</sup> Так называется его дополнение к *Pa* в издании 1973 г. (с. 89–113).

*1979–1980: «Верую в Духа Святого»,  
пневматологическое углубление*

Шесть лет спустя Конгар составил трёхтомный труд по пневматологии: «Верую в Духа Святого»<sup>58</sup>. Целью этого труда было сближение с Православной Церковью и упрочение харизматического движения. Из последней фразы видно, что автор остаётся верен глубочайшему прозрению книги «Разобщённые христиане»: «Способствовать святому делу восстановления единства христиан: единства, которое предстаёт не единообразием, не некой разновидностью «империализма», а общением, происходящим посредством Того, Кто, разделяя самые разные Свои дарования, желает привести всех к Отцу — то есть посредством Христа».

Богословская интуиция остаётся прежней, но со времени «Разобщённых христиан» Конгаром пройден огромный путь в области методологии, как явствует из его последнего крупного труда, опубликованного, когда автору было 78 лет.

*1982: «Различия и общение», очерк герменевтики  
примирённого разнообразия*

Как известно, систематизатором Конгар не был. Его философское образование не приучило его к междисциплинарным подходам (историю он изучал самостоятельно). Оно не привило ему вкуса к эпистемологическим размышлениям. Но тем удивительнее, что в конце жизненного пути страсть к единству привела его к герменевтическим раздумьям об экуменизме.

<sup>58</sup> CONGAR Y. *Je crois en l'Esprit Saint*, Paris, Cerf, т. I и II (1979), т. III (1980).

Следуя своему излюбленному методу обращения к истории вероучений и опираясь при этом на свои огромные культурные познания, Конгар сумел показать, что католическое единство всегда было единством в разнообразии, даже если в последнее время об этом забыли. Свидетельство тому — Новый Завет. Так обстояло дело и в древней Церкви: задумаемся хотя бы о расхождениях в определении даты Пасхи или о чрезмерно идеализированном понятии неразделённой Церкви. Единство веры всегда допускало разнообразие формулировок, так что «плюрализм» (излюбленный термин Конгара применительно к этим материям) представлялся ему ценностью, внутренне присущей христианскому единству.

Сначала он, прибегнув к методу выборочного опроса, показывает, как две системы взглядов, по видимости друг с другом несовместимые, сосуществовали в общении христиан Востока и Запада. Например, в вопросах о таинствах: там, где греки говорят об «акривии» и «икономии», латиняне прибегают к понятиям «законности» (*liceitas, лат.*) и «действительности» (*validitas, лат.*)<sup>iv</sup>. И это только один из рассмотренных им примеров. Историческое исследование укрепляет убеждение автора в том, что католичеству присуще разнообразие, и тем самым склоняет к герменевтике «примирённого разнообразия».

Всё существенное у Востока и Запада тождественно и вместе с тем различно. Именно тождественное-то и различно. Различия, которые нужно признавать и уважать, суть различия внутри глубинного тождества. Как с одной, так с другой стороны предстоит ещё многое сделать, дабы это тождество стало действительным, воплощённым в жизнь и ведущим к восстановлению полноты общения (*Pa* 108, дек. 1973).

В вопросах догматических Конгар прибегает к той же самой герменевтике. В качестве примера он берёт вопрос о *Filioque*:

«Изучение вопроса об исхождении Святого Духа <...> приводит к признанию существования двух несовместимых друг с другом представлений об этой тайне, каждое из которых является последовательным и целостным. Это тот самый случай, когда уместно применить слова Бора: «Противоположность истинному утверждению — утверждение ложное, но противоположность глубокой истине также может быть глубокой истиной»<sup>59</sup>».

Далее Конгар переходит к разногласиям между западными христианами, вновь апеллируя к истории. По его мнению, «полностью признавать историческую обусловленность различий в жизни Церкви — не значит впасть в дурной либерализм: это условие постижения полноты истины и отсутствие предпосылок “догматизма”»<sup>60</sup>.

В таком умонастроении Конгар рассматривает прежде всего разногласия относительно «основополагающих пунктов» веры. Здесь он ещё больше опирается на различие между Преданием и преданиями, на «иерархию истин», удостоившуюся похвал II Ватиканского Собора; но, пожалуй, наибольшее значение он придаёт концепции

---

<sup>59</sup> CONGAR Y. *Diversités et communion* («Различия и общение», франц.), Paris, Cerf, 1982, с. 112. Что такое *Filioque* — догмат или всего лишь теологумен? Кажется, по этому пункту Конгар не высказался с достаточной ясностью: на с. 113 у него сказано, что это «больше чем теология. Как отметил о. Дежеф, обе концепции догматически состоятельны». По-видимому, это самая крайняя позиция, какую Конгар мог занять.

<sup>60</sup> Там же, с. 248.



«примирённого разнообразия», разработанной Хардингом Майером и принятой Всемирной лютеранской федерацией<sup>61</sup>. В своих «Осенних беседах» (*Entretiens d'automne*) Конгар даёт ей ещё более высокую оценку: «Это выражение, которому можно придать точный смысл, и я, по существу, готов согласиться с его содержанием»<sup>62</sup>.

Каждое выражение, встречающееся у Конгара в герменевтических рассуждениях, — плюрализм, основополагающие догматы, теологумен, ἁδιάφορον (безразличное, *греч.*), Предание и предания, повторное принятие догматов, иерархия истин, примирённое разнообразие, — заслуживало бы тщательного исследования именно того особого смысла, который вкладывался в него автором. У каждого из этих выражений — своё происхождение, свои особенности употребления и свои пределы. Чтобы от приблизительных или неосознанных употреблений границы этих понятий не расплылись, их следует уточнить и ясно определить. Сам Конгар не довёл это дело до конца. И всё же его интуиция опять дала ему возможность наметить новые категории экуменической герменевтики начала XXI в. Она куда изощрённее пропозиционального подхода к истинам веры, типичного для протестантских конфессий, а ещё более — для римского католического вероучения первой половины XX в., с которым Конгар болезненно столкнулся и который впоследствии особенно пронизательно проанализировал в своей работе о «теологии “Денцингера”» («*Denzinger-*

---

<sup>61</sup> Он даже целиком посвящает ей дополнение (см. там же, с. 227–232), заимствованное у Майера: см. MEYER H. «Versöhnte Verschiedenheit. Herkunft einer Formel» («Примирённое разногласие. Происхождение одной формулы», *нем.*), в: *Kerygma und Dogma* 49 (2003) 293–306.

<sup>62</sup> CONGAR Y. *Entretiens d'automne*, Paris, Cerf, 1987, с. 104.

*theologie*»)<sup>63</sup>. Истинной страстью Конгара было единство христиан, а богословская эпистемология занимала его гораздо меньше<sup>64</sup>. Разве не порадовало бы его дифференцированное соглашение по вопросу об оправдании, достигнутое Католической Церковью и Всемирной лютеранской федерацией в Аугсбурге 31 октября 1999 г.? А с какой радостью приветствовал бы он соглашение о взаимном евхаристическом гостеприимстве, заключённое между Католической Церковью и Сирийской Церковью Востока и утверждённое вопреки тому, что сирийский канон Писания несколько отличен от нашего, что налицо расхождения относительно числа таинств и что об установлении Евхаристии не упоминается в главной анафоре сирийцев — анафоре Адая и Мária?<sup>v</sup>

### III. Конгар и новая экуменическая герменевтика

Конгар любил повторять средневековую пословицу: «Мы всего лишь карлики, взобравшиеся на плечи великанов». Его гений привёл нас в неизведанную землю. Экуменизм не только не пребывает в кризисе, но за 30 последних лет даже продвинулся дальше, чем за четыре предыдущих века! Во всяком случае, в данный момент не приходится говорить о кризисе

---

<sup>63</sup> CONGAR Y. «Du bon usage de “Denzinger”» («Как с толком пользоваться “Денцингером”»), в : L’Ami du clergé 73 (1963) 321–329 ; перепечатано в: он же, *Situation et tâches présentes de la théologie* («Нынешнее положение и задачи теологии», *франц.*), Coll. Cogitatio Fidei 27, Paris, Cerf, 1967, с. 111–133.

<sup>64</sup> В его статье «Теология», напечатанной в *Dictionnaire de théologie catholique* («Словаре католической теологии», *франц.*), Paris, 1946, в 54 столбцах из 165 дисциплинарный устав рассматривается вполне схоластически.

ни на Западе, ни на Востоке.

Дифференцированное соглашение, подписанное в 1999 г. в Аугсбурге, покончило с ключевым для Реформации расхождением. Это стало крупнейшим достижением, ибо пункт об оправдании, согласно Лютеру, не только *articulus stantis vel cadentis ecclesiae* («тот пункт, на котором Церковь либо стоит, либо рушится», *лат.*), но и такой пункт, по которому выверяются все остальные. Это событие сулит христианскому единству большое будущее, показывая, что единство учения не означает единообразия. В нём говорится, что он «совместим с различиями» («Совместная декларация об оправдании», 1999, 14) и что те различия, которые «имеются в языке, богословских формах и особых акцентах в понимании Оправдания», включены в данное соглашение (там же, 40). В плане эпистемологическом признаётся тот факт, что формулировки, говорящие о вере, неотделимы от тех языков, на которых они выражены. Тем самым было преодолено искушение пропозиционалистской ортодоксии<sup>65</sup>.

Отныне общепризнано, что унитарная Церковь — враг Церкви единой<sup>66</sup>. Весьма отраднo отметить, что у Аугсбургского дифференцированного соглашения есть

---

<sup>65</sup> См. LEGRAND H. «Le consensus différencié sur la doctrine de la Justification (Augsbourg 1999). Quelques remarques sur la nouveauté d'une méthode» («Дифференцированное соглашение в вопросе учения об Оправдании (Аугсбург, 1999). Некоторые замечания о новизне одного метода», *франц.*), в: NRT (2002) 30–56.

<sup>66</sup> Эта формулировка лютеранина А. Домбуа была поддержана, напр., Й. Ратцингером: «Как это ни парадоксально, этому утверждению нельзя отказать в некоторой законности. Только там, где остаётся место для множественности харизм, может сохраниться единство Духа»: *Le nouveau peuple de Dieu* («Новый народ Божий», *франц.*), Paris, Aubier–Montaigne, 1971, с. 124.

аналог на Востоке, а именно: весьма впечатляющий пересмотр древних христологических положений после признания Папой Пием XII сугубо вербального характера монофизитства дохалкидонитов<sup>67</sup>. Там же, на Востоке, появилась историческая Баламандская декларация. Она, в сущности, положила конец вековому раздору вокруг униатства, о чём ясно сказано в пункте 14: «Католическая и Православная Церкви взаимно признают друг друга Церквами-сёстрами, равно ответственными за поддержание Церкви Божией в верности Божественному замыслу, особенно в том, что касается единства»<sup>68</sup>.

Правоту Конгара подтверждает противостояние Баламандской декларации в некоторых католических кругах: достаточно припомнить документ *Dominus Jesus* и секретное «Послание» Конгрегации вероучения, запрещающее рассматривать Православную Церковь как сестру Церкви Католической, а также споры по этому предмету между кардиналами Ратцингером и Каспером<sup>69</sup>. Наши внешние отношения руководствуются экуменизмом лишь весьма поверхностно, и вполне очевидно, что он превра-

---

<sup>67</sup> См. энциклику *Sempiternus Rex* (1951). О недавних христологических соглашениях с этими Церквами см. BOUWEN F. «Le consensus christologique entre l'Église catholique et les Églises orthodoxes orientales» («Христологическое соглашение между Католической Церковью и Восточными Православными Церквами», *франц.*), в: *Proche-Orient Chrétien* 43 (1993) 324–353, и он же, «Consensus contemporains en christologie» («Современные соглашения в христологии», *франц.*), там же, 49 (1999) 323–332.

<sup>68</sup> См. Doc. Cath. 2077 (90, 1993) 712.

<sup>69</sup> См. McDonnell K. «The Ratzinger / Kasper Debate: The Universal Church and Local Churches» («Спор между Ратцингером и Каспером: Вселенская Церковь и поместные Церкви», *англ.*), в: *Theological Studies* 63 (2002) 227–250.

тился в некую глубинную ставку<sup>70</sup>. Нужно не сетовать на подобные споры, а напротив, радоваться им — таков первый урок Конгара.

Второй урок, преподанный Конгаром: не жаловаться на то, что в католической Церкви не все регионы находятся на одинаковом экуменическом уровне. Неоднократно провозглашая, что Католическая Церковь окончательно и бесповоротно включена в экуменическое движение, Папа Иоанн Павел II обещает, что все католики пойдут путём, указанным в книге «Разобщённые христиане» и в соборном декрете *Unitatis Redintegratio*. Но едва ли разумно требовать от всех освоения новой герменевтики, предвосхищённой Конгаром. Не все вопросы возникают и одинаково быстро назревают под разными небесами.

Впрочем, желательно, чтобы университетское богословие ещё решительнее работало над развитием этой герменевтики сейчас, когда мы оставили логику пропозициональной истины, чтобы получить все преимущества, происходящие от принятия логики системной<sup>71</sup>. Находясь в живом соприкосновении с общекультурной

---

<sup>70</sup> См. также наш вклад в эту дискуссию: Legrand H. «Hat die Ekklesiologie von Schwesterkirchen, die das Dokument von Balamand unterstützt, „Bürgerrecht“ in der katholischen Kirche gefunden?» («Обрела ли экклезиология Церквей-сестёр, поддержавших Баламандский документ, „права гражданства“ в Католической Церкви?», нем.), в: *Ostkirchliche Studien* 52 (2003) 282–315.

<sup>71</sup> Интересно в этом отношении исследование: Striet M. «Denkformgenese und -analyse in der Überlieferungsgeschichte des Glaubens. Theologisch-hermeneutische Überlegungen zum Begriff des differenzierten Konsenses» («Генезис и анализ форм мышления в истории предания веры. Теологическо-герменевтические размышления о понятии дифференцированного соглашения», нем.), в: *Einheit aber wie? Zur Tragfähigkeit der ökumenischen Formels „differenzierten*

средой, теология испытывает необходимость обсудить «*linguistic turn*»<sup>vi</sup> и философию позднего Витгенштейна. Всё это может стать пищей для глубоких размышлений о природе и роли богословских учений и вовсе не будет способствовать нашему отдалению от Православной Церкви<sup>72</sup>, как может показаться на первый взгляд. Конечно, если бы эта тема была вынесена на повестку дня, то исполнилось бы заветное желание Конгара последнего периода — периода «Различий и общения». Плодотворной отправной точкой этого обсуждения могла бы стать книга Джорджа Линдбека о природе учений, вышедшая 20 лет назад и до сих пор не утратившая актуальности. Эта книга, несомненно, родилась из экуменического опыта автора<sup>73</sup>. Показывая ограниченность как традиционной пропозиционалистской ортодоксии, так и современного либерализма, он хочет объяснить, как и почему именно экуменисты выражают сегодня основополагающее согласие по тем вопросам, вокруг которых прежде велись жаркие споры, и при этом каждая сторона чувствует, что остаётся верна самой себе. Проблема заключается не в этом странном сочетании постоянства и перемены, единства и многообразия, но в том, насколько это доступно нашему пониманию. Такая постановка вопроса, должно быть, восхитила бы Конгара. Углубляя тем самым тему, мы останемся верны его гению и получим в руки более надёжный инструмент, дабы трудиться ради единства рассеянных детей Божиих — единства, которому наш сегодняшний юбиляр посвятил всю свою жизнь.

### *Резюме*

---

*Konsens*” («Единство — или как? О “грузоподъёмности” экуменической формулы “дифференцированного соглашения”», *нем.*), éd. H. Wagner, coll. *Quaestiones disputatae* 184, Freiburg, Herder, 2000, с. 59–80.

Кардиналу И. Конгару исполнилось бы в 2004 г. сто лет. Его совершенно особая судьба, его личный путь теолога и первопроходца экуменизма предвосхитили и определили путь Католической Церкви. В согласии со своими исходными прозрениями, выраженными в книге «Разобщённые христиане», в каждом из своих великих трудов («Истинная и ложная реформа в Церкви», «Христос, Дева Мария и Церковь», «Вехи на пути к теологии мирян», «Предание и предания»), в которых он предвосхитил идеи II Ватиканского Собора, ему удалось понять, что экуменизм — не специализация, а необходимая составляющая теологии и жизни Церкви. Даже не будучи вполне систематизатором, он до конца дней своих вносил свой вклад в создание нынешней экуменической герменевтики «примирённого разнообразия». Благодаря своей восприимчивости к истории Конгар на протяжении всей его жизни был «лозоходцем», открывателем забытых богатств Предания.

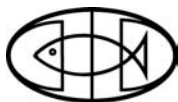
### *Примечания ред. перевода*

- <sup>i</sup> «Возвращение греков» (*лат.*): выражение, отсылающее ко II Лионскому Собору (1274), на котором представители византийского императора Михаила VIII приняли формулировку *Filioque* и признали первенство Папы Римского.
- <sup>ii</sup> Букв. «частью там, частью здесь» (*лат.*): учение, согласно которому Откровение явлено отчасти в Священном Писании, а отчасти — в Предании Церкви.
- <sup>iii</sup> «Примирённое разнообразие» (*versöhnte Verschiedenheit*, *нем.*). Выражение, введённое в теорию и практику экуменизма Хардингом Майером; см. его книгу: MEYER H. *Versöhnte Verschiedenheit*. F. am Main, 1998.
- <sup>iv</sup> Смысл оппозиции «акривия / икономия» (ἄκριβία / οἰκονομία,

греч.) с наглядностью притчи выражен, например, Ф. М. Достоевским в «Братьях Карамазовых»: старец Савватий воплощает собою «акривию» (строжайшее соблюдение Закона), а старец Зосима — «икономию» (снихождение к человеческим слабостям). В латинской Церкви эта оппозиция носит более юридический характер: так, Таинство может быть совершено «законно» (*licite*), но не «действительно» (*valide*), или наоборот.

v О таких значительных для Сирийской Церкви Востока фигурах, как апостол Агдай и Мáри (Мáрий), епископ Балада́ (Бала́дский), см.: СЕЕЕЗІ́А Н. Н. Несторий и Церковь Востока. М., «Путь», 2005, сс. 47, 59, 60, 65, 96.

vi «Поворот к языку» (*англ.*). Это выражение принадлежит, видимо, Ричарду Рорти; см. его книгу *The Linguistic Turn: Recent Essays in Philosophical Method* («Поворот к языку: недавно написанные эссе о философском методе», *англ.*). Тем не менее связывается оно в первую очередь с фигурой позднего Витгенштейна, т. е. с его «Философскими исследованиями» (*Philosophische Untersuchungen*). Суть «поворота» примерно такова: раньше философы занимались более или менее онтологически объективными истинами, а аналитическая философия перенесла своё внимание на то, как эти истины выражаются в языке. Это выражение быстро вошло в моду и стало применяться, напр., в исторической науке (не «объективная» история, а язык её изложения). По аналогии сейчас говорят о *cultural turn* («повороте к культуре») в науке о переводе (см.: SNELL-HORNBY M. *Translation Studies. An Integrated Approach*. Benjamins, Amsterdam, 1988).





Доминика Мийе-Жерар

## Клодель и почитание Марии в греческой и восточной христианской Церкви

*Она — та утренняя звезда,  
которая ходит между Востоком и Западом<sup>1</sup>*

**К**лоделю не довелось бывать в православных странах<sup>2</sup>: у него не было по отношению к православию того ощущения близости, которое возникло у него по отношению к протестантизму после пребывания в Соединенных Штатах Америки, или к язычеству, после дальневосточных миссий. Нередко, впрочем, как и по поводу двух последних религиозных традиций, он отпускает нелицеприятные замечания в адрес «раскола»: *от древних кафедр Иоанна Богослова, Иоанна Златоуста и Василия Великого осталась лишь изувеченная колонна над загнившей лужей. Вся Греческая Церковь постепенно засыхала, отделяясь от Апостольского древа; теперь это — сухой сук<sup>3</sup>*, — соотнося этот раскол, скорее всего с политической

---

<sup>1</sup> Клодель П., *Меч и Зеркало* (в дальнейшем — М.З). [Галлимар, 1939], О.С. XX, Париж, Галлимар, 1963. С. 10

<sup>2</sup> Единственное соприкосновение Клоделя с Россией — это возвращение трансибирским экспрессом из Китая в 1909 году. Клодель лишь мельком упоминает об этом в *Дневнике* (J1. С. 102).

<sup>3</sup> *Поэт рассматривает Крест*. [Галлимар, 1938], О.С. XIX, Галлимар, 1962. С. 243. См. также J2, С. 785.

подоплекой<sup>4</sup>. К этому добавляется животная ненависть Клоделя к коммунизму, — постоянный лейтмотив его комментариев к Апокалипсису. И все же Клодель, читатель Достоевского<sup>5</sup>, убежденного в духовной миссии России, не оставался бесчувственным к ее глубинной религиозности: «Эта несчастная Россия, с ее набожной душой, затуманенной расколом!»<sup>6</sup>

Не зная, к сожалению, о том, какова была православная практика, которая замалчивалась советским режимом, Клодель внутренним чутьем ощущал, что православная набожность неотделима от общечеловеческого наследия, и гораздо ближе к нему, чем протестантизм; этим и объясняется появление в «Атласном башмачке» епископа Дионисия Афинского, которого в католической традиции соотносили с Ареопагитом и с первым парижским епископом: это прелюдия к величественной фреске, которая все четче и четче будет проявляться в размышлениях о Библии, об общих корнях, общем сокровище Восточной и Западной Церкви:

*«И тогда, через словесное Средиземноморье, от восхода до заката, вплоть до туманной Ирландии сквозь вопрошающую морскую пену возникает великое деяние проповедников и Учителей. Со всех сторон засияли огни, и луч скрестился с лучом на Востоке — это Златоуст и Василий*

<sup>4</sup> См. J2. С. 224-225 и *Поль Клодель за чтением Песни Песней* (в дальнейшем — С.С.) [Egloff, 1948], *О.С.*, XXII, Галлимар, 1963. С. 317.

<sup>5</sup> Об отношении Клоделя к России см. наше исследование *Anima et sagesse. Pour une poétique comparée de l'exégèse claudélienne*. Lethielleux, 1990, ch. XVII. Кстати, по поводу Достоевского: приводим следующее интересное замечание Клоделя в *Дневнике*: «Предки Достоевского были католиками-униатами. Его дед был, согласно обычаю, женатым священником. Его отец обратился в православную веру после поступления в московскую Медицинскую школу» (J2. С. 259-260).

<sup>6</sup> JP2. С. 384.

*в Константинополе, Иероним Стридонский в Иерусалиме, Ориген, Афанасий и Климент в Александрии, в Италии — Амвросий Медиоланский, Григорий и Лев, Иларий Арльский в Галлии, а на краю Африки — Блаженный Августин, в одиночку, как Атлас, держащий небо на плечах и открывающий ворота Океана ногою<sup>7</sup>.*

Имена названных здесь отцов Церкви Клодель узнал из католического требника; зачастую католики пропускают мимо ушей упоминания священниками этих имен в повседневных проповедях, проповедях, которыми Клодель наслаждался, как упоительной Антологией. Он открывал в них для себя не только учение, над которым размышлял, но также и встречу двух образов мышления: западного, более отвлеченного и догматичного, и восточного, более образного и поэтичного; эти две взаимодополняющие характеристики данные его гением, сливаясь, взаимообогащаются.

Регулярно читая требник, Клодель обращал особое внимание на те места, где говорилось о праздниках во имя Пресвятой Девы и те образы, которые они в нем вызывали, становились отправной точкой для его великих поэм во славу Марии: «Роза и Розарий», «Меч и Зеркало». В этом общем нежном отношении к Матери Божьей объединяются и сочетаются в мельчайших деталях клоделевское вдохновение и православная набожность.

*«В прекрасных молитвах, которые я возношу Богоматери, которые я с упоением преподношу ей, она предстает не только как символ земной юдоли. Она — не только мирра, роза и кипарис. Она — не только одинокая башня, запечатанный источник и заветный сад [...]. Страницы требника, говорящие о ней — это не просто корзина прекрасных*

<sup>7</sup> «Du sens figuré de l'écriture» [1938], O.C.XXI. С. 81.

цветов: небесные сравнения — вот что я люблю всего больше [...]. И, если нужны нам другие сравнения, мы испросим их у святого Бернара, у святого Иоанна Дамаскина, мы изыщем их в великолепном панегирике святого Германа, которые читают на заутрене в день Непорочного зачатия. Ave, columba! Ave, paradisus, Ave, thronus»!<sup>8</sup>

Именно вокруг этого изысканнейшего словотворчества, касающегося девы Марии, и будут строиться наши размышления, для того чтобы показать глубинное родство идей Клоделя с мыслями и языком отцов греческой и восточной Церкви, столь часто упоминаемых в традиции православной Церкви. Мы проанализируем два примера клоделевских комментариев к двум праздникам, связанным с культом Марии, и постараемся вывести из них некоторые умозаключения, касающиеся поэтики Клоделя.

### Непорочное Зачатие. *Rationalis Dei paradisus*<sup>9</sup>

Может показаться парадоксальным, что мы избрали, в качестве предмета анализа, праздник, который, будучи официально установленным католической Церковью в 1854 году (на самом деле его начали праздновать гораздо раньше<sup>10</sup>), не имеет такого догматического статуса в русской православной Церкви, — в то время как почти все большие праздники, посвященные Пресвятой Деве, отмечаются и католиками, и православными<sup>11</sup>. А ведь

<sup>8</sup> *E.M., op. cit.* С. 10-11.

<sup>9</sup> *Breviarium romanum, ex decreto sacrosancti Consilii Tridentini restitutum [...] Pii X Pape auctoritate reformatum*, Malines, Dessain, s.d., p. 578. Выделенный текст выписан Клоделем в его *Дневнике* в декабре 1908 года (J1. С. 77), лишнее доказательство тому, что поэт регулярно обращался к нему.

<sup>10</sup> См. историю этого праздника в Dom Guéranger, *L'année liturgique, l'Avent*.

<sup>11</sup> См. *Молитвослов*. (далее М.), УМКА Press, 1986.

праздник Непорочного Зачатия является ключевым для понимания творчества Клоделя (мы говорили об этом в другой работе<sup>12</sup>). Этот праздник предоставляет возможность особенно усердных размышлений о текстах, которые как раз и обеспечивают поэту прямой контакт с молитвой восточных христиан.

Его восхищение этими текстами таково, что в произведении «Роза и Розарий» — размышления о Деве, вызванные в нем Песнью Песней и наполненные, соответственно западной традиции, почитанием четок, — он, обуреваемый страстью к молитве, вдруг неожиданно прерывает изложение темы, чтобы воспеть то, что попадаетея ему на глаза; кстати, глава, непринужденно сотканная вокруг темы «Возглас восхищения», так и называется: «Возглас».

«В ту самую минуту, когда я пишу эти строки, Само Время вновь пронесит перед моими глазами несравненное созвездие псалмов, песен и нравучений (а среди них — эта пленительная и звучная проповедь святого Германа, этот поток пылких и самых чистых дифирамбов, которые когда-либо рождали человеческие уста!), из которых и состоит молитва во славу Непорочного Зачатия. И я вновь потрясен этим словосложением, исходящим от Святого Духа, которое я называю уподобленным расположению звезд на небосводе. Здесь речь вовсе не идет ни о каком-то развертывании логики высказывания, ни о лирической фразе, ни о мощной волне красноречия ушедшей эпохи. Скорее всего, это похоже на некую группу одновременных звуковых вспышек, и не только тех, что вызваны струной, к которой прикасаются, это взрывное распадение на части целостного образа; мы чувствуем, что части его через небеса питают собой целую систему соответствующих знамений»<sup>13</sup>.

<sup>12</sup>См. *Anima et la sagesse, op. cit.*

<sup>13</sup>*La Rose et le Rosaire* [Egloff, 1947], O.C. XXI, p. 201.

Этот святой Герман — не из тех писателей-служителей культа, которые хорошо известны западному христианину: его нет даже в списке католического требника<sup>14</sup>. Он был патриархом Константинопольским с 715 по 729 год, современником святого Иоанна Дамаскина, он резко выступил против Льва Исавра и иконоборцев; западная традиция видит в нем также «важного свидетеля догмата Непорочного Зачатия и предстательства святой Девы», а П. Регамэ, автор книги, о которой не мог не знать Клодель, (поскольку он часто там цитируется), пишет: «...когда мы говорим о Пресвятой Деве или когда взываем к ней, сразу обнаруживается сходство со святым Бернаром»<sup>15</sup>. Это сходство, конечно же, не ускользнуло от авторов литургий во славу Непорочного Зачатия и Восьмого Дня, поскольку, действительно, наш *Doctor mellifluus* упоминается там рядом с Константинопольцем<sup>16</sup>.

Вернемся к этому фрагменту из святого Германа, который служит наставлением к третьей части Всенощной о Непорочном Зачатии и является своего рода комментарием Евангелия Благовещения, оглашаемого в наши дни: именно этот текст Клодель характеризует как «пленительный и звучный [...] поток пылких и самых чистых дифирамбов, которые когда-либо рождали человеческие уста!». Клодель предпосылает его своей поэме «Меч и Зеркало»: *Ave, amœnissimus et rationalis Dei paradisus, benevolentissima et omnipotenti Ejus dextera hodie ad Orientem*

<sup>14</sup>Он, однако, наличествует в Мартирологе, 12 мая (как, кстати, святой Епифаний Кипрский, о котором еще пойдет речь далее). См. *Житие святых* Батлера и Годескарта (произведение, которым с детства пользовался Клодель), т. IV, Лилль, изд-во «Лефор», 1855. С. 1855.

<sup>15</sup>Pie Régamey, op, *Les plus beaux textes sur la Vierge Marie*, La Colombe, éd. Du Vieux Colombier, Paris, 1942, p. 86.

<sup>16</sup>Так в третьей части Всенощной 10 декабря, *Breviarium romanum*, op. cit. С. 587-589, отрывок из 1<sup>й</sup> *Homilia 2 super Missus est*.

plantatus, et ipsisuave olens liliam, et rosam immarcescibilem germinans in eorum medelam qui pestiferam animæque exitialem amaritudinem mortis ad Occidentem biberunt. Emissiones tuce paradisus<sup>17</sup>.

Вот так и разворачивается это наставление, как гирлянда прекрасных цветов после начального *Ave*, эта грациозная последовательность аппозиций, как бы вышитых на образах «Песни Песней», во славу Девы. Эти образы действительно напоминают или, скорее, предвещают западную систему Литаний. Текст является фрагментом проповеди святого Германа, посвященной введению во Храм Пресвятой Девы Марии — *In Praesentatione Deiparæ* — эпизод, изложенный в Апокрифах и празднуемый как католической, так и православной Церквами 21 ноября. Однако особенно заметен тот факт, что, как по своему вдохновению, так и по форме текст весьма близок к часто используемой в русской традиции молитве, — гимну-акафисту во славу Пресвятой Девы: создается впечатление, что, читая требник, Клодель как бы делает перевод на латинский язык.

Этот гимн-акафист — названный так, потому что его исполняют стоя<sup>18</sup> — представляет собой большую поэтическую композицию, приписываемую святому Герману, которая поется на заутренях субботы Пятой Седмицы поста; молитва состоит из 12 «кондаков», представляющих

---

<sup>17</sup> *E.M., op. cit.*, p. 11. Три небольших отличия, внесенных в оригинальный текст требника, наводят на мысль о том, что Клодель цитирует на память текст, который действительно очень хорошо знаком ему: *Ejus* вместо *ejusdem*; *biberunt* вместо *ebiberant*. Наконец, в конце цитаты можно распознать фрагмент из Песни песней (Песнь 4, 13), которая явно представляет собой основу данного текста, но святой Герман перифразирует его без цитирования.

<sup>18</sup> «акафист» по-гречески: «неседальный». Для такого рода уточнений по поводу литургических понятий мы прибегаем к помощи ценной, хотя и небольшой по объему, книге Мартин Роти: *Martine Roty, Dictionnaire russe-français des termes en usage dans l'église russe.* Paris, Institut d'études slaves, 1983.

собой своего рода короткие отправные строфы<sup>19</sup>, в которых кратко описывается какой-либо эпизод из жизни Девы, и из 12 «икосов»<sup>20</sup>, а более длинные строфы, которые подхватывают содержание кондаков, затем развивают его, перифразируя кондаки в форме двенадцати молитвенных обращений к Пресвятой Деве, украшенных прекрасными образными именами — весьма возможно, представляющими собой источник наших литаний. Возьмем, в качестве примера, сочетание, образованное первым кондаком и первым икосом.

### Кондак 1<sup>21</sup>

*Взбранной Воеводе победительная, яко избавльшися от злых, благодарственная восписуем Ти, раби Твои, Богородице: но яко имущая державу непобедимую, от всяких нас бед свободи, да зовем Ти: радуйся, Невесто Неневестная.*

### Икос 1

*Ангел предстатель с небесе послан бысть рещи Богородице: радуйся, и со безплотным гласом воплощаема Тя зря, Господи, ужасаешься и стояще, зовый к Ней таковая: Радуйся, Еюже радость возсияет: радуйся, Еюже клятва исчезнет. Радуйся, падишаго Адама воззвание: радуйся, слез Евиных избавление. Радуйся, вышото, неудобовосходимая помыслы: радуйся, глубино неудобозримая и Ангельскаима очима. Радуйся, яко еси Царево седалище: радуйся, яко носиши Носящего вся. Радуйся, звездо, являющая Солнце: радуйся, утробо*

<sup>19</sup>От греческого «контос» — «короткий».

<sup>20</sup>От греческого «Ойкос», «дом»; образ заимствован, в свою очередь, из древнееврейского «beth» — дом, слово, которое употребляется в Библии в значении «Песнь».

<sup>21</sup>*Примечание переводчика:* в приводимых текстах применяется современная орфография.



*Божественного воплощения. Радуйся, Еюже обновляется тварь: радуйся, еюже поклоняемся Творцу. Радуйся, Невесто Невестная*<sup>22</sup>.

Заключительная формула звучит гораздо более красиво на русском языке, чем на французском, поскольку для чрезвычайно затрудненного описания Таинства Девственного Зачатия применяется оксюморон: «Невесто невестная» = «*érouse non éroucée*». Эта формула завершает гимн, являясь как бы окончательной печатью неизреченного.

Нет никакого сомнения в том, что этот тип развернутой литании, который сочетает в себе концентрированность короткой формы, свободу вариаций и повторяющийся ритм, глубоко пленил Клоделя и даже стал для него образцом основы для его произведений на религиозную тему, в которых поэтическое воображение неустанно вышивает замечательные хвалебные образы, используя для этого саму ткань библейского текста<sup>23</sup>. Постоянно присутствующий в текстах древних Отцов Церкви, этот текст вновь становится характерным для текстов Восьмого дня Непорочного Зачатия, в некоторых фрагментах проповедей святого Софрония, святого Тарасия<sup>24</sup>, цветущее изящество которых контрастирует с аскетическим догматизмом буллы Пия IX, а также с аргументативной риторикой проповедей святого Иеронима. Все эти элементы образуют тот сладостный букет, благодаря которому и возникает сложность клоделевского творчества.

<sup>22</sup>P. Régamey, *op. cit.*, p. 66-67. Речь идет о переводе G. G. Bardy, опубликованном в статье «L'intercession de Marie chez les Pères grecs», *La Vie spirituelle*, Suppt, Juillet 1938, p. 27-28. Вполне возможно, что Клоделю, читавшему этот журнал, была знакома указанная статья. Оригинальный греческий текст содержится в Migne, *Patrologie grecque*, t. 98, col. 377-380.

<sup>23</sup>Например, *Е.М., О.С. XX*, p. 155, et *passim*.

<sup>24</sup>Св. Софроний, епископ Кипрский; св. Тарасий, патриарх Константинопольский в VII веке.

## Успение Богородицы: «благоуханный завет, бьющее через край изобилие розовых лепестков»<sup>25</sup>

Оба эти выражения, выйдя из-под великолепного пера Клоделя, представляют собой его комментарий по поводу обнаружения Апостолами пустой гробницы Девы и сразу же подтверждают то, о чем мы только что говорили: они могли быть обращениями акафиста, поскольку обладают их качествами: красотой поэтического воплощения и теологической достоверностью. Мы постараемся выяснить, как они возникли и в каком контексте, для чего вспомним еще одного греческого заступника, современника святого Германа, монаха и врача, святого Иоанна Дамаскина.

Отрывок, о котором идет речь, расположен в самом начале великолепного комментария, который Клодель посвящает Песни Песней, причем он делает это под знаком Успения. Действительно, сначала у Клоделя возникло намерение написать большой труд по этой теме под названием *Assumpta est Maria*. Позже он разделил его на несколько отдельных книг Роза и Розарий и Меч и Зеркало<sup>26</sup>, что не привело, однако, к разрушению фундаментальной связи (проиллюстрированной литургией), которая соотносит великий праздник 15 августа с торжественным чтением Песни Песней. После теологической прелюдии Клодель, не колеблясь, прибегает к «легенде»:

И легенда говорит нам, что когда Апостолы, приведенные ангелами с четырех сторон света, оказались в Иерусалиме, подчинившись призыву пророка собраться всем вместе *ad cavernam Iacī*, откуда камень, закрывавший вход в пещеру, только что был убран, они увидели, что Величественная пещера наполнена розами; это был

<sup>25</sup>С.С., *op. cit.*, p. 19.

<sup>26</sup>См. по этому поводу «L'Avvertissement», который предваряет *Розу и Розарий*, О.С. XXI, p. 165.

благоуханный завет, бьющее через край изобилие розовых лепестков<sup>27</sup>.

Католику, когда он слышит слово «легенда», тут же приходит в голову знаменитая «Золотая легенда» доминиканца Иакова Воражина, произведение XIII века, которое явилось питательной средой для появления западной агиографической и иконографической традиции в том смысле, что это — не никчемная сказка, но *legenda*, «которую необходимо читать» и, более того, *aurea*, из золота высшей пробы, в высшей степени весомая и значимая.

Однако, повествование об Успении Девы в «Золотой легенде» об этом чуде цветов, даже в той ее части, которая непосредственно взята из апокрифов и не была еще подвергнута суровой критике святым Иеронимом, славившимся своим непримиримым отношением к чудесам<sup>28</sup>. Имеющий отношение к рассматриваемому вопросу греческий апокриф Успение Марии от Лже-Иоанна привлекает к повествованию цветочный мотив, но только в том смысле, что благоухание цветов исходит из пустой гробницы и оказывается в Раю, в том месте, куда вознеслось «ее драгоценное и святое тело»<sup>29</sup>. Ту же идею, но в более поэтической обработке, мы находим у святого Иоанна Дамаскина. Вполне возможно, хотя у нас нет этому никаких доказательств, что Клодель полностью прочел его три замечательные Проповеди об Успении — некоторые фрагменты которых и фигурируют в католическом Требнике об Успении и молитвах Восьмого Дня: можно еще раз утверждать, что именно здесь прямой источник вдохновения Клоделя: переложенное на латинский язык

---

<sup>27</sup>*Ibid.* — *ad cavernam loci: Is. 51., I.*

<sup>28</sup>См. J. De Voragine, *La légende dorée*, Garnier-Flammarion, t. 2, 1967, p. 90-91.

<sup>29</sup>*Dormition de Marie du Pseudo-Jean, in Ecrits apocryphes chrétiens*, éd. F. Bovon et P. Geoltrain, Gallimard, bibl. De la Pléiade, 1977, p. 187.

вошедшее в Требник повествование греческого проповедника.

Приводим этот текст, соответствующий второй части всеобщей 18 августа:

*Ex antiqua accepimus traditione, quod tempore gloriosæ dormitionis beatæ Virginis, universi quidem sancti Apostoli, qui orbem terræ ad salutem gentium peragrabant, momento temporis in sublime elati, convenerunt Jerosolymis: cumque illic essent, eis visio apparuit angelica, et audita est psalmodia cælestium Potestatum [...] Post tres autem dies angelico cantu cessante, qui aderant Apostoli [...] tumultum aperuerunt; sed omni ex parte sacrum ejus corpus nequaquam invenire potuerunt. Cum ea autem invenissent, in quibus fuerat compositum, et ineffabili, qui ex iis proficiscebatur, essent odore repleti, loculum clauserunt<sup>30</sup>.*

Вновь появляется «легенда», встреча в Иерусалиме, ангелы — они и возносят Марию, и играют на музыкальных инструментах... но, прежде всего, благоухание повсюду, которое у Клоделя воплощается в, по-видимому, важном для него аромате роз. Действительно, один из витражей собора в Бурже, правда не очень старый,

<sup>30</sup> *Breviarium romanum, op. cit., pars æstiva, Desclée, s.d., p. 777-778 (Quarta die infra octavam Assumptionis, in II Nocturno).* — Nous traduisons: «Nous tenons d'une antique tradition qu'au moment de la glorieuse dormition de la Bienheureuse Vierge, tous les saints Apôtres, qui parcouraient la terre pour le salut des gentils, furent en un instant élevés dans les airs et rassemblés à Jérusalem: là, ils eurent une vision angélique et entendirent le chant des Puissances célestes [...] Après trois jours, ces chœurs ayant cessé, les Apôtres qui se trouvaient là ouvrirent le cercueil; mais ils n'y purent nulle part trouver son corps très saint. Ils n'y trouvèrent que les vêtements dont il avait été enveloppé, et tout imprégnés de l'ineffable parfum qui s'en dégageait, ils le refermèrent». Texte grec dans S. Jean Damascène, *Homélie sur la Nativité et la Dormition, Sur la Dormition II*, § 18, éd. P. Voulet, Sources chrétiennes n° 80, Cerf [1960] 1998, p. 170.

представляет эту сцену<sup>31</sup>; однако, и здесь тоже более вероятен литургический текст, в целом хорошо сохранившийся, за исключением некоторых легких искажений, в памяти Клоделя и усиленный его поэтическим воображением. Именно он послужил отправной точкой.

Впрочем, великолепная система образов, связанных с Девой Марией, развернутая святым Иоанном Дамаскиным в его проповедях прекрасно согласуется с самыми замечательными проявлениями интуиции Клоделя, о чем бы ни шла речь: о Ковчеге<sup>32</sup>, о небесах, о сокровищах, о голубке<sup>33</sup>, эти образы рассеяны по страницам клоделевского толкования. Речь вовсе не идет о разрыве с западной традицией, которая их не игнорирует (молитвы в честь Девы полны ими), скорее всего, это возврат к восточной стилистике эмфазы в их обработке, некий азиатский налет, который приводит Клоделя к близким святому Иоанну Дамаскину фигурам усиления: просопопее<sup>34</sup>, анафоре<sup>35</sup>: это естественное движение его прозы, особенно в его толковании религиозных тем.

Еще один замечательный фрагмент, посвященный Успению, содержащийся в Розе и Розарии, хорошо высвечивает ту сторону набожности Клоделя, которая, несмотря на всю высочайшую интеллектуальность его мысли, осталась совершенно крестьянской, близкой к природе и великим космическим циклам. Эта открытость представляет собой гимн в прозе, посвященный Успению, которое воспринимается как преобразование жатвы хлеба и сбора винограда в святом причастии: 15 августа – вершина года, точка его высшего расцвета,

---

<sup>31</sup>Клодель упоминает о другом витраже собора в Бурже в *J2*, р. 316 (juin 1940).

<sup>32</sup>Вторая проповедь. Греческий текст. С. 152-153.

<sup>33</sup>*Ibid.*, р. 126-127..

<sup>34</sup>См. *Ibid.*, р. 165-169, *prosopopée du tombeau*.

<sup>35</sup>См. *Ibid.*, р. 158, *anaphore de la convenance*.

Святая Дева возносится в небеса, с золотым букетом в руках: так, после короткого расставания, тело ее призывается к воссоединению с душой. В очередной раз завершился круг деяний, творение вверило своей посланнице зерна для нового божественного посева. Отныне весь день на грешной земле с утра и до вечера будет наполнен гудением жаток, и затем, в течение шести недель, будет продолжаться торжественное ожидание, между жатвой и сбором винограда наступит затишье, пыл переходит в рвение, небесная лазурь, предвестница гиацинта, идет на смену золоту, примешивается к становящейся неубедительной для нас очевидности: желтое пятно, задумчивый мазок в приобретающей прозрачность листве, выдает необходимость завершения, и повсюду ненасытное поглощение нарождающегося заменяется источающимся благоуханием того, что угасает. Мария вознеслась на небеса и, отрываясь от земли, осыпала нас сокровищами.

Эта теологизация ощущаемого, эта сакрализация ритма текущих дней, всегда присутствующая у Клоделя, и глубоко литургийная по своей сути<sup>36</sup>, напоминает нам о том, что, в русском народном языке Успение называется также «пожитки», в слове, объединяющем элементы «Госпожа» и «спожин» (праздник уборки хлеба). Проявления глубинного крестьянского католицизма, который неожиданно становится поэтическим в силу своей

---

<sup>36</sup>См. книгу Андре Вашона (André Vachon) «Время и пространство в творчестве П. Клоделя» (*Le Temps et l'espace dans l'Œuvre de P. Claudel*), Seuil, 1965. И cf: «Литургия, Церковь и Святая Дева», *О.С.* XXV, р. 545: «Я не хотел бы, чтобы слово «литургия» было воспринято здесь в узком смысле. Все в творении представляет отправление службы, религиозное исполнение веры и долга по отношению к Создателю. Так какая же служба может быть более всеобъемлющей, чем смена дня и ночи, последовательность часов и времен года и это принесение времени в жертву солнцем на ежевечернем пылающем костре?»

восприимчивости к образам земной жизни, которая, увы, постепенно уходит из западного мышления: это еще одно связующее звено между богопочитанием Клоделя, который не может обойтись без разнообразных ритмов и образов, и преемственностью литургической традиции, которая, через земную систему образов Песни Песней, объединяет Восток и Запад.

В целом довольно легко поддающиеся расшифровке образы Клоделя могут также обнаруживать кажущиеся трудности в их интерпретации, которые, как мы увидим, при внимательном прочтении выстраиваются в удивительную патристическую целостность. Вернемся к началу работы Клодель вопрошает Песнь Песней, к тому месту, где упоминается о чудесном благоухании, исходящем из пустой гробницы Марии и прислушаемся к удивительной последовательности мыслей или, скорее, идей: ... бьющее через край изобилие розовых лепестков. Достанет ли кощунственной отваги, когда рассеянной рукой перебираю я ненужные бумаги, сравнить ничтожный запах их с чудесной тканью ароматов божественных цветов<sup>37</sup>.

Сложность этого отрывка объясняется эффектами силлепса: действительно, три слова одновременно используются в их обычном и этимологическом значениях: «*explication*», «*texte*» и «*exfoliation*». Все эти три термина на металитературном языке означают текущую работу поэта. «*Explication*» книги Песнь Песней, которое он предпринимает, означает для него гимн-хвалу Деве;

<sup>37</sup>*Cant.*, O.C. XXII, p. 19.

*Примечание переводчика:* в переводе цитированного отрывка было, разумеется, невозможно сохранить французские слова (см. в тексте после цитаты из Клоделя) и, тем более, их силлептические значения. Поэтому отсылаем читателя, заинтересовавшегося комментарием автора, Д. Милле-Жерар, к оригиналу работы. В данном же тексте (см. после сноски 37) мы используем транслитерацию.

«exfoliation» воссоединяется с этимологическим *folium* — лист — бумаги: «*liasse de paperasses*», а также лист валерианы, от которого исходит аромат, упоминаемый в Песни Песней<sup>38</sup>; слово «*explication*» означает, разумеется, «толкование» (экзегеза), но этимологически оно несет и значение «разбрасывание лепестков в могиле»; что же касается слова «*texte*», то оно используется не только в своем прямом значении: это еще и «ткань», слово, которое этимологически точно соответствует лексеме *textum* — «то, что соткано», — то есть, одежды Марии, оставшиеся в гробнице, откуда и происходит реликвия Марии, которой поклоняются в Влахернской церкви Константинополя<sup>39</sup> (к этой теме мы еще вернемся). Наконец, «*l'ineffable texte issu de l'odeur de Dieu*» в соответствии с логикой контекста явно означает также саму Песнь Песней, прекрасный библейский текст, весь пропитанный благоуханием Возлюбленной. И именно в этом наращении смысла, можно даже сказать, в имплицитном объединении двух значений — «Девы» и «текста», который возносит ей хвалу, — мы вновь обретаем замечательный образ, который Клодель с восхищением находит у другого греческого проповедника, который также участвует в составлении католического Требника для воспевания Деве, делая это в анафорической форме, сравнимой с акафистами: Речь идет о святом Епифании Кипрском, епископе Саламинском в IV веке, Требник которого воспроизводит фрагмент из *Oratio de laudibus S. Mariæ Deiparæ*, содержащий множество образов Песни Песней, к которым присоединяется и этот, совершенно необычайный, который, конечно,

<sup>38</sup>По поводу этого значения слова *folium* см. нашу работу *Chant initiatique. Esthétique et spiritualité de la bucolique*, Ad Solem, Genève, 2000. P. 83.

<sup>39</sup>См. об этом замечание П. Вуле в издании *Homélie* св. Иоанна Дамаскина, *op. cit.*, p. 168-169.



не мог остаться незамеченным таким поэтом как Клодель, учеником Малларме<sup>40</sup>.

*Ave, gratia plena, quæ es splendidum cælum. Ave, gratia plena, multis virtutibus exornata Virgo. Ave, gratia plena, quæ es urna aurea continens manna celeste. Ave, gratia plena, quæ sitientes perennis fontis dulcedine satias. Ave, sanctissima Mater immaculata, quæ genuisti Christum, qui est ante te. Ave, purpura regia, quæ cæli terræque Regem induisti. Ave, liber incomprehensus, quæ Verbum et Filium Patris mundo legendum exhibuisti*<sup>41</sup>.

Этот последний образ, образ Девы Марии — Священной книги, которая несет слово Христа — и, следовательно,

<sup>40</sup>В связи со сказанным и о том же фрагменте см. нашу статью «Les Apocalypses claudéliennes et Le Livre mallarméen : βιβλος, βιβλίου, βιβλαρίδιου in *Claudiel et l'Apocalypse I*, Paul Claudel 16, dir. M. Malicet, Revue des lettres modernes, Minard, 1994. P. 51-96.

<sup>41</sup>*Breviarium Romanum, pars hiemalis, op. cit.*, p. 606, Die 15 Decembris in Octava Conceptionis Immaculatæ, In III Nocturno, Homilia sancti Epiphaniï Episcopi, *Oratio de laudibus S. Mariæ Deiparæ*. — Nous traduisons: «Je vous salue, pleine de grâce, ciel incomparable. Je vous salue, pleine de grâce, Vierge parée de toutes les vertus. Je vous salue, pleine de grâce, urne d'or renfermant la manne céleste. Je vous salue, pleine de grâce, qui étanchez ceux qui ont soif des eaux douces d'une source éternelle. Je vous salue, pleine de grâce, qui avez conçu le Christ qui est de toute éternité. Je vous salue, pourpre royale, vêtement du Roi du ciel et de la terre. Je vous salue, livre scellé, qui présentez au monde, pour qu'il le lise, le Verbe qui est le Fils du Père».

«Златая чаша с манной небесной. Поклоняюсь тебе, Благодатная, жаждущих водами чистого источника утоляющая. Поклоняюсь тебе, Благодатная, Господа Бога Христа вечного зачавшая. Поклоняюсь Тебе, Царский пурпур, одежды Царя небесного и земного. Поклоняюсь тебе, Книга запечатанная, что миру слово Сына Божьего несет.» (Перевод наш. — *Переводчики*.).

имплицитно ассимилирует Деву с Ветхим Заветом<sup>42</sup>, — вновь бережно воспроизводится им в *Дневнике*, в декабре 1926 года<sup>43</sup>, в Восьмой день после Непорочного Зачатия, что, несомненно, подтверждает факт использования Требника в качестве источника. Нет также никакого сомнения в том, что он находится в полном поэтическом согласии с Отцами Восточной Церкви в лирическом восприятии всего, касающегося Пресвятой Девы.

### Поэтика Рая

То, что Клодель унаследовал в своем творчестве от духовного достояния Восточной Церкви, — это, конечно, не то, что пренебрежительно именуется на Западе «византизмом»: бесконечные теологические споры о конце иглы, схоластические столкновения кабинетных ученых. Напротив, именно с неким западным «византизмом» порывает Клодель, вознося хвалу и подражая свежести и набожной фантазии этих старых проповедников, которые, сами того не зная, стали источниками нашей литургии; их вдохновение было воспринято без какой бы то ни было паузы Западом Средневековьем. «Византийцы» — это, скорее, эрудиты-толкователи, и Клодель обрушивается на них с яростной критикой за непочтительное безбожие, а в их лице — и на все более ощутимую во Франции янсенистскую традицию, своего рода наше собственное иконоборчество<sup>44</sup>.

<sup>42</sup>См. «*Fulgens Corona*», [1955], *О.С.* XXI. Р. 443: «Что сказать о Пресвятой Деве, которой и не нужно было изучать Библию, она сама — живая Библия, она сама — опора Слова Божия, она сама — проводник солнечного света, который освещает мир в лучах слов, которые понятны без произнесения».

<sup>43</sup>*Л*, р. 745.

<sup>44</sup>См. по этому поводу «*L'Abbé Bremond et la prière*». [ms. 1933], *О.С.* XXV.

Мне, возможно, возразят: ведь есть еще и «Клодель — томист»<sup>45</sup>, читатель этой опасной *Суммы теологии*, настолько чуждой восточному образу мышления. Как примирить эти две противоречивых точки зрения?

Можно начать с того, что этот гиперинтеллектуализованный святой Фома представляет собой анаморфозу, искажение оригинала веками толкований и вторичных текстов. Не забудем при этом, что один из самых главных *loci theologici* св. Фомы Аквинского — именно Дионисий Ареопагит, один из самых великих мистиков восточной традиции. Впрочем, в некоторых современных работах происходит его реабилитация как преимущественно учебного-созерцателя. Кроме того, рассмотрение гимна акафиста даст нам ответы и на некоторые вопросы стилистического плана.

В самом деле, можно заметить, что почти во всех апостофах присутствует сочетание абстрактного слова или религиозного термина, обозначающего невысказанность божественной реальности, и какого-либо образа, чаще всего библейского — все сочетание несет сильный отпечаток дионисиевского стиля: «высото неудобовосходимая человеческими помыслы», «Трапезо, носящая обилие очищения», «яко рай пищный процветаеши». Но ведь это один из наиболее часто используемых Клоделем приемов, и не приходится удивляться тому, что поэт очарованно замирает перед *rationalis Dei paradisus* святого Германа<sup>46</sup>, нечто вроде манифеста образонасыщения речи: то есть доверия к переносному смысла, его способности высказать все, что есть самого потаенного в вероучении; этому поэт научился у Лже-Дионисия, которому он приносит хвалу признательности<sup>47</sup>; тот же прием поэт перенял и у Иоанна Златоуста:

---

<sup>45</sup> Название одной из наших работ, Champion, 2000.

<sup>46</sup> *Ж*, р. 77.

<sup>47</sup> См. «Note sur l'art chrétien» [1932], *Pr.* р. 126-127.

«Есть еще и пятая причина, по которой Господь прибегает к иносказательности в слове, которое Он обращает к нам; именно ее излагает в своей проповеди 45 (1,2) святой Иоанн Златоуст. Господь дал нам слово *Ego*, как Он дал Адаму Эдемский сад, *ut operator illud*, чтобы мы вместе воздеывали его; чтобы мы не только восхищались им, но и прилагали руки, чтобы мог он приносить плоды свои, каждый в свое время [...] Он нуждается в нашей активной доброй воле, чтобы эта реальность, которую Он открывает нам, превратилась в нас в образ, но не мертвый, а полный жизни, как Он. Если мы будем достаточно скромны, достаточно чисты и достаточно терпеливы, мы познаем, через случайную форму предметов, которые нас окружают, сущность. Мы поймем, о чем они говорят»<sup>48</sup>.

Малларме, вновь подразумеваемый крупным ученым греческой церкви, не без антиквистской ноты...

То, что еще нравится Клоделю у греческих и восточных священнослужителей, — это их порыв, радость в молитве, которая выражается в применении амплификации, повтора, постоянного варьирования вокруг одной и той же темы, как если бы он без устали славил красоту и величие откровения. Еще один из его источников, правда, поздних, открывает перед поэтом другие тексты, не входящие в антологию требника: речь идет о произведении Поля де Любака (Paul de Lubac), который вновь открыл для Франции литературу патристики. Об этом свидетельствует заметка в конце главы «Древо жизни» в произведении поэта *Paul Claudel interroge l'Apocalypse*, которая свидетельствует о его восхищении лиризмом погруженного в библейские раздумья странствующего певца:

<sup>48</sup>«Du sens figuré »... *op. cit.*, O.C. XXI, p. 74-75. Référence à saint Jean Chrysostome, soit Homélie 45 sur Jean, soit Homélie 14 sur le Genèse.

«По поводу Древа жизни (Ар. 22), Отец А. де Любак s.j., в своей прекрасной книге *Католицизм*, цитирует следующий фрагмент из Лже-Златоуста: «Это дерево поднимается до самых небес. Будучи бессмертным, оно возвышается в центре неба и земли: оно придает прочность вселенной, оно объединяет все сущности, это поддержка обитаемой земли, космическая взаимосвязь, оно вбирает в себя все разнообразие человеческой природы. Оно закреплено невидимыми гвоздями Духа, чтобы побороть неуверенность в своем стремлении к божественному: оно касается неба своей вершиной, оно укрепляет землю своими ногами, а между небесами и землей оно обнимает все пространство своими бескрайними ветвями. Оно было едино везде и во всех сущностях... О, ты, кто одинок и кто везде и во всем! Неделимое разделилось, чтобы дать спасение всему, и чтобы даже самая скромная юдоль не была лишена пришествия Господа... Мы молим тебя, о всемогущий Господь, Христос в вечности и в душе, прости руки Твои над Твоей священной Церковью и над Твоим святым народом, который всегда будет принадлежать Тебе!»<sup>49</sup>

Этот текст напоминает ему, по всей видимости, о значительном фрагменте католической литургии, посвященной Святой Пятнице: гимн *Cruх fidelis* Клодиена Мамера (Claudien Mamert), который в нежных и хвалебных интонациях воспеваает Крест Древо Жизни, *Dulce lignum, Arbor una nobilis...* Но в том-то и дело, что глубинная связь, соединяющая Клоделя и этих греческих священников, проповеди которых радуют его, как и слово Библии, которое они не перестают парафразировать, — это

<sup>49</sup>О.С. XXV, р. 286-287. Цитата из Н. de Lubac, *Catholicisme*, Cerf, 1938, р. 386-388. *Homélie бтм на Ръку* (P.G. 59, col. 743-746), проповедь, приписываемая святому Иоанну Златоусту, скорее всего, принадлежит Ипполиту.

явный литургический характер текстов, будь он написаны в стихах или в прозе, их первичная функция торжественного богослужения. Именно это подчеркивает поэт в одном из предисловий к антологии *Самых прекрасных текстов римско-католической литургии*, полностью осознавая великое единство и преемственность восточной и западной литургий.

*«Открой же, читатель, книгу, в которую вводят эти страницы, прислушайся к мощному рокоту, который исходит от них, и источник которого — нескончаемый гул, исходящий от пения псалмов! Вслушайся во все сразу! Вслушайся, как этот мощный поток слов, как морская пена, то вздымается, то опускается, то набухает, то растворяется по воле бесконечно набегаящих волн. В них то вторгаются чеканные слоги древнееврейского языка, складывающиеся в величественные слова, как будто сам Адам принес их с собой из земного Рая; легкий говор народного диалекта смешивается в них с гремящим римским слогом и с чеканной точностью греческого логоса. И осознай, что идет это из глубины времен.»<sup>50</sup>*

Формируя основу поэтики Клоделя, литургия является для него неисчерпаемым сосудом образов, стилистических фигур и тропов, которыми его свобода человека Запада и светского человека позволяет, по всей видимости, пользоваться с большей непринужденностью, чем его православным соратникам, при создании того или иного произведения, следуя вдохновению его подражательной фантазии.

<sup>50</sup>«La liturgie, l'Eglise et la Sainte Vierge», предисловие к произведению Dom Edmond Bernadet, *Les plus beaux textes de la liturgie romaine*, La Colombe, 1946, и O.C. XXV, p. 546.

\*

Закончим эту статью на ноте «актуализированного» почитания Марии. В 1951 году Клодель, который поддерживал связи с восточными священнослужителями через своего друга Массиньона (возведенного в сан священника греко-католической церкви в 1950 году), вклеивает в свой дневник газетную вырезку, название которой отсылает нас к Леону Блуа, а, вслед за ним, и к почитанию Нотр-Дам де ля Салетт, объединяющему целое поколение писателей, в которое входит и Клодель<sup>51</sup>; и вот здесь-то и открывается общая с Россией набожность, имеющая свои корни в апокрифической и патристической литературе об Успении:

*«Явление «Плачущей» Салеттской Богоматери, общеизвестно, и я буду говорить здесь о другой Божьей Матери, забытой в наше время в греко-византийском ритуале, но сохранившейся и глубоко почитаемой в России под именем «Покровская божья мать» (по-гречески «Скелес» или «Защищающий Покров». Действительно, она явилась св. Андрею Юродивому около 905 года, во Влахернской часовне и долгое время плакала и молилась за прихожан перед алтарем, а затем распростерла над людьми свое покрывало в знак заступничества. Великолепные иконы Покрова были изучены (начало было положено Кондаковым), а ученый-историк византийского искусства Андрей Грабарь в своем сообщении на Пражском конгрессе 1948 года показал, что эти произведения русского искусства соотносятся с исчезнувшими греко-византийскими прототипами [...] Русский праздник Покрова отмечается 1 октября, в день Романо Мелодского, и именно песнопение в его славу «Рождественская ночь» исполнялось около 4-х часов, когда плачущая Дева*

<sup>51</sup> См. по этому поводу нашу статью «Les écrivains et la Salette», *Catholica*, n° 54, hiver 1966-7, p. 76-92.

являлась св. Андрею Юродивому. Важно отметить, что почитание русскими Покрова Богородицы, в особенности после испытаний коммунистической революции, таково же, если не больше, чем почитание французами «Плачущей» Салеттской Богоматери. И то, и другое почитание направлено к Всевидящей и молящейся от всего сердца. И действительно, Мария плачет, потому что знает, и оплакивает тех, кто не знает дара Божия (статья Луи Массиньона)<sup>52</sup>.

Эта цитата весьма значительна в своей лаконичности. Подчеркивание самим Клоделем слов «рождественская ночь» весьма красноречиво и передает переживания того человека, который обретает, через набожность неизвестной, опасной и отдаленной России, но мистическое призвание которой он предчувствует, то, что наиболее дорого его сердцу обращенного: мягкое заступничество этой Девы, которую он неустанно воспевал, а покров которой также является поэтическим мотивом его творчества<sup>53</sup>, ведь покров, исключительно женская деталь одежды — это тоже метафора символа, да и всей этой работы по написанию иносказательных текстов, которую, в соответствии с ее характером, делят между собой поэзия и литургия; по этому поводу можно сказать, что Клодель, без всякого сомнения, отвергает западный рационализм и посвящает себя поискам, в соответствии с патристической традицией восточной Церкви, которую он счастлив открыть для себя, и в том же любовном эсхатологическом напряжении, «с помощью иносказательности то, что есть желание того, что еще не существует»<sup>54</sup>. ▣

<sup>52</sup>G2, 784-785. Клодель подчеркнул слова «рождественская ночь».

К сожалению, судя по всему, эта статья Массиньона так и не была опубликована.

<sup>53</sup>См. *Anima et la Sagesse*, p. 429-430; а также Prouhèze в конце третьего Дня *Soulier de satin*.

<sup>54</sup>«L'Apocalypse de Waroquier» [1951], O.C. XXV, p. 484.



**Из истории русской  
общественной и религиозной мысли**

*А. Ванеев*

*Сновидение литературоведа,  
или АНТИФАУСТ*

*Пьеса для чтения*

Персонажи:

Энен (NN) — профессор литературоведения

Лалан — его двойник — оппонент

Лизхен

Кельнер

Автор

## Пролог

Современная комната, светлая, почти квадратная. Стеллаж с книгами. Письменный стол и вращающееся кресло. В кресле — профессор литературоведения Энен.

ЭНЕН — В роли тайного советника Гете чувствовал себя поэтом, а в роли поэта в нем актуализовался Тайный советник. Своими рассуждениями он вносил ясность, искусно затемнив суть вопроса. Взять хотя бы его рассуждения о первых словах Четвертого евангелия. Он делает вывод: «в начале было дело». Такой вывод держится на восклицании, а не на мысли. Прежде, чем *делать*, надо *быть*, «дело» не может быть прежде бытия. Ум современного человека достаточно созрел для того, чтобы понять: прежде бытия может быть только та определенность, которая осуществляется бытием. «В начале» было не дело, а именно как написано: *in principio erat verbum*, «в начале бе Слово». Не надо бояться возобновления старых смыслов. Прогресс, конечно, несет изменения, но не все же изменяется. Книжная мудрость сменила магическую форму на научную, ну — а Вагнер, как всегда, пишет диссертацию. А что с Мефистофелем...?

Дверь открывается. В комнату вступает весьма круглоголовый и лысоватый человек в джинсах и в куртке из синтетической ткани. Это Лалан.

ЛАЛАН — К вашим услугам. Извините, вошел, не постучав. Дверь была приоткрыта.

ЭНЕН — А почему вы? Почему не черный пудель?

ЛАЛАН — Это же предрассудок — ждать от истории повторений. Суть, конечно, одна, но выражает себя она

всегда по-новому. Таков закон всех законов: через новизну выражает себя единственность. Устраивает вас такой пароль, чтобы взять меня в собеседники?

ЭНЕН — Пожалуй. Вы хотите, значит, сказать: мол, времена не те. Не слишком оригинально, но верно. Невозможно, например, чтобы в наше время имела успех драма, прямо-таки наспигованная романтическими аксесуарами. Как вы думаете, зачем в «Фаусте» так много этой чепухи?

ЛАЛАН — Чтобы ее уничтожить.

ЭНЕН — Как вы сказали?

ЛАЛАН — Я сказал, Гете пользуется романтической чертовщиной таким образом, что ее уничтожает. В его руках она из стереотипов онтологического порядка переводится в чисто литературные стереотипы. Прежде всего это относится к Мефистофелю. Литературная выявленность этой фигуры лишает ее тайны действительного демонического существования. То же самое можно сказать и о других, о ведьме, например.

ЭНЕН — Вы считаете, стало быть, что Гете был не только Тайным советником, но еще и санитарным инспектором?

ЛАЛАН — Не торопитесь. Я не думаю, чтобы Гете сознательно хотел дискредитировать романтическую чертовщину. Уж очень полнокровно и со вкусом он ею пользовался. Но его непосредственное отношение к ней это отношение трезво смотрящего человека, в глазах которого она имеет не больше, чем литературное, значение.

ЭНЕН — Возможно, вы и правы. Но надо бы проверить.

ЛАЛАН — Тогда поехали.

ЭНЕН — Куда?

ЛАЛАН — По фаустовским местам.

ЭНЕН — Поехали!

Гарц.

Энен и Лалан идут по горной дороге. Впереди домик, вполне новенький, но с внешними признаками какой-то старины: островерхие крыши с нагромождением мансардных окон.

ЛАЛАН — Сцена в домике ведьмы прямо-таки переполнена романтической чертовщиной, не правда ли? Тут тебе и рухлядь, и говорящие обезьяны, и котел, в котором варится волшебный напиток, и безобразная ведьма, бормочущая заклинание. Я вам сейчас его напомним. Ведьма говорит: «Ты должен понять! Из единицы сделай десять. И отпусти два. И сделай равным три. Так будешь ты богат. Утрать четыре. Из пяти и шести сделай семь и восемь. Так все завершено: и девять есть единица, и десять не значит ничего (нового?). Это есть арифметика для ведьм». Теперь небольшой комментарий. По понятиям числовой мистики все числа порождаются единицей в результате ее простого самоповторения ( $1$ ,  $1+1=2$ ,  $1+1+1=3$  и т. д.) Однако собственную числовую сущность имеют только числа первой десятки. Эта сущность выявляется посредством «малого счисления» — путем суммирования цифр, которыми записывается число. Так,  $11$  по своей сущности сводится к  $2$ , а  $12$  к  $3$  и т. д.

Истина этих операций удостоверяется тем, что такой же результат получается как остаток от деления на 9. В духе подобных вычислений слова «из пяти и шести... сделай семь и восемь» указывают на действия, приводящие к выводу, что  $1=3$ . По своей прямой числовой сущности три не сводится к единице, поэтому полученное равенство означает, что единица есть *тайная* сущность трех.

ЭНЕН — Какая чепуха.

ЛАЛАН — Конечно. Кстати сказать, Холодковский и Пастернак, переведившие «Фауста» на русский язык, в заклинании ведьмы ничего, кроме чепухи, и не увидели. В своих переводах они еще более усилили бессмысленность текста, предположив, по-видимому, что Гете написал это место просто так, для антуража, несколько не заботясь о смысле.

ЭНЕН — Улавливаю вашу мысль. Гете не стал бы писать чепуху ради чепухи. За ней что-то есть.

ЛАЛАН — Именно. Там ни разу не сказано прямо, что единица равна трем. Это было бы слишком откровенно. Но намеки на это равенство усматриваются трижды, в словах: «сделай равным три», «из пяти и шести сделай семь и восемь», «и девять есть единица». Если, кроме того, учесть, что в первой строке сказано: «Ты должен понять!», а в заключительной: «*это* есть арифметика для ведьм», становится очевидным — внешняя бессмысленность заклинания имеет смысл замаскированной пародии на христианское учение о Троице.

ЭНЕН — Довольно правдоподобно. Будем считать, вам удалось опровергнуть предположение, будто бы Гете развлекался сочинением бессмыслицы. Наши переводчики

дали петуха. Но к нашему знанию о Гете ваши соображения ничего не добавляют. Кто же не знает, что Гете был масон и к официальному христианству относился отрицательно. Его религиозные потребности, насколько они выразились в стихах, вполне насыщались пантеистическим философствованием.

ЛАЛАН — Я и не собирался обогащать ваши знания о Гете, а просто имел в виду продолжить мысль, высказанную в начале нашей беседы. Поскольку пародия вложена в уста ведьмы, пародия усиливается, зато ведьма превращена в литературное средство, в персонаж, собственное внелитературное бытие которого нимало не заботит автора.

ЭНЕН — Ах, вот оно что. Итак, Гете сознательно и запланированно пародирует христианство, а, между тем, литературно нагружая романтические аксессуары, он, уже не запланированно, лишает их внелитературного бытия. очень любопытное наблюдение. Ну-с, а что же из этого следует?

ЛАЛАН — Да ничего особенного. Гете жил на рубеже XVIII—XIX столетий и еще не был атеистом. Зато исторически подраставший атеизм в нем чувствовал себя вполне уютно. Вот и весь секрет его идеологической глубины. Но мы уже пришли. Приготовьте плату за вход. Посмотрите, сколько с вас возьмут, а то вдруг тариф в этом музейчике основан на арифметике для ведьм.

Внутри «Домика ведьмы» продолговатая светлая комната. Посередине экспонирован макет очага с котлом, очень изъеденным ржавчиной. Вокруг котла чучела трех мартышек — самца, самки и детеныша. На стенах в художественном беспорядке предметы ведьминского обихода.

Картины и гравюры, изображающие «Кухню ведьмы». Вдоль стен витрины с разными изданиями «Фауста», все открыты на акте «Кухня ведьмы». Сбоку от входа за невысокой стойкой сидит кассирша, она же экскурсовод. Рядом с ней табличка: «Лизхен». Это тщедушная девица, лицо бледное и некрасивое, в белесых кудряшках. Входят Лалан и Энен.

ЛИЗХЕН (заученно) — Вы пришли для осмотра собранных в нашем музее предметов оккультного назначения...

ЛАЛАН — Да, хотим взглянуть на некоторые знакомые предметы.

ЛИЗХЕН — Вы здесь уже бывали?

ЛАЛАН — Бывали, когда экскурсоводом был здесь Тайный советник.

ЛИЗХЕН — Кто это такой? Когда это было? Наш музей открылся совсем недавно. О нем совсем еще не знают, и посетители к нам почти не приходят.

ЛАЛАН — Не огорчайтесь. Скоро узнают. Тогда от посетителей отбоя не будет.

ЛИЗХЕН — Я бы этого очень хотела. Открою вам наш секрет. По окончании осмотра посетителя ждет небольшой сюрприз.

ЭНЕН — Зачем по окончании? Давайте не по окончании, а до начала. Сюрприз поднимает настроение. Давайте начнем с сюрприза!



ЛАЛАН (в сторону) — Догадываюсь, это тот случай, когда начало совпадает с окончанием.

ЛИЗХЕН (мнется) — Ну, хорошо, разве в порядке исключения.

Идет к занавеске, за которой большой холодильник. Приносит оттуда бутылку старинного вида.

ЛИЗХЕН — Наш сюрприз в том, что по окончании осмотра каждый посетитель может выпить стаканчик «Напитка ведьмы». Это наш фирменный напиток, 2 марки за 100 грамм.

Наливает два бокала. Энен пьет.

ЛАЛАН (не прикасаясь к своему бокалу) — Как, вкусно?

ЭНЕН — Совсем невкусно. Гадость, но крепкая. Прямо огонь.

ЛАЛАН (к Лизхен) — Каков рецепт Напитка? Это настойка на печени летучей мыши? Или на сердце болотной жабы?

ЛИЗХЕН — Что вы! как можно! Это наш горный бальзам с добавлением спирта, малины и красного перца.

ЭНЕН (поет) —

Все тайное ясно, все ясно, все ясно.

Все дамы прекрасны, прекрасны, прекрасны.

(меняет мотив)

Огонь в моей крови

Зовет меня...

ЛАЛАН — Я скажу, куда он зовет. В Лейпциг, в Погребок Ауэрбаха. (В сторону) — После этого Напитка ему не только Гретхен, а и Лизхен покажется Еленой.

ЭНЕН — В Лейпциг? согласен. В Лейпциг так в Лейпциг, в Погребок!

Энен и Лалан уходят. Лизхен смотрит им вслед. Берет бокал с Напитком, который оставил Лалан, и чокается с пустым бокалом.

Лейпциг.

Энен и Лалан идут по улице, застроенной солидными массивными домами. Архитектура конца XIX века. Многие дома украшены фронтонами, колоннами, скульптурными фигурами.

ЭНЕН — Вы себе и представить не можете, как трудно быть специалистом по современной литературе. То ли дело литература XIX века. Там, во-первых, число пишущих не достигало астрономических масштабов, а, во-вторых, есть имена, которые наголову выше других и определяют собой лицо эпохи. А в наше время пишут, кажется, все. Кто не пишет прозу, тот пишет стихи. Кто не пишет стихов, тот пишет прозу. Каждый что-то умеет, каждый говорит о чем-то своем, у каждого, наконец, свое лицо. Но все вместе они сливаются в общий и довольно однородный литературный шум. Издают, конечно, не всех, издавать всех было бы просто невозможно. Печатают тех, кто имеет право, чтобы их печатали. Но все равно, несмотря на правовой ценз, ориентироваться в нынешнем литературном море имен и произведений дело весьма трудное. Да что говорить о специалистах. Вообще современному человеку трудно быть на

уровне современной образованности, слишком много надо держать в голове.

ЛАЛАН — Я думаю, вы держитесь точки зрения, с которой невозможен взгляд на современность, дающий достаточное различие.

ЭНЕН — О каком различии вы говорите?

ЛАЛАН — О различии между христианством и атеизмом. Не нужно большого ума, чтобы понять: христианство — одно, атеизм — другое. Это все давно хорошо поняли. В наше время пора прийти к новому пониманию. Если различие выявлено сполна, полнота различия означает его законченность. Полнота различия выражает себя в усмотрении о совпадении. А различие, которое видит разницу, но не доходит до усмотрения совпадения, не завершено, оно существует как незаконченное, как бесконечное. Сознание, не идущее дальше бесконечного различия, является атеистическим сознанием. Оно возросло в статус всеобщего в прошлом веке. И любая точка зрения, любая концепция — научная, философская или религиозная — выражающая такое сознание, неизбежно смотрит на современность с позиций, унаследованных от прошлого века.

ЭНЕН — Не понимаю вас. Какая связь между вашим различием и литературоведением? Литературоведение это сложившаяся область знания, имеющая свою традицию, свой опыт, свои проверенные методы.

ЛАЛАН — Вот именно. Но смотрите, мы уже пришли, это «Погребок Ауэрбаха». Продолжим разговор за столиком, в располагающей к разговору обстановке.

Вход в «Погребок Ауэрбаха». Справа от двери скульптурная группа: Мефистофель в виде откровенного черта и Фауст в шапке средневекового магистра.

Внутри «Погребок» размещен в сводчатых залах. В главном зале свод потолка расписан сценами из «Фауста». Под потолком вдоль оси свода нависла над столиками скульптурная композиция, главная фигура которой — Фауст верхом на бочке. В залах довольно много посетителей, но свободные столики все же встречаются. Входят Лалан и Энен. Поискав глазами свободное место, проходят вглубь зала, садятся в кресла за столик, покрытый белой скатертью.

ЭНЕН — Ничего себе «Погребок»! Это же роскошный ресторан!

ЛАЛАН (разглядывая композицию под потолком) — А вам не кажется, что вся сцена в погребеке Ауэрбаха имеет довольно-таки пошлую фабулу?

ЭНЕН — Не придирайтесь. Эта шутка гения. Стих настолько мощен и полноценен сам по себе, что им перекрывается ничтожность фабулы. (Осматриваясь, замечает, что в стороне на низком постаменте поставлена очень старая с виду бочка). — Глядите-ка! Они экспонируют бочку! Не ту ли уж, на которой летал Фауст? (Встает) — Я хочу на ней посидеть.

Идет к бочке. Навстречу ему появляется человек в форменном костюме кельнера.

КЕЛЬНЕР — Просим нас извинить. «Бочка» сегодня не работает. Механизм не в порядке.

ЭНЕН — Какой механизм?

КЕЛЬНЕР — Если я правильно понял, вы хотели покататься на бочке доктора Фауста? Это наш фирменный аттракцион. Нужно опустить 2 марки вот сюда в автомат и каждый может проехаться на бочке по нашему заведению. Какое удовольствие! Господин едет на бочке, совсем как доктор Иоганн Фауст, а все кругом хлопают в ладоши и веселятся. Но автомат сегодня не в порядке. Ждем мастера. Просим нас извинить.

Энен возвращается на место.

ЭНЕН — Не правда ли, странно? В Гарце — «Напиток ведьмы» по 2 марки за 100 грамм, здесь — за те же 2 марки — прогулка верхом на бочке. Каждый по доступной цене может побыть Фаустом. В наше время Фауст как бы живет второй жизнью, но уже не собственной, а общедоступной.

ЛАЛАН — Думается, второй жизнью живет не только Фауст.

ЭНЕН — Что вы имеете в виду?

ЛАЛАН — Если говорить о литературе, то, например, в наше время второй жизнью живут жанры, сложившиеся в прошлом.

ЭНЕН — Почему — второй? Просто литературный жанр, появившийся в прошлом веке, как исторический роман, например, продолжает свою жизнь в современной литературе.

ЛАЛАН — Вы не вполне правы, это не так просто. Жанр возникает как ответ художника на эстетические и социальные, точнее же — идеологические требования времени. Возможно, следовало бы говорить о ведущих силах еще более глубокого порядка, но, как бы то ни было, внешне они выражают себя в форме тех или иных идеологических устремлений. Литература прошлого века насыщена пафосом гуманизма, идеями этики, социальной справедливости и, в конечном счете, атеизма. Эта литература живет «первой» жизнью, поскольку она общественно актуальна и поскольку она ведет, а не отражает. Однако идеологические цели прошлого в наше время уже так или иначе реализованы. Литература, которая, не видя новых идеологических рубежей, продолжает жить выражением атеистического сознания и выявлением этических содержаний, неизбежно примет характер вторичной литературы.

ЭНЕН — Так уж и неизбежно?

ЛАЛАН — И неизбежно, и необходимо. Я уже говорил, не может быть правильного понятия о современности, если не учитывать, что мы на стыке между христианской культурой и культурой атеистической. Атеизм это предельное выражение христианской идеи. Именно она приводит и к гуманизму, и к социальной справедливости и, в конечном счете, к богоотрицанию. Но выход к атеизму это выход к идеологическому самоповторению. Атеизму некуда идти вперед. Поскольку он остается самим собой, он может только топтаться, повторяя и варьируя пути, по которым шло движение к нему. Поэтому не только литература, а вообще вся современная культура необходимым образом является вторичной культурой.

ЭНЕН — Называя современную культуру вторичной, вы предъявляете ей тяжелое обвинение.

ЛАЛАН — А вот в этом вы ошибаетесь, что естественно, поскольку ваше отношение к действительности без корректив унаследовано от прошлого века. Я не обвиняю, а хочу составить правильное понятие о современной культуре. Вторичность воспринимается в отрицательном значении, поскольку с ней связывают безоригинальность, дух консервации и музеефикации. Все это есть в современной культуре, но не составляет ее существа. Кроме, того, современная культура в целом, надо думать, не сводится к вторичной. Не может быть, чтобы она не имела линии прогрессивного развития, которая направлена к за-атеистической идеологии. Вторичность же — не недостаток, а особое и даже чрезвычайное качество атеистической культуры. В форме вторичности образовалась новая задача современности — не накопление новых богатств культуры, а распределение уже накопленных. Ту высокую культуру, которая в своем первом осуществлении была доступна не так уж многим, вторичная культура должна распространить на всех. Первое — единственно, вторичное — бесчисленно. Теперь каждый может пить «Напиток ведьмы» и сидеть на «бочке Фауста». Достоинство вторичной культуры — ее демократичность. Ее девиз — общедоступность.

ЭНЕН — Так ведь это ликбез!

ЛАЛАН — Ликбез, имеющий своим содержанием всю мировую классику, это уже не ликбез, а прекрасная все-народная культура. Вторичная культура — это культура всеобщей образованности. Она есть процесс всеобщего культурного подъема.

ЭНЕН — Да вы прямо апологет вторичности. Не ожидал от вас этого. Однако постойте. У меня появилась внезапная идея.

ЛАЛАН — Какая?

ЭНЕН — Я подумал о вас и о себе. Автор, который создал нас и сочинил наше путешествие в Гарц и сюда, в «Погребок», словом, наш Автор создал все это не из ничего, а воспользовался литературным полуфабрикатом. Выстриг из «Фауста» нужные ему куски и пародийно их переосмыслил. Значит, произведение нашего Автора имеет, несомненно, вторичный характер.

ЛАЛАН — Ну так что?

ЭНЕН — А то, что, несмотря на ваши восхваления вторичности, не хочу быть персонажем вторичного произведения.

ЛАЛАН — Обратитесь с претензией к Автору.

ЭНЕН — И обратился бы, если бы знал, как это сделать.

Из-за соседнего столика встает Автор. Он подходит и садится к столу, за которым сидят Лалан и Энен.

АВТОР — Что вы хотели мне сказать?

ЛАЛАН — Вот сюрприз! Кого только встретишь в этом «Погребке»! Один автор привел сюда черта, другой — самого себя.



ЭНЕН — Хочу задать вам вопрос. Является ли ваша «Пьеса для чтения» произведением вторичного характера?

АВТОР — А может ли быть иначе, если мы живем в эпоху вторичной культуры? Но если вам это не нравится, могу вас утешить. Поскольку вы имеете сознание о вашей вторичности, то есть поскольку я в вашей роли имею такое сознание, постольку вторичность становится в этом смысле уже не просто вторичностью, а такой, которая, имея о себе сознание, имеет в себе и свою законченность.

ЛАЛАН — Неужели можно так дешево справиться с вторичностью?

АВТОР — Как вы сказали? Дешево? Вы на самом деле думаете, что это дешево? Разве не вы только что говорили, что вторичность ходит в лохмотьях безоригинального бытия лишь до той черты, пока она не осознана в своем действительном достоинстве? Но акт сознания не поддается измерению в оценках дорого или дешево, трудно или легко. Мы обладаем сознанием прямо и без каких-либо усилий, но лишь после того, как акт сознания состоялся. Если же он не состоялся, увидеть то, что я не вижу, есть не менее и не более как невозможность. Невозможность увидеть что-нибудь сквозь стену, в которой нет окна. А если оно есть, я сразу и без усилий увижу все, что за ним. В переходе к новым порядкам сознания есть как бы скачок, выход за пределы того, что сделалось осознанным. Такой скачок не поддается объяснению, он сам лежит в основе всякого объяснения. Из сказанного должно быть ясно: сознавая свою вторичность, мы знаем о ней некоторым образом извне ее.

ЭНЕН — А каким образом и в каком конкретном содержании выражается этот выход вторичности вовне себя?

АВТОР — Я же сказал — в факте сознания о ней. Но, если вам этого мало, то, между прочим, и в том, что вы делали в начале нашей истории.

ЭНЕН — Что же я делал? Припоминаю. Я говорил, что рассуждения Гете от имени Фауста о первых словах Четвертого евангелия по их смыслу несостоятельны. «Дело» не может быть «в начале», так как субъект дела прежде дела. «В начале» может быть только слово как определенность бытия, которая прежде бытия.

АВТОР — Поскольку вы заняты рассуждениями о рассуждениях, вы, бесспорно, вторичны. Но вами руководит интерес к идеологическому смысловому содержанию, и в этом отношении ваши рассуждения изнутри вторичности вспарывают ее, протыкают ее насквозь, что сразу обнаруживается в их за-атеистическом звучании.

ЛАЛАН — А если вернуться к Тайному советнику, как вы скажете, он — тоже вторичен?

ЭНЕН — Что вы говорите! Гете мощная фигура, он не может быть вторичен.

АВТОР — Вы отклонились. Вторичны не люди, а их произведения. Вопрос не о Гете, а о том, имеет ли «Фауст» характер вторичного произведения.

ЛАЛАН — А ведь «Фауст» дает немало оснований, чтобы усмотреть в нем такой характер. И фабула и весь реквизит взяты из народной книги о докторе Фаусте.

Весь мир народных суеверий он обращает в литературу, в средство пародии, а пародия живет не сама собой...

ЭНЕН — Неважно, откуда фабула! Неважно, чем живет пародия! «Фауст», бесспорно, оригинальное произведение. Какое место, принадлежит ему в европейской литературе!

АВТОР — Не будем спорить. Ясно, «Фауст» не вторичен. Гете создает жанр, а не подстраивает себя к уже существующему. Но есть достаточные основания, чтобы сказать, что «Фауст» предвторичен.

ЭНЕН — Как это понять?

АВТОР — Гете являет нам себя в силе литературного всемогущества. Каждый его образ готов отлиться в монумент...

ЛАЛАН — Или в музейный экспонат. Вторичная культура тяготеет к форме культа, а «Фауст» всем своим складом подходит для того, чтобы стать предметом культа. В этом смысле «Фауст» предвторичен. Не это ли вы хотели сказать?

АВТОР — Это самое. Благодарю вас, вы сделали это вместо меня.

Все смеются.

ЛАЛАН (автору) — объясните, почему вы назвали вашу пьесу «АНТИФАУСТ»?

АВТОР — На это не просто ответить. Возможно, потому, что «Фауст» затянут и риторичен. Потому, что

раздражает сама идея, чтобы человек водился с чертом. Потому, что Гете по ту, а мы по эту сторону относительно атеизма. Он всем идеологическим напором развернут в атеизм, а нам пора сделать шаг дальше атеизма.

ЛАЛАН — Что значит дальше атеизма?

АВТОР — К сознанию о христианском смысле атеизма.

ЭНЕН — Такую тему вряд ли возможно раскрыть в научном плане. Было очень интересно вас послушать. Но уж если произошла встреча с вами, не могли бы вы, чтобы, кроме слов, произошло что-нибудь такое... ну, не вполне обычное? Ведь автор все может.

АВТОР — Совсем не все. Автор ограничен своим авторством и не может ничего, что ему как автору не подходит. Не могу, например, устроить вам поездку верхом на бочке, поскольку написал, что у нее испортился механизм. Нужна помощь ремонтного мастера. Но я вас понимаю. Раз произошла наша встреча, вы, естественно, хотите, чтобы она ознаменовалась каким-нибудь чудом. Ну что ж, будь по-вашему.

Хлопает в ладоши. Энен и Лалан напряженно смотрят, что произойдет. Тем временем открывается входная дверь и появляется Лизхен. Она осматривается и торопливо подходит к столику.

ЛИЗХЕН — После вашего ухода я выпила «Напиток ведьмы» и поняла, что должна быть там, где находитесь вы. (Смотрит влюбленными глазами на Энена).

АВТОР (в сторону) — На лицах моих персонажей очевидное недоумение. Перевернув порядок, я перенес Лизхен

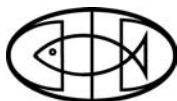
из Гарца в Лейпциг, а они ничего и не заметили. Им нужно самое малое, чтобы бочка летала. Что мне теперь делать? (Громко) — Уж раз мы собрались все вместе, делаем... что-нибудь такое сообща.

ЛАЛАН — А что могли бы мы сделать сообща? Не устроить ли нам возложение цветов к бочке Фауста?

АВТОР — Разумеется. И еще сделаем общий поклон в сторону несуществующего и даже не предполагаемого зрителя.

Все встают в ряд. Кельнер приносит цветы. Положив цветы к бочке он тоже встает в ряд. Все делают общий поклон.

Занавес.



*Сестра Филомена о.п.*

## Протест

**(К той части книги «Леонид Федоров», где говорится об А. И. и В. В. Абрикосовых и общине сестер-доминиканок)**

«Ибо слово Божие живо и действенно и острее всякого меча обоюдоострого: оно проникает до разделения души и духа, составов и мозгов, и судит помышления и намерения сердечные» (Евр 4:12)

«И мы имеем от Него такую заповедь, чтобы любящий Бога любил и брата своего» (1 Ин 4:21)

При чтении книги «Леонид Феодоров. Жизнь и деятельность» (сокращенная версия) Диакона Василия ЧСВ (1966), и дойдя до места, где говорится об общине сестер-доминиканок и ее руководителях Анне Ивановне и Владимире Владимировиче Абрикосовых, обращает на себя внимание странный, неприязненный тон, каким написаны немногие поверхностные впечатления человека, близко не знающего ни общины сестер, ни А. И. и В. В. Абрикосовых, ее возглавляющих.

То, что написано — является кривым зеркалом, совершенно искажающим действительность. Совершенно непонятно, почему такая неприязнь, все видящая в отрицательном свете и даже показывающая в карикатурном виде.

Странное определение дается сестрам: с. 265: «Замкнувшись в своем тесном кружке, изолированные от народа, не имеющие ни малейшего понятия об его духе и потребностях, они похожи на изящные, чистенькие фарфоровые статуэтки, которыми дамы времен Людовика XV украшали свои воздушные этажерки».

Нельзя забывать, что сестры общины — это не светские прихожанки, а монахини, но вместе с тем они, благодаря обстоятельствам, да и как сестры Третьего регулярного Ордена св. Доминика, не были замкнуты «в своем тесном кружке». Большинство сестер — посвященные, новициатки и только что вступившие — работали в различных учреждениях, а приходя к вечеру в Общину, вели суровый аскетический образ жизни. Многие из этих «фарфоровых статуэток» для того, чтобы вступить в Общину — прошли через большие испытания и переживания, встречая полное непонимание и преграды со стороны своих родителей и родственников. Некоторые были вынуждены порвать с ними. Сестры вполне понимали, что впереди могут быть многие и тяжелые испытания, но, несмотря на свою юность, были готовы ко всему и не колебались в своем призвании. В дальнейшем несколько сестер отдали свою жизнь умерев в тюрьме и лагерях. С. 265: «Святость, святость, повторяют они как попугаи. Целью католичества является освящение людей, то есть личная святость каждого отдельного члена Католической Церкви. К этой-то святости своих членов должна прежде всего стремиться и русская миссия. Мы хотим, чтобы наши католики были святыми! Это наша цель!» «Кто будет с этим спорить. Но вот Абрикосовы обвиняют нас в том, что мы, петербургские католики, мало понимаем, какие средства ведут к этой цели». Так формулировал тогда свои впечатления будущий российский экзарх. «Наталья Сергеевна Ушакова, сопровождавшая о. Леонида

в Москву, говорит с иронией: «Они или не созрели, или перезрели. Нужно оставить их в покое».

В каждом большом Божьем деле должна быть прежде всего обязательная внутренняя духовная подготовка, необходимо каждому создать в себе духовный фундамент. Не мы, не наши внешние действия обеспечат нам успех. Только Бог в нас и через нас совершит дело свое, если мы подготовим путь Ему. Мы должны быть послушным орудием в руках Божиих.

«Если Господь не созиждет дома, напрасно трудятся строящие его; если Господь не охранит города, напрасно бодрствует страж» (Пс 126:1).

Примером этому все святые, св. Иоанн Креститель и Сам Господь Иисус Христос.

И в это время А. И. и В. В. Абрикосовы были правы, считая главным в первую очередь не внешнюю деятельность, а внутреннюю духовную. Одно и другое должно быть, и оно тесно связано между собою.

С. 94-95: «Все русские католики в Москве подчинялись местной латинской юрисдикции... Таким образом, до образования Российского экзархата католики-москвичи имели лишь отделенное и только косвенное отношение к миссии о. Леонида. Отсюда проистекало и в этой области обычное петербургско-московское расхождение и взаимное непонимание, к тому же усиленное всегдашним антагонизмом двух российских столиц, под духовным и культурным влиянием которых находились обе группы русских католиков».

И так, увы, бывает всегда, когда верующие не проникаются истинно христианским Евангельским духом братской любви, которая исключает всякий антагонизм.

В книге неоднократно говорится и подчеркивается, что А. И. и В. В. Абрикосовы происходили от «именитого московского купечества», тогда как подчеркивания происхождения кого-либо другого нигде не встречается. Как



будто это происхождение является минусом, накладывающим тень и чем-то обесценивающим. Это непонятно и совершенно не совмещается с христианским духом. Какое же может иметь пред Богом значение то или иное происхождение?!

«Посмотрите, братия, кто вы, призванные: не много из вас мудрых по плоти, не много сильных, не много благородных; но Бог избрал немудрое мира, чтобы посрамить мудрых, и немощное мира избрал Бог, чтобы посрамить сильное; и незнатное мира и уничиженное и ничего не значащее избрал Бог, чтобы упразднить значащее, — для того, чтобы никакая плоть не хвалилась пред Богом» (1 Кор 1:26-29).

Также в книге неоднократно повторяется, что А. И. и В. В. Абрикосовы очень любили друг друга, опять-таки как бы отмечая что-то недолжное. Сколько же случаев в Церкви, когда находящиеся в браке ревностно служили Богу и достигали святости. Много тому есть примеров, и один из них — св. Иоанна Шанталь, которая очень любила своего мужа и очень тяжело переживала его неожиданную смерть, но это ей не помешало стать святой. Все эти выпады против главным образом А. И. обнаруживают полное незнание и непонимание многих основных принципов христианства и предвзятое отношение.

Знавшие близко А. И. и В. В. Абрикосовых с их молодых лет говорили о них как о людях благородной души с возвышенными стремлениями и полным единством взглядов, что и было крепкой и основной связью их союза.

О. Леонид познакомился с Абрикосовыми в 1910 году. Затем он был еще в Москве в 1911 и 1912 годах. Видя деятельность Абрикосовых, о. Леонид оценил их работу, которой они себя всецело посвящали. С. 95: «Из отчета Л. Федорова: Про эту семью можно сказать словами ап. Павла: «Приветствую домашнюю их церковь». Редко где

можно встретить молодых людей в цвете лет, столь преданных делу Церкви и столь религиозных». И дальше, с. 107: «Сердце миссии бьется в доме Абрикосовых. Господь Бог воздаст этим смиренным труженикам на своей ниве. У них можно постоянно встретить целый кружок русских католиков (по преимуществу женщин), делающих все от них зависящее, чтобы только распространять свет истинной веры. Неподдельное серьезное благочестие, неутомимое рвение, с которым эта достойная чета работает во славу Божию, сделала бы честь любому миссионеру св. Церкви».

В дальнейшем критика А. И. Абрикосовой и общины сестер небеспристрастна и основана лишь на поверхностном соприкосновении.

С. 278-279: «Отсутствие у них опыта, порядка, выработанного долголетней практикой, наличия уклада жизни, точно утвержденного монашеским уставом. Всего этого не могла заменить внешняя дисциплина, которую успешно насаждала и строго поддерживала в соответствии со своими взглядами на дело А. И. Много здесь отдавало *импровизацией*, исполнением взятой на себя *роли*. К сожалению, это приходится отнести прежде всего к той, которую сестры выбрали старшей и которая играла роль настоятельницы, усиленно стараясь быть их «матушкой». Увы, суровый монашеский опыт, ей незнакомый, ясно говорит о том, что для этого мало одной доброй воли, здравого смысла и некоторой доли *фантазии*; чтобы стать «матушкой», недостаточно быть по природе властной, даже «самодержавной». Для руководства душами, да еще в таких исключительно трудных условиях, настоятельница должна иметь за собой серьезную и длительную школу смирения, послушания и самоотречения. Переставить мебель в квартире, стать в новые отношения с любимым мужем, продолжая жить с ним бок о бок, не значит еще возвыситься до настоятельницы — духовной

матери сестер, ибо для этого необходимо самой быть духовно зрелой, настоящей монахиней. Чтобы обрести дар или просто способность работать над вверенными душами, нужно предварительно пройти немалый, нелегкий и для некоторых очень длительный и мучительный путь в монастыре. Мирским людям, судящим о незнакомой им духовной жизни по-мирски, это, конечно, может быть непонятно. Но все-таки они могут согласиться хотя бы с тем, что и тут нельзя заменить личный опыт чтением хороших книг. Именно в этом было слабое место Анны Ивановны».

Суждение об общине сестер и А. И., которое высказывает автор книги, обнаруживает недостаток его знаний монашеской жизни. Даже в нормальных условиях во вновь создаваемых монашеских общинах не сразу, а постепенно устанавливается определенный порядок и характер общины, ей только присущий, в зависимости от заданий, цели общины. Так было, так есть и так будет. Московская община сестер-доминиканок фактически еще находилась в состоянии организации, да еще в такое трудное, тяжелое время. В начале же всегда возможны и некоторые ошибки.

В истории монастырей немало случаев, когда старшая сама не проходила предварительно «немалый, нелегкий путь в монастыре». Одним из многих примеров можно напомнить св. Иоанну Шанталь, которая не проходила подготовки в монастыре, а жила в миру. Судить же о духовном состоянии человека со стороны, близко не зная его и близко не соприкасаясь с ним, и приписывать ему «взятую на себя роль», более чем странно. *Судить о духовном состоянии человека и о его внутренней готовности к тому или другому делу может только духовный руководитель.*

Почему же автор не допускает, что на это была воля Божия и что Бог ясно, очевидно показал необходимость этого.

Автор очень не хорошим и совсем не христианским, недостойным образом говорит: «...чтобы стать «матушкой», недостаточно быть по природе властной... Переставить мебель в квартире, стать в новые отношения с любимым мужем, продолжая жить с ним бок о бок, не значит еще возвыситься до настоятельницы — духовной матери сестер».

Опять-таки повторяется о любви к мужу как о каком-то минусе. Автор забывает и не учитывает, что *Бог, призывая к тому или другому делу, тем более к большому, дает такому человеку и соответствующую необходимую благодать, свою помощь.* «Дух дышит, где хочет...» (Ин 3:8).

Почему же автор даже не допускает этого, а хочет все приписать властности А. И.? И почему же властности, а не твердости, необходимой в каждом и тем более большом деле?

В это трудное время, если бы А. И. не была одухотворенным человеком, готовым на все жертвы для славы Божьей и спасения душ, она никогда бы не взяла на себя такой тяжелой крест, а не «роль», как странно определил автор.

Духовным девизом А. И. было: «Христос не сошел с креста, но Его сняли с него мертвым». Этот девиз буквально исполнялся в ее жизни. Пробыв в тюрьме *двенадцать лет*: в Тобольской тюрьме шесть лет (из них пять лет одиночки) и в Ярославском политизоляторе в одиночке — шесть лет, она умерла в тюрьме 24 июля 1936 года.

Если о. Алексей Зерчанинов, пробывший в Суздальской тюрьме при Спасо-Ефимовском монастыре для духовных преступников два с половиной года (с третьего июля 1898 года по январь 1901 года), среди петербургских русских католиков в 1907 году произвел благоприятное впечатление и «подкупал всех ореолом мученичества, которое претерпел как католический исповедник», то что же тогда можно сказать об Анне Ивановне Абрикосовой?

Такие слова, как «импровизация», «роль», «фантазия», написанные в адрес А. И., совершенно неприменимы к ней. В то время вся жизнь прихода и общины проходила под нависшим Дамокловым мечом. И странно, что автор, по-видимому, совершенно не понимал этого. Вероятно, он был тогда далеко от условий жизни того времени.

То, что написано на с. 279 (см. страницу этой тетради): «Мирским людям, судящим о незнакомой им духовной жизни по-мирски, это, конечно, может быть непонятно. Но все-таки они могут согласиться хотя бы с тем, что и тут нельзя заменить личный опыт чтением хороших книг. Именно в этом было слабое место Анны Ивановны», вот эти слова «мирским людям... может быть непонятно» надо бы автору прежде всего применить к себе, потому что он и Ю. Н. Данзас вот как раз и судят о деле и людях по поверхностным впечатлениям, «по-мирски» не зная действительной сути дела, исходя из своих немногих теоретических знаний, но без действительного понимания духовной жизни и ее законов.

Когда вокруг образовалось много жаждущих глубокой духовной жизни во Христе и с Христом, а помощи в этом не имели, привлеченные светлым, вдохновенным обликом Анны Ивановны, полным чуткости и отзывчивости, они стали льнуть к ней.

Так что же, по мнению автора, она должна была бы отталкивать всех от себя и оставаться бездейственной в стороне, не отвечая на явный призыв Божий?

Но именно на апостольскую деятельность в России А. И. и В. В. Абрикосовы и получили в 1913 году благословение Святейшего Отца св. Пия X-го.

Совершенно неверно (с. 265), что латинское духовенство относилось отрицательно к приходу русских католиков. Через настоятеля церкви св. апостолов Петра и Павла русские католики были подчинены митрополиту

Ключинскому. Когда верующие обращались к настоятелям католических церквей св. апостолов Петра и Павла и Непорочного зачатия по вопросам более глубокой христианской жизни, они говорили: «Идите к восточным русским католика, у них там интенсивная религиозная жизнь».

Когда в 1923-24 гг., после ареста А. И. Абрикосовой, о. Николая Александрова, сестер и многих прихожан и их направления в тюрьмы, лагеря и ссылки, оставшиеся немногие прихожане и две сестры объединились возле о. Сергия Соловьева, то настоятель церкви Непорочного зачатия в Москве о. Михаил Цакуль предоставил о. Сергию один из алтарей для каждодневного служения, на которое приходили оставшиеся русские католики.

Особенно большое огорчение возникло от записанных Ю. Н. Данзас своих впечатлений о Московской общине сестер-доминиканок и ее возглавляющей А. И. Абрикосовой.

Кто же такая Юлия Николаевна Данзас? О ней много и подробно написано в книге.

С детства она была «вундеркиндом» по своим выдающимся способностям ума и памяти. В тринадцать лет она закончила среднее образование, до пятнадцати лет перечитала не только историков, но и философов. С шестнадцати лет стала интересоваться религией, христианством, но с совершенно внешней стороны: историческим и культурным значением христианства в Европе и католичеством как мировым стержнем истории. В 1906 году двадцати семи лет написала книгу «Запросы мысли», глубоко пессимистическую под влиянием Шопенгауэра и Ницше, имевшую большой успех, но и очень большое отрицательное влияние на молодежь, утверждая в них мысли о безвыходности жизни и самоубийстве как единственно разумном выходе.

Она имела в себе греческую царскую кровь и в Петербурге участвовала в придворной жизни, «отдаваясь светской жизни с увлечением» (с. 204). Ю. Н. Данзас «вообще говорила резко, так как привыкла к тому, что в этом обществе ей все позволено» (с. 204, 208). Все эти чисто естественные преимущества, которые имеют очаровывающие значение в глазах поверхностных людей и развили в ней ее огромную самоуверенность.

Самоуверенность — явное выявление гордости, которая является наибольшим ослепляющим препятствием для действия благодати Божьей в душе человека: «Бог гордым противится, а смиренным дает благодать» (Иак 4:6).

С. 217: «Религиозное сознание Ю. Н. Данзас эволюционировало очень медленно, так, до 1915 года, когда ей было уже тридцать шесть лет, она не была еще христианкой и не могла принять божественности Иисуса Христа и Его искупительной жертвы». С. 215: «В 1915 году, на фронте, благодать наконец смогла озарить ее душу и она поняла живительную силу и сущность христианства, Тайну Искупительной Жертвы Христа и страданий вообще. К 1918 году, когда ей было уже тридцать девять лет, она уже была готова принять католичество, но смогла это сделать лишь осенью 1920 года. Незадолго перед этим, летом 1920 года, она познакомилась с экзархом о. Леонидом и по его совету и епископа Цепляка избрала путь восточного обряда, чтобы помогать экзарху в его миссии».

В приходе петроградских русских католиков возникло желание создать общину. Для этой цели о. Леонид просил Анну Ивановну прислать в Петроград сестру В. А. Хмелеву для налаживания там монашеской жизни, а когда А. И. ее не послала, то это было истолковано так (с. 279): «По-видимому, она (А. И.), была недовольна тем, что в Петрограде создается параллельное дело».

Как легко делались отрицательные выводы! Фактически А. И. не могла послать сестру Хмелеву потому, что она была необходима в Общине как наставница новоначальных и постуланток, а заменить ее было некому.

Как можно приписывать недовольство, когда всякое дело, создаваемое для пользы душ и славы Божьей может вызвать только одобрение и радость. Почему же так легко предполагаются такие низменные, недостойные чувства, совершенно несвойственные А. И.?

Чтобы позаимствоваться опытом существующей в Москве регулярной общины сестер-доминиканок Ю. Н. и поехала в июне 1922 года в Москву, чтобы познакомиться с А. И. и приглядеться к жизни общины. И вот тут в переданных в книге впечатлениях Ю. Н. Данзас сразу бросается в глаза критика А. И. и сестер общины и неприязнь, все видящая в отрицательном свете: «До этого Ю. Н. слышала лишь положительные отзывы, что *жизнь там святая, полная духовного горения*. О. Леонид, бывая в Москве, всегда навещал А. И. Он хвалил дисциплину, отличая тишину, царившую в небольшом помещении, несмотря на присутствие в нем почти двух десятков сестер».

Но, несмотря на все то хорошее, что Ю. Н. слышала, ее насторожило уже только то, что А. И. «хотела ее получить *в свое распоряжение*».

Вступая в общину — вступают в Орден, а не в какое-то лично свое распоряжение. Орден же св. Доминика — это Орден Истины, Апостольский Орден. Его девизы:

1. «Veritas — Истина (знание, изучение).
2. «Vona contemplata aliis tradere» — «Хорошее созерцание передавать другим», то есть апостольство (словом, делом, молитвой), и
3. «Veritatem facientes in Caritate» — «Творя истину в любви», то есть в любви воплощать познанную истину в свою практическую жизнь и нести ее людям в делах милосердия.



Что же удивительного, что А. И., познакомившись с Ю. Н. Данзас и увидя в ней достойного, образованного человека, отнеслась к ней с открытой искренней душой, захотела иметь ее в своей общине. По своим естественным данным Ю. Н. вполне подходила к духу и заданиям Ордена.

Совершенно непонятно, на каком основании приписали А. И. желание получить Ю. Н. именно «в свое распоряжение», подчинить ее в России и за границей авторитету семьи Абрикосовых», а не для общины Ордена св. Доминика.

Как можно приписывать человеку такие нелепые и низменные мысли и намерения?! Кто же может знать их?!

Анна Ивановна была высоко и широко культурным, благородной души и одухотворенным человеком, стояла всегда выше мелких личных соображений самолюбия и тщеславия. Во всех областях жизни она всецело руководствовалась высшими духовными принципами, благом для душ и Церкви.

Вполне понятно, почему не состоялся контакт между А. И. Абрикосовой и Ю. Н. Данзас. Они говорили на одном, а вместе с тем как бы на разных языках, исходя из разных точек зрения и разного духовного состояния.

Юлия Николаевна Данзас, человек исключительно интеллектуальный, принявший католичество только лишь как два года, в 1920 году (в сорок один год), не имела еще никакого духовного опыта. Она еще была во многом далека от истинного христианства, огромно самоуверенна, исходила только из своих немногих в духовной области теоретических знаний, не была еще свободна от предубеждений и антагонизма, чуждых христианству. Была человеком, в котором еще преобладал «ветхий человек» со всеми своими недостатками, слабостью и ограниченностью.

Для всех людей, выдающихся по уму, по своей естественной одаренности, всегда остается опасность впасть

в самоутверждение и неизбежное в связи с ним ослепление и поэтому неправильное восприятие многого: «...знание надмевает, а любовь назидает» (1 Кор 8:1), «Душевный человек не принимает того, что от Духа Божия... и не может разуметь, потому что о сем надобно судить духовно» (2:14).

Анна Ивановна Абрикосова ни в чем не уступала Ю. Н. Данзас — ни по культуре, ни по своему большому уму, ни по образованию. Ю. Н. Данзас получила высшее образование при Сорбонне, во Франции. А. И. Абрикосова — при Кембриджском университете, в Англии. Католичество А. И. приняла в 1908 году, когда ей было двадцать семь лет, в 1910 году начала вместе с Владимиром Владимировичем апостольскую работу в Москве. С 1908 года по 1913 год они все более углубляли свои богословские познания и свою внутреннюю духовную жизнь. Они изучали специальную доминиканскую литературу и особенно полюбили св. Фому Аквинского, а вместе с ним и св. Доминика и доминиканский апостольский дух благочестия. Они умели соединить понимание современности со сверхъестественными принципами, при этом обладали большой наблюдательностью и психологическим анализом. Эти черты характера способствовали формированию в них совершенных духовных руководителей. В 1913 году в Риме А. И. и В. В. Абрикосовы были приняты как терциарии в Орден св. Доминика генеральным прокуратором о. Декеру. Также в 1913 году они на частной аудиенции у Святейшего Отца св. Пия X-го, который живо интересовался их работой в Москве, получили его апостольское благословение на дальнейшую работу в России. Уже в это время вокруг Абрикосовых стали объединяться русские католики, присоединяющиеся к восточному обряду, и среди них молодые девушки, желающие всецело отдать себя на служение Богу и людям.

Таким образом, к 1917 году, времени получения Владимиром Владимировичем Абрикосовым священства, и образовался новый приход и община сестер-домининок (около двадцати человек), которая быстро разрасталась. К времени встречи Ю. Н. Данзас с А. И. Абрикосовой в 1922 году — около двадцати человек.

Обаяние светлой и благородной личности А. И. привлекало к ней сердца всех окружающих, даже людей, несклонных к католичеству и религии. Они доверчиво льнули к ней. А. И. руководила душами не только сестер, но и многих прихожан. Следовательно, она уже имела духовный опыт в течении двенадцати лет, и в этом она имела бесспорное преимущество перед Ю. Н. Данзас.

Почему не создался контакт между А. И. и Ю. Н. объясняет сам автор книги. С. 263: «Один человек не поддавался авторитету А. И. Абрикосовой. Да он и не мог ей подчиниться — как в силу своей исключительной одаренности, так и вследствие принадлежности к иному миру традиций и понятий, которому московский купеческий дух, даже в его мягкой, ослабленной и культурной форме, был по природе своей чужд и неприемлем. Это была «женщина с профилем Наполеона» — Юлия Николаевна Данзас, которую А. И. хотела, было, получить в свое распоряжение и подчинить в России и за границей авторитету семьи Абрикосовых. Намерение это осталось безуспешным, но побудило Ю. Н. насторожиться и занять положение наблюдателя».

Это объяснение выявляет полную несостоятельность, как христиан, и непонимание духа христианства Ю. Н. Данзас и вместе с нею и автора книги; показывает их чисто естественное, примитивное понимание вещей, несвободное от предрассудков и предубеждений.

Апостол Павел писал коринфянам: «И я не мог говорить с вами, братия, как с духовными, но как с плотскими, как с младенцами во Христе» (1 Кор 3:1).

«Здесь нет различия между Иудеем и Еллином, потому что один Господь у всех, богатый для всех, призывающих Его» (Рим 10:12).

«Ибо все вы сыны Божии по вере во Христа Иисуса; все вы, во Христа крестившиеся, во Христа облеклись» (Гал 3:26-27).

«Итак, кто во Христе, тот новая тварь; древнее прошло, теперь все новое» (2 Кор 5:17).

«Один у вас Учитель – Христос; все же вы – братья» (Мф 23:8).

Для Ю. Н. Данзас, по-видимому, даже мысль войти в общину под руководство А. И. была уже унижительной. Интересно, как же она понимала христианство и, тем более, монашество, для которых необходимо самоотвержение и смирение?

Вполне можно сомневаться в правильности передачи Ю. Н. Данзас слов А. И. Человек, не анализирующий своих чувств и впечатлений, но самоуверенный и неприязненно настроенный, может бессознательно придать иной смысл и характер словам и поступкам других, что очень часто случается. То, что передано из слов А. И. противоречит ее большому уму, ясному и далекому от узости и пристрастия.

А. И. – человек прямой и открытый – вполне была права сказав, что сестры именно в общине узнали, что такое Церковь, благодать и духовная жизнь (с. 238). И не только сестры и прихожане, но и посторонние, бывающие в общине на рефератах и беседах «для всех».

Непонятно, с какими требованиями к московской общине подходила Ю. Н. Данзас. Не имея еще духовного опыта, она исходила из своих немногих естественных теоретических знаний, руководствуясь своим, хотя и выдающимся, умом, но, как и у всех людей, неизбежно ограниченным.

Впечатления Ю. Н. Данзас – поверхностны, а выводы из них далеки от правды. Но она, по-видимому, и не

пыталась узнать правду, действительное положение вещей благодаря своей самоуверенности, ослеплявшей ее.

Ю. Н. Данзас одобрила и признала действительное призвание у одной сестры, с которой кратко соприкоснулась.

С. 284: «Среди совершенно необразованных Ю. Н. нашла несколько хороших, смиренных, искренно верующих девушек. Особенно милое впечатление на нее произвела сестра-кухарка, Анна Кирилловна Давидюк (сестра Лукия), малограмотная, но хорошая, подлинно святая душа. Именно ее держали почему-то в «черном теле», говорили с ней повелительно, как в былое время с прислугой. Ю. Н. несколько раз удалось заговорить с сестрой Лукией. Она нашла в ней «одну из чистых душ с настоящим монашеским призванием».

Здесь нельзя не удивляться, на основании чего Ю. Н. Данзас решила, что сестры были «совершенно необразованные», тогда как третья часть сестер имела высшее образование, а все остальные — среднее. Одна же сестра имела профессорскую кафедру в университете — Анастасия Васильевна Селенкова (сестра Екатерина Риччи — младшая).

Также относительно «сестры-кухарки» — сестры Лукии (А. К. Давидюк), которую Ю. Н. посчитала «малограмотной», но хорошей, подлинно святой душой, с настоящим монашеским призванием».

Эта понравившаяся Ю. Н. Данзас сестра совсем не была кухаркой, а, наряду с другими сестрами, назначалась в помощь сестре-хозяйке. Она никак не могла быть малограмотной, так как окончила с золотой медалью лучшую московскую гимназию имени Ломоносова и к тому времени прошла два курса университета. В общем же она была среди трех, так называемых, «церковных сестер» и прислуживала при богослужении.

Будучи действительно хорошей сестрой, она в то же время ничем не выделялась среди остальных сестер,

которые также обладали теми же хорошими качествами, которые отметила в ней Ю. Н. Данзас.

Вот цена ее мнению и ее впечатлениям!

Возможно, Ю. Н. считала, что все сестры должны были быть с высшим образованием и эрудированными. Если это так, то это также обнаруживает ее полное незнание структуры и духа монастырей, у которых прежде всего — это *постоянное стремление к большему совершенству, работа над собой*, жизнь не по естественным понятиям, а жизнь по вере, проникнутая евангельским духом трех советов: послушания, чистоты и бедности.

Во всех монастырях всех Орден, и мужских и женских, братья и сестры бывают и заняты исключительно умственным трудом, и физическими хозяйственными работами, и делами милосердия, и в основном созерцательной, молитвенной жизнью. В зависимости от основной направленности Ордена и отдельных его общин что-то доминирует, но не исключает и остального. Нужны члены общины разного типа, и это создает полноту гармонии правильной жизни. И это необходимо.

В то время (лето 1922 года) в общине было: посвященных сестер — девять, новиценок — пять и послушниц — четыре.

Заметив у некоторых сестер нарушение абсолютного молчания (сестра, которая пишет эти замечания и пробывшая в общине ряд месяцев до ареста, таких больших нарушений никогда не видела) жестами, которые, наверное, даже были вызваны серьезной необходимостью что-то выяснить. Ю. Н. Данзас это явно преувеличивает говоря, что «они все время переговаривались по азбуке глухонемых. Ей казались забавными их длительные безмолвные разговоры с жестикующей (абсолютное молчание начиналось после вечерних молитв и сохранялось до окончания утренних молитв). Такого быть не могло. Сестры серьезно и старательно относились к исполнению

Устава и правил. Ю. Н. Данзас к тому же, конечно, совершенно не учитывала, что ни новициатки, ни, тем более, недавно поступившие послутантки еще не вошли вполне в порядок монашеской жизни, не были еще сформированными монахинями и неизбежно еще имели провинности в чем-либо в правилах поведения.

Никто не вступает в общину совершенными, готовыми и примерными монахинями, а, вступив, начинают учиться всему и достигают всего постепенно.

Опять-таки, это говорит о непонимании Ю. Н. Данзас монашеской жизни.

В дальнейшем она говорит (с. 267): «Непопулярность сестер этой общины среди заключенных в тех тюрьмах, где я находилась с ними...»

Популярность или непопулярность зависит не только от достоинства, совершенства человека и его поступков, но от многих внешних причин; от обстоятельств и окружающей среды: от развития, психологии, нравственного и духовного состояния окружающих. В связи с этим не всегда будет хороша популярность и не всегда плоха непопулярность. Все зависит от того, в связи с чем и от кого это исходит. Поэтому популярность и непопулярность может совсем и не быть показателем, характеризующим человека. Можно уверенно сказать, что никто из сестер никогда и не думал ни о какой популярности и своем престиже, потому что главное в христианстве и особенно в монашеской жизни — это слова Христа, обязательные для всех: «Отвергнись себя, возьми крест свой и следуй за Мной!», а не искание своей значимости и популярности.

С. 285: «В присутствии А. И. все замирало и на лицах изображался не только страх, но какое-то подобострастие... О. Николай Александров просиживал долгие часы в своем рабочем кабинете настоятеля, принимая посетителей». По словам Ю. Н. Данзас, он держался перед А. И. как «запуганный школьник».

Автор пишет совершенно несуразные вещи, не имеющие ничего общего с бывшими в действительности. Почему же я, сестра, вступившая в общину несколько позже посещения ее Ю. Н. Данзас, не заметила ни страха, ни, тем более, подобострастия сестер по отношению к А. И.? Сестры глубоко ее уважали, чттили и любили. Я знала, что матушка Екатерина была для многих сестер как бы их совестью. От нее не было у них секретов. А дети буквально обожали ее. Что же касается о. Николая, могу только предположить, что Ю. Н., вероятно, не знала, что о. Николай имел недостаток речи, он заикался, и его запинки при разговоре она объяснила, согласно со своей общей настроенностью против А. И., «запуганностью школьника». Ю. Н. не старалась узнать истинного положения вещей и своих впечатлений и выводов не проверяла, будучи предубежденной и необъективной.

С. 285: «Однако необходимо все-таки подчеркнуть еще раз, что виной всем внутренним бедам была тут не только неопытность и даже неспособность А. И., о которой она же сама красноречиво свидетельствует со страниц своих писем, но и исключительно неблагоприятное влияние окружающей среды, в которой община думала, было, по словам А. И., «стихийно расти» под покровительством и защитой св. Доминика».

Говоря, и не в первый уже раз, «о неопытности и неспособности А. И., о которой она сама красноречиво свидетельствует в своих письмах», автор вновь выявляет свое полное незнание духовной жизни и ее законов. А. И., человек открытый, прямой, искренно писала о возникающих огромных трудностях и признавала свою слабость и неопытность. (Иметь же опыт в этих событиях того времени и не было возможно по исключительности происходящего.) О чем это говорит? — Это говорит о ее правильном духовном состоянии, о *ее смирении*. Она видела все и себя в свете Божьей правды. Смирение же —



это первое и необходимое условие для действия Божьей благодати в душе человека.

«Бог гордым противится, а смиренным дает благодать» (Иак 4:6; Притч 3:34).

«Жертва Богу дух сокрушенный; сердца сокрушенного смиренного Бог не уничижит» (Пс 50:19).

«Но Господь сказал мне: «довольно для тебя благодати Моей, ибо сила Моя совершается в немощи». И потому я гораздо охотнее буду хвалиться своими немощами, чтобы обитала во мне сила Христова. ...ибо, когда я немощен, тогда силен» (2 Кор 12:9-10).

Вот этой главной, духовной, стороны дела автор совершенно не понимает и постоянно он это выявляет. Она ему, так же, как и Ю. Н. Данзас, недоступна. Они судят обо всем с очень поверхностной, «мирской», естественной точки зрения.

Непонятно, о каких внутренних бедах и неблагоприятном влиянии окружающей *среды* говорит автор. У сестер общины была интенсивная духовная жизнь с горячим рвением, которое не ослабевало из-за внешних неблагоприятных, трудных условий общей жизни, но еще более возрастало.

С. 263: Автор пишет, что «в воспоминаниях, записанных со слов Ю. Н. Данзас П. И. Волконским, остались весьма ценные показания о Московской общине. В свое время они были доставлены для прочтения митрополиту Андрею, который оценил их по достоинству и сказал Волконскому мнение, что было бы хорошо, если бы Ю. Н. выразила готовность письменно подтвердить то, о чем говорит.

Ю. Н. Данзас дала письменную присягу в том, что точно описала «правду».

Митрополит Андрей в письме к Волконскому сказал: «Во всяком случае, сестра Данзас может быть спокойна, так как она сделала хорошее дело, Да, хорошее и полезное дело...»

С. 264: Ю. Н. Данзас в своем письме митрополиту Андрею от 22-го ноября 1937 года (то есть пятнадцать лет спустя), написанном уже из Парижа, пишет: «Я не скрывала от него (П. Волконского), что делаю это через силу, принимая на себя роль обличителя, будь то даже в секретном документе. Все же я дала себя убедить, что в этом мой долг, который я должна исполнить. Как преданная дочь Церкви, считаю, что служу ей, говоря правду, то есть то, что я видела и чувствовала в вопросе, где столь много остается все еще темным». Эти свои впечатления Ю. Н. Данзас написала уже за границей в 1934-1935 годах, то есть *двенадцать лет спустя*.

Ю. Н. Данзас дала себя «убедить, что это ее долг и что она *через силу* приняла на себя роль *обличителя*»?

Странное и совершенно неподходящее название своей роли в этом деле.

Обличитель обычно вскрывает, обнаруживает что-то скрываемое, неискреннее, преступное. Кто же в данном случае и что именно скрывал? Жизнь Абрикосовых и общины была у всех на виду. Дело было благое и святое, что и подтверждали многие близко знающие Абрикосовых и общину сестер. Обличать было некого и ни в чем.

С. 264: Ю. Данзас пишет, что она «через силу» дала себя убедить. Значит, что-то не позволяло ей сделать это. Что же? Внутренний голос? Хотя и чувствовала, что «многое в этом вопросе остается еще темным», то есть для нее неясным и непонятным. И, несмотря на это, она пишет: «Как преданная дочь Церкви, считаю, что служу ей, говоря правду, то есть что я видела и чувствовала».

А разве всегда бывает правдой наши толкования своих впечатлений своих чувств? Как часто они бывают ошибочны. Но Ю. Н. Данзас считает их правдой. Так она бескритично верит себе и так огромно самоуверенна. Это удивительно при ее таком «большом уме». По-видимому,

Ю. Н. была совершенно лишена психоанализа и не отдавала себе отчета в своих мыслях и чувствах.

Ю. Н. Данзас дала себя уговорить П. Волконскому? А зачем ему это было нужно? Разве только для пополнения архива митрополита Андрея, которым он ведал?

И вот это кривое зеркало — впечатления Ю. Н. Данзас, этого неопытного новичка в христианской духовной жизни (1920-1922 гг.) — посчитали «ценным показанием об А. И. Абрикосовой и Московской общине сестер-доминиканок. Бесконечно грустно, что и митрополит Андрей Шептицкий, такой достойный, праведной жизни большой человек, эту запись, по словам автора, «оценил по достоинству» и нашел нужным, чтобы Ю. Н. Данзас «письменно подтвердила под присягой истинность того, что она говорила» (с. 263-264).

Это удивительно! Такое безграничное доверие к Ю. Н. Данзас, которая только летом 1920 года познакомилась с экзархом о. Леонидом и приняла католичество тогда же осенью 1920 года и была только в кратком соприкосновении с А. И. Абрикосовой (не больше недели) и общиной в 1922 году.

Почему же это так?

Неужели только потому, что она имела большой естественный ум и естественные знания и была аристократкой?!

«Мои мысли не ваши мысли, Мои пути не ваши пути, говорит Господь» (Исаия 55:8).

«Мудрость мира сего есть безумие перед Богом, как написано: уловляет мудрых в лукавстве их» (Иов 5:13).

«Господь знает умствования мудрецов, что они суетны» (Пс 93:11; 1 Кор 3:16, 20).

«Немудрое Божие премудрее человек, и немощное Божие сильнее человек» (1 Кор 1:25).

Самые великие гениальные умы по своей человеческой природе ограничены и поэтому во многом могут

ошибаться, не охватывая всего и не учитывая всего, тем более, если поддаются, по слабости человеческой природы, предубеждению и пристрастию.

Истина только в Боге!

Правда и Истина во всем и во всех выявляется и проверяется только в свете Божьем, в Слове Божьем, в духе Евангелия. Только это — единственно верный, абсолютный критерий.

Неудивительно, если естественная одаренность, таланты, большой ум привлекают, импонируют людям, не знающих больших ценностей, но когда христиане, знающие высшие духовные ценности и к тому же имеющие еще высокое иерархическое достоинство, соскальзывают на такие чисто естественные человеческие понятия и отношения — это более чем грустно.

Почему же не приняли во внимание многочисленные положительные отзывы людей, близко и хорошо знающих А. И. и В. В. Абрикосовых и общину сестер-доминиканок? А если не было возможности в то время по внешним обстоятельствам снестись с этими лицами и записать их отзывы, то как же можно было никем и ничем не проверенные впечатления *одного* человека, явно необъективного, возводить в значимость «исторического документа» (с. 264)? Разве Ю. Н. Данзас обладала такой привилегией безошибочности, какую имеет только один Святейший Отец — Папа, и даже больше, потому что Святейший Отец имеет ее только в вопросах веры и «*ex katedra*». Митрополит Андрей лично не знал Ю. Н. Данзас, а знал ее лишь со слов и рекомендации Волконского.

П. Волконский после эвакуации в 1917 году из России принял католичество в Константинополе. Его служение свелось главным образом к работе в архиве митрополита Андрея.

Главную роль в этом деле, несомненно, сыграл П. М. Волконский, которые записал уже за границей

(1934-1935 гг.) со слов Ю. Н. Данзас ее впечатления и воспоминания и убедил ее в необходимости подтвердить их письменно. Также к этому недостойному делу причастен и автор книги, который во многом обнаруживает свою предвзятость и полное незнание монашеской жизни и ее структуры, а также и многих христианских основных принципов. Он слишком смело, не сказать бы больше, почти все в отношении А. И. Абрикосовой объясняет отрицательно и все порицает. Неизвестно, кто именно скрывается под псевдонимом «диакон Василий ЧСВ». Но невольно возникает предположение, что он так же, как Ю. Н. Данзас, принадлежал к аристократии и так же страдал тем же недугом, что и она — классовым антагонизмом, так ограничивающим и обедняющим духовный кругозор человека и так несовместимым с христианством.

Бесконечно грустно, что эти далекие от правды впечатления посчитались «ценным показанием» о Московской общине сестер-доминиканок и ее возглавляющей А. И. Абрикосовой и митрополит Андрей, по словам автора, «оценил их по достоинству» (с. 263) и посчитал «за хорошее и полезное дело» (с. 264).

Никак нельзя посчитать за «хорошее и полезное дело», когда достойных людей, отдавших всецело себя и все свое для служения Богу и Церкви в деле соединения Церквей, представили в кривотолках поверхностных впечатлений, в отрицательном свете, накладывая этим тень на достойных людей, доказавших своею жертвенною жизнью, страданиями и смертью свою преданную верность Церкви.

Конечно, если бы Анна Ивановна узнала, как ее охарактеризовала Ю. Н. Данзас и с ее слов П. М. Волконский и автор книги, она бы совершенно не огорчилась, а отнеслась бы к этому как к тени от того креста, который сознательно приняла на себя.

Понимание миссии своей в России Абрикосовыми было иное, чем понимание своей миссии о. Леонидом Федоровым, оно возникло параллельно, когда связи между ними еще никакой не было. В первые два кратких приезда из-за границы о. Леонида (1910-1911 гг.) состоялось только первое знакомство и совсем краткое соприкосновение, но с обеих сторон с положительным впечатлением. Работа в Москве и Петербурге шла совершенно независимо одна от другой. С 1912-1917 гг. совершенно не было никакого соприкосновения с о. Леонидом. И только с 1917 года по 1923 год о. Леонид стал чаще бывать в Москве и обычно заходил к Абрикосовым.

В Петербурге главное дело русских католиков было — *сохранение чистоты славянского обряда, легализация прихода русских католиков и дальнейшее создание таких же приходов.*

Главное же дело в Москве — это было *создание русско-го католического оплота-фундамента* (прихода и общины) *и подготовка... сознания необходимости соединения Церквей.*

Придерживаться строгому восточному славянскому обряду, исключая все прекрасные практики западного, как это было в Петербурге, не могли уже потому, что, принадлежа к Доминиканскому Ордену, должны были принять и дух и практики Ордена, с которым были связаны и которому были подчинены. Во всяком случае, поскольку создание общины сестер-доминиканок в России было впервые, так было в то время становления общины и прихода.

Несмотря на отрицательные высказывания и все выпады против А. И. Абрикосовой и общины, которые исходили от Ю. Н. Данзас и других, по-видимому, под влиянием ее «сильной личности» (с. 369), все же нельзя было не сказать о том явно добром и нужном, что они сделали.

С. 177: Экзарх Леонид: «Единственный человек мне вполне преданный — это о. Владимир. — Кратко, но ярко он выразил этим то духовное одиночество, в котором томился на своем посту».

С. 267: «Трудно даже представить себе, что мог бы предпринять экзарх в тогдашних условиях и при отсутствии всяких средств для устройства в Москве прихода, если бы Абрикосовы не дали для дела всего, что могли и сами не отдались ему. Не будь их, кого бы экзарх мог послать в Москву? Называть здесь имена Зерчанинова и Дейбнера или Трофима Семяцкого можно было бы только в шутку... даже более серьезные кандидаты, как, например, Диодор Колпинский и Глеб Верховский... Эту грустную сторону нельзя обойти молчанием, чтобы оценить помощь, какую о. Владимир оказывал экзарху даже тем, что мог на него всецело положиться. В смысле строгости нравов — дом Абрикосовых был действительно безупречным».

С. 263: «Только благодаря апостольской работе Абрикосовых объединились и умножились русские католики и вошли в образовавшийся приход».

С. 94-95: «В их доме проводились регулярно по вечерам беседы и рефераты на различные религиозные темы для приходящих католиков и не католиков, и там они получали новые и необходимые знания о Церкви, Истине, Боге — с успешным развитием своей духовной жизни».

С. 179, 200, 270-273: «В доме Абрикосовых происходили собрания, с разрешения и благословения Патриарха Тихона, с православным передовым духовенством, на которых читались лекции и обсуждались вопросы о соединении Церквей. И благодаря этому создавался необходимый положительный контакт как подготовка для дальнейшего святого дела. Душою этих собраний был экзарх Леонид».

С. 274: «В 1922 году прошел шквал арестов лучших представителей православного духовенства, в числе которых оказалось немало посетителей квартиры Абрикосовых. Некоторое время еще собирались на *соединительные собрания*, как их тогда называли».

С. 275: «В течение последних трех лет о. Владимира дважды арестовывали, а 17-го июля 1922-го года его арестовали в третий раз. Одновременно было арестовано семнадцать профессоров и литераторов, а также о. Кузьмин-Караваев.

О. Владимира приговорили к «высшей мере наказания», заменив расстрел бессрочной высылкой за границу. Та же судьба постигла о. Кузьмина-Караваева и многих выдающихся представителей русской интеллигенции».

С. 277: Почти накануне отъезда о. Владимира за границу Анна Ивановна написала кн. Волконской: «Я в полном смысле остаюсь одна с полуодетыми детьми и разрывающимися на части сестрами, с юным, чудесным, святым, но таким молодым священником о. Николаем, который сам требует поддержки, с растерянными прихожанами, сама ожидая ареста. У нас во время обыска забрали все наши Уставы и правила... Надо жить чистыми актами веры, надежды и любви». И дальше (с. 277): «...Трудна и жертвенна была такая жизнь, полная подвижничества, но все делалось не только по крайней нужде, *но главным образом во имя высшей идеи, которой искренно хотели служить и быть верными до конца*».

С. 270: «Жизнь прихода и общины продолжала идти нормально, как и раньше. Анна Ивановна, о. Николай и сестры испытывали все время непрестанную Божию помощь, действие Его благодати и верность слов: *Уповающий на Него не постыдится* (см. Пс 33:23). *Ты не оставляешь ищущих Тебя, Господи* (Пс 9:11). *Любящим Бога... все содействует ко благу* (Рим 8:28)».



С. 285: «О. Николай, став заместителем уехавшего о. Владимира, вел московский приход не хуже о. Владимира. О. Леонид засвидетельствовал, что *приход не только не распался, но еще более окреп и возрастал с каждым днем*».

С. 302: «Еще в 1922 году Анна Ивановна поставила себе вопрос о том, что ждет Московскую общину в ближайшем будущем...»

В предвидении назревавших событий у Анны Ивановны постепенно созрело решение, что нужно делать и как готовиться к неизбежному. Правильно или нет, но в основу всего она поставила убеждение, что «Христос хочет теперь в России только отдельных жертв, идущих на полное заклание вроде сестер (ее общины)». «Так что, — пишет она, — мне кажется, *теперь время не каких-то мер, а время только рыцарства и святости, а главное — жертвы и смирения*.

*Послушание до крестной смерти и смирение* — вот те добродетели, которые я проповедую сестрам. *Обедня и розарий* — вот два средства победы, больше ничего не надо. Пламенная духовная жизнь, чистая вера и железная воля, то есть *любовь, ничего не требующая, но все отдающая*» (11 января 1922 г.).

С. 303: «Вот наиболее существенное, что Анна Ивановна положила в основу того выжидательного состояния, в котором находилась община. Это была духовная боевая готовность в предвидении надвигающегося на них.

Что делать? Этот вопрос был, вне всякого сомнения, очень серьезным, даже трагическим. Нельзя упускать из вида, что ей было всего сорок лет и своего мужа она очень любила. Тем не менее, ее решение было ясным и твердым: «Оставить сестер, детей, приход я не могу. Я в полном смысле их мать и единственная опора».

Раз сказавши, Анна Ивановна не отказывается больше от того, что решила... Когда о. Владимир позвал ее за границу, Анна Ивановна возразила решительно: «Мой

отъезд из Москвы совершенно немислим... Я не могу оставить их при данном политическом положении».

Нет, А. И. не колебалась, твердо осталась стоять на посту в такое тяжелое время, когда, по их словам, их ждал разгром».

Понимание своего и общего положения у Анны Ивановны сходилась по существу с экзархом Леонидом, который в Соловках на последнем свидании с Юлией Николаевной Данзас в бывшей церкви, обращенной в музей, заговорил о том, что залог возрождения русской Церкви – в ее страдании. «Он говорил долго об этом таинственном ее предопределении... Мало еще кто понял, что мессианиззм России – именно в ее страдании. Поэтому вся история русской Церкви сложилась так страшно, так нелепо, что тут имеется какая-то тайна искупления. Может быть, вклад русской Церкви в сокровища Церкви Вселенской и заключается именно в том, что она только через страдания, а не через победы, показывает свою принадлежность к Мистическому Телу Христову...».

С. 303: «Сказанные им слова (на Соловках) не забылись, через много лет они вспоминались и повторялись как заветы экзарха: *«Мы – жертвы за схизму Востока, я не устану повторять это. С терпением мы должны нести крест свой...»* (о. экзарх в Соловках с 1926-1929 гг.).

11 ноября 1923 года были арестованы А. И. Абрикосова и половина сестер, о. Николай и многие прихожане.

В начале марта 1924 года арестовали почти всех оставшихся еще на свободе сестер.

С. 304: Следствие длилось более шести месяцев. В начале А. И. и некоторые сестры сидели в одиночной камере во внутренней тюрьме ГПУ на Лубянке, а остальные в Бутырской тюрьме. К весне их перевели в Бутырскую тюрьму, в общую камеру, где А. И. после четырех месяцев пребывания в одиночке впервые после ареста встретила с сестрами (с. 306). Авторитет ее нисколько не

был ослаблен испытанием протекших месяцев. Сестры продолжали почитать в ней свою настоятельницу и, сколько было возможно, старались выражать свое почтение внешним образом.

С. 307: Они продолжали в тюрьме свои обычные духовные упражнения: читали вполголоса доминиканский «официум», Богородичные четки — Розарий и совершали чин «Крестного пути». Анна Ивановна давала им темы для размышления («медитации»). В праздничные дни они пели вполголоса Обедню.

Шла вторая неделя Великого поста. А. И. сама провела с сестрами великопостные духовные упражнения на общую тему «О жертве Христовой». Как вывод и поучение она высказала им мысль, записанную впоследствии одной из свидетельниц: «Вероятно, каждая из вас, возлюбив Господа и следуя за Ним, не раз в душе просила Христа дать ей возможность соучаствовать в Его страданиях. Так вот, этот момент теперь наступил. Теперь осуществляется ваше желание страдать ради Него».

Незадолго перед Пасхой 1924 года почти всех сестер вместе с А. И. поместили в одной камере. Они усмотрели в этом особую милость Божию перед долгой разлукой и предстоявшими всем испытаниями и страданиями в ссылках и лагерях. Праздник воскресения Христова они постарались отметить торжественностью, подобавшей этому великому дню. Сестры оделись в белые платья. В полночь они начали петь Пасхальную заутреню, и в Бутырской тюрьме зазвучало много раз повторенное «Христос Воскрес!» Не было у них в этот день недостатка и в праздничном угощении. Присланное им было разложено на столе, покрытом простыней для большей торжественности.

С. 308: В день св. Екатерины Сиенской, 30-го апреля, Анна Ивановна праздновала в тюрьме свои монашеские именины. В этот день сестры возобновляли свои обеты.

А когда в середине мая они получили бумажки с приговорами, то все, не читая, отдали их Анне Ивановне, которая сама прочитала каждой из сестер ее приговор. Анну Ивановну присудили к десяти годам заключения со строгой изоляцией; сестры получили от трех до десяти лет тюрьмы, лагерей и ссылки.

Анна Ивановна сначала была в Тобольской тюрьме: около года пробыла в общей камере с уголовницами разного типа и с совершенно опустившимися. Поместили А. И. с ними, чтобы утяжелить ее положение, но довольно скоро, видя ее простое искреннее, доброе отношение к себе, они полюбили ее. Атмосфера в камере очень изменилась; почти не было драк и бурных ссор, стали воздерживаться от сквернословий. Достаточно было одного слова А. И. и все приходило в порядок, так они уважали и чтили ее. Они всячески старались облегчить ее положение. Работая в тюрьме, они отбывали там свое наказание и пользовались поэтому некоторыми привилегиями. Видя суровое отношение администрации тюрьмы к А. И., они требовали облегчения ее положения. Следующие три года А. И. пробыла в одиночной камере. Не раз в дальнейшем после очередных дебошей уголовниц, когда никакими мерами нельзя было их усмирить, тюремный надзор говорил: «Вот если бы Абрикосова была тут, они послушались бы ее!» (Уголовницы не боялись никакой администрации и никаких наказаний. В виде протеста вошедшему в камеру начальнику могли вылить на голову миску с супом или закидать его разными предметами.)

Из Тобольской тюрьмы Анну Ивановну перевели в Ярославский политизолятор, известный своим суровым режимом и строгой изоляцией. В Тобольской тюрьме можно было первые два года (1924-1926 гг.) писать и получать письма довольно свободно, и А. И. пользовалась этим правом, чтобы поддерживать связь с рассеянными

сестрами Московской общины. Впоследствии переписку ограничили — три-четыре письма в год.

За время своего пребывания в Ярославле Анна Ивановна никому не писала, чтобы не подвергать опасности близких. А. И. пользовалась регулярной помощью через жену Максима Горькова, Екатерину Павловну Пешкову, возглавлявшую «Политический Красный Крест», и та, имея возможность знать о судьбе заключенных, могла сообщать жертвователям, что А. И. жива и по-прежнему находится в Ярославле и посылки доходят до нее.

В Ярославле А. И. все время была в одиночной камере. Но иногда на прогулку выводили не в одиночку, а сразу из многих камер. Во время этих прогулок А. И. многим помогала преодолеть упадочное, тяжелое состояние души, подкрепляла веру, вливала надежду и бодрость. Один из них, освободившись, свидетельствовал об этом, говорил, что она буквально спасла его от отчаяния, толкавшего его на самоубийство. На этих прогулках А. И. могла соприкасаться и с католическими священниками, которых там, в тюрьме, было несколько. На прогулке, на ходу, А. И. могла исповедоваться. Но во все годы своего заключения в тюрьме Святого Причастия А. И. никогда не имела.

Духовником А. И. был о. Феофил Скальский, с которым она гуляла в одной партии. После своего освобождения, в результате обмена заключенных, бывшего в 1932 году, проездом через Москву, он рассказал там об А. И., а потом, в 1937 году, написал о. Владимиру: (с. 357) «Могу свидетельствовать, что эта достойная мученица воззрений католических, всегда стойкая и ровная в терпении, с благодати Господней пользовалась совершенным обладанием духа, мирилась со своей горькой участью в пример, даже нам священникам. Я не помню ее нарекающей, пригнетенной.

В камере она много молилась, имела Священное Писание и литургические некоторые книжечки. В особенности

любила покаянный канон и практику духовного Причастия. Я ей переписал несколько молитв из Бревиария, которые ей понравились; она их каждый день читала. Выписывала газету и интересовалась политикой и жизнью... отечества. Читала также книги из библиотеки.

Анна Ивановна сказала мне, что у нее делается на груди опухоль; я настоял, чтобы она пошла к врачу. Тот смекнул, что это рак и отправил ее в Москву в лазарет. К отъезду она имела возможность подготовиться и поэтому в первую очередь призанялась своей душою, попросив меня выслушать исповедь ее за всю жизнь; это было весной и летом 1932 года...»

Раковая опухоль образовалась у Анны Ивановны в конце 1931 года, на девятом году заключения. Потребовалась операция, для которой ее отправили в июле 1932 года в Бутырскую тюремную больницу. Об ее прибытии туда было известно епископу Неве, но все его попытки добиться свидания с ней перед операцией остались тщетными. Анне Ивановне вырезали левую грудь и часть мышц спины и бока. Операция прошла благополучно, но после нее А. И. перестала владеть левой рукой и стала, таким образом, инвалидом. Поэтому ГПУ согласилось выпустить ее на свободу. Освобождение выхлопотала ей Е. П. Пешкова... 13-го августа Анну Ивановну удивили сообщением, что она может покинуть тюрьму. Ей дали, конечно, «минус 12», но разрешили остаться в Москве десять дней для устройства дел перед отъездом.

14-го августа 1932 года А. И. утром пришла во французскую церковь св. Людовика; в это время перед своей работой там была проживающая в то время в Москве, после двух ссылок, сестра Филомена, которая с огромной радостью увидела А. И. После окончания Мессы, выйдя из церкви и узнав, что А. И. только что вышла из тюрьмы и что ей негде быть, предложила А. И. перебыть у нее пару дней, так как в коммунальной квартире, где

она проживала у своей прежней приятельницы, есть свободная комната, порученная с. Филомене хозяйкой комнаты, уехавшей во время отпуска в санаторий. В эти дни А. И. смогла побывать у Е. П. Пешковой, с ее помощью снести с одной из своих знакомых и пробыть у нее до отъезда из Москвы.

В один из таких дней в церкви св. Людовика епископ Неве подвел к А. И. юную Терезу-Минну Кугель, за год перед тем принявшую св. Крещение, и сказал: «Вот вам еще новая дочь». После богослужения, познакомившись с А. И., Тереза дала ей свой адрес в г. Костроме на тот случай, если бы А. И. не разрешили поехать в г. Рыбинск, где в то время жила освобожденная после пяти лет Иркутской тюрьмы сестра Роза (Галина Фадеевна Енткевич), то А. И. могла бы поехать в Кострому. Поехать в Рыбинск А. И. не разрешили, и она в сопровождении сестры Маргариты (Раисы Ивановны Крылевской) отправилась в Кострому.

На всех, видевших А. И. в то время, она производила незабываемое сильное впечатление. Один из них «определил ее настроение (? — не настроение, а *состояние*) такими словами: «Вся она сила, а в то же время и кротость».

С. 359: Епископ Неве до этого не был знаком с А. И., и вот что он сообщил об этом первом свидании о. Владимиру (через епископа Дэрбиньи, который переслал его письмо епископу Шапталю для вручения адресату): «Это подлинная исповедница весьма мужественна: перед душой такого закала чувствуешь себя совсем малым. Выглядит она все еще плохо; пользуется одной правой рукой, так как левой она больше не владеет...»

В течение года жизни в Костроме А. И. очень страдала от метастазов. От сильных болей и высокой температуры (до 40°) она не могла спать. Несмотря на это она была всегда спокойная, ясная, приветливая, так что приходящие не могли и догадаться, как она страдает.

Через год, в августе 1933 года, А. И. вновь была арестована, а также и многие встретившиеся с нею за это время, в том числе и шесть сестер. А. И. снова прошла через внутренний изолятор тюрьмы на Лубянке, а поскольку ее болезнь все более прогрессировала — перевели ее в тюремную больницу Бутырок, где она и скончалась 23-го июля 1936 года.

С. 359: «Натура Анны Ивановны была волевая, своенравная (?). Однако колебаний на крестном пути у нее не было. Она была всегда бодрой, ровной и спокойной в своей готовности страдать еще многие годы. К облегчению своей участи она не стремилась. Анна Ивановна много молилась и жила в живом общении с Богом. Не только сама она шла твердой поступью по крестному пути, но и других укрепляла, в первую очередь, конечно, сестер своей общины, вливая в них дух жертвенности ради Христа».

Еще немного о *Юлии Николаевне Данзас*.

Ю. Н. Данзас — волевой выдающийся человек с исключительными дарованиями и умом, имеющим огромные данные для исследовательской, научной работы — как историка. Ее книги — нужный вклад. Но все это — во внешней деятельности и естественной плоскости. Ю. Н. — достойный человек, способный на героические поступки и самопожертвование, но не имевший склонности к более глубокой внутренней духовной жизни. Эта область для нее была малодоступна. Желая подвига, она думала о монашеской жизни, но внутренней подготовки и призвания к ней она не имела. Об этом свидетельствует ее жизнь в Петрограде. О. Леонид в одном из отчетных писем писал митрополиту Андрею: «Моя община так и остановилась на двух сестрах (с 14-го сентября 1921 г.) — (с. Иустина — Ю. Н. Данзас и с. Евпраксия — Е. К. Вашкова)... Различное воспитание, разность характеров и наклонности делали то, что в общине не всегда



царствовала любовь Христова. Опытной игуменьи, наблюдающей за каждым шагом не было. В особенности тяжело было руководить сестрой Иустиной... Правда она очень привязалась ко мне, подчиняясь беспрекословно: все-таки для меня она была непосильным бременем. Выдающийся ум, холерический характер и высокие порывы ее сердца требовали и требуют опытного старца и руководителя».

Дальнейшая ее жизнь за границей также говорит о том же. Она побывала в нескольких монастырях, но в них не задержалась: доминиканский монастырь в Пруль; монастырь на улице Пинта в Риме; трапистки в Гротта Феррата. Последние два года, с 1940 года, она обосновалась в первоклассном пансионе испанских сестер на Виа Палестро, где и умерла в 1942 году, 13-го апреля. «С классическим монашеством у нее дело не вышло» (с. 368).

С. 365: Ю. Н. Данзас жаждала умственной работы; она и нашла ее в 1935 году, когда генерал Доминиканского Ордена поручил ее о. Дюмону в Лилле – Доминиканский центр изучения России. Для о. Дюмона она была чистой находкой.

Работа Ю. Н. Данзас началась осенью 1935 года. Она написала свои воспоминания узницы в стране Советов в виде очерка «Красная каторга». В октябре 1935 года Ю. Н. закончила большую статью «Умонастроение молодежи в стране Советов». В конце октября 1935 года побывала в Страсбурге с лекциями о соединении Церквей. Крупным произведением Ю. Н. был «Религиозный путь русского сознания», состоящий из восьми глав:

1. Византийско-славянское христианство.
2. Национальная Церковь.
3. Третий Рим.
4. Великий разрыв.
5. Синодальная Церковь и светское общество.

6. Народная духовность.
7. Национальная философия.
8. Светское богословие.

Главный апологетический труд «Католическое Богопознание и марксистское безбожие», тему которого ей дал кардинал Тиссеран, был, в сущности, написан по его заказу.

Перед самой войной Ю. Н. отправилась в Англию, чтобы принять участие в устраивавшейся в Кембридже «Русской неделе» — курсы, посвященные русским делам, на которых читались доклады. На них, в числе прочих, были и о. Димитрий Кузьмин-Караваев и о. Павел Майе. Встреча Ю. Н. с о. Кузьминым-Караваевым была первой после того, как они расстались 29-го сентября 1922 года в Петрограде на набережной Васильевского острова перед посадкой на пароход в день его высылки за границу...

«Теперь о. Кузьмин-Караваев отметил в Ю. Н., по сравнению с прошлым, некоторое преобладание политики над церковностью. Ему даже показалось, что ее своеобразный монархический патриотизм как бы *застылает в ней внутреннюю ценность католичества*». Вот так же и в отношении Ю. Н. к А. И. и Московской общине — она направляет свое внимание на внешнее и незначительное, а внутреннего, главного, духовного совсем не воспринимает и не замечает.

В Риме, в «Руссикуме» и других местах, в 1941 году Юлия Николаевна читала лекции. В этом же году она имела аудиенцию у Святейшего Отца Пия XII, который велел ей написать, что она сделала для Церкви. Она написала и передала — кому ей было указано.

\*

Все преданные делу Унии, католичеству восточного славянского обряда во многих местах страны, также и в Петрограде и Москве, перенесшие столько трудностей

и препятствий, принешие немало жертв в полной отдаче себя, всего своего и своей жизни для этого большого и святого дела, о чем говорится на страницах этой книги, обладали большим мужеством, неослабеваемым рвением, героической готовностью на все жертвы.

Каждый участвовал в этом большом деле в меру своего сознания, своих внешних и внутренних способностей и возможностей.

«Служите друг другу, каждый тем даром, какой получил, как добрые домостроители многообразной благодати Божией» (1 Петр 4:10).

«Дары различны, но Дух один и тот же; и служения различны, а Господь один и тот же; и действия различны, а Бог один и тот же, производящий все во всех. Но каждому дается проявление Духа на пользу» (1 Кор 12:4-7).

И вместе с тем все эти достойные люди — сколько имели в себе недостатков и слабостей. И невольно скажешь: бедные, бедные люди на земле! Как ограничены и поверхностны их способности, понимания и сознание, как легко судят лишь с естественной точки зрения, а не — как должно христианину — с духовной, как возрожденные «дети Божии». Как несознательно поддаются своим недостаткам, так мешающим в большом, святом деле и в собственном очищении и освящении души.

Бог — владыка всего и Судия всех — усмотрит все и воздаст каждому согласно его искренности, рвения и чистоте сердечного намерения.

\*

Я — сестра этой общины доминиканок, вступившая в нее предпоследней, за несколько месяцев до ареста всех (11-го сентября 1923 г. и 8-го марта 1924 г.), в том числе и меня, должна сказать, — это настойчиво приказывает мне моя совесть, — что я была крайне огорчена

и с грустным недоумением, читая эту книгу, думала: как это было возможно так недоброжелательно и несправедливо отнестись к большому Божьему делу, представив в искаженном виде все, что касалось Московской общины сестер-доминиканок и ее основателей – А. И. и В. В. Абрикосовых.

Вот это и принудило меня написать этот протест-опровержение. Я очень сожалею, что он не дойдет до Доминиканского центра изучения России в Лилле во Франции, где находится частный архив П. Волконского с впечатлениями Ю. Н. Данзас («исторический документ?»), и буду только «гласом вопиющего в пустыне».

Сколько людей ожило духом, вступив на светлый путь глубокой духовной жизни, укрепились в живой вере и возрастании в единении с Богом и во все большем желании служить Ему и людям.

Сколько людей этим обязаны Абрикосовым!

Я всю жизнь благодарила и благодарю Бога, что Он по Своему непостижимому милосердию дал мне счастье, можно сказать, в последний момент познакомиться с приходом русских католиков в Москве и вступить в общину. Никогда я не сожалела о тех испытаниях и трудностях, которые были всю жизнь (ссылки, тюрьмы, лагеря). Господь дивно спас от засасывающего болота и застоя духовной спячки, от обывательской, слепой, бездумной, бессознательной жизни и открыл бескрайние просторы духовной жизни во все большем познании Его и участии в Его Божественных планах, для чего только человек и создан.

Облик А. И. Абрикосовой, благородный, светлый, одухотворенный, полный мира и духовной силы, остался на всю жизнь в моей душе и всех, кто соприкоснулся с нею – как святой пример жертвенной любви и всецелой отдачи Богу.

С таким человеком, как матушка Екатерина, была большая честь соприкоснуться и разделить с ней и сестрами страдания за веру и Церковь.

\*

С. 303: Приходится удивляться, как от начала и до конца и с каким упорством автор книги хочет убедить читателей и внушить им, говоря неоднократно, что «у нее (А. И.) не было ни знания, ни опыта, ни истинной любви, которая отмечает подлинно призванных. Была роль, которую Анна Ивановна выдумала, приняла на себя и добросовестно выполняла — как могла и умела. В то же время желание жить «сверхъестественной жизнью» Господь действительно вложил в ее сердце, и сделал Он это, конечно, только для того, чтобы это желание исполнить... Она дала «обет жертвы» и Господь принял его... Нельзя не признать, что начинание Анны Ивановны с Московской общиной не вышло...»

Если, как пишет автор, А. И. «выдумала роль, не имея ни знания, ни опыта, ни истинной любви, которая отмечает подлинно призванных» (так он решил), то каким же образом в такое трудное время и в немногие годы образовалась община сестер более двадцати человек, имеющих призвание к монашеской жизни, и основался приход русских католиков с интенсивной духовной жизнью?

«Если Господь не созиждет дома, напрасно трудятся строящие его; если Господь не охранит города, напрасно бодрствует страж» (Пс 126:1).

«Как ветвь не может приносить плода сама собою, если не будет на лозе: так и вы, если не будете во Мне. Я есмь лоза, а вы ветви; кто пребывает во Мне, и Я в нем, тот приносит много плода; ибо без Меня не можете делать ничего» (Ин 15:4-5).

И в то же время автор, противореча себе, признает, что Господь вложил в сердце А. И. желание жить сверхъестественною жизнью. А эта жизнь и началась с 1910 года и привела последовательно к обету жертвы, которую

Господь и принял. Что же как не внушение и призвание Божие руководило всем этим? Благодать Божия очищает душу, дает ей *свет*, чтобы видеть и понимать; *мудрость*, чтобы действовать по воле Божьей; и *силу*, чтобы бороться, побеждать и устоять.

*Сверхъестественная жизнь* — тесное общение с Богом — исключает иллюзии, фантазии, принятие на себя ролей, то есть самообманы, а *действительность есть, в живой вере и любви, исполнение Божьей воли.*

Вот здесь, как и в других своих высказываниях автор выявляет свое непонимание сути того, о чем он говорит, и незнание христианских принципов и духовных законов.

Какое он имел право писать, что у Анны Ивановны не было любви и что дело ее не вышло? Так во имя чего же она отдала свою жизнь?!!!

А дело о. Леонида Федорова, Н. С. Ушаковой и многих других в это время в России — ведь тоже не вышло, не удалось?

А что удалось мученикам первых и последующих веков, когда они отдавали свои жизни за верность и служение Богу — Христу и Церкви? Видимых результатов в то время не было видно.

Все, что исходит из живой веры, искреннего, чистого сердца, полного жертвенной любви к Богу и людям, все, что делалось, и все, что выстрадалось — никогда не пропадет, а будет вкладом в мировую сокровищницу добра и принесет истинную пользу, невидимую для слепых духовно людей, но действительную и вечную в планах Божиих!

*Не вы Меня избрали,  
а Я вас избрал и поставил вас,  
чтобы вы шли и приносили плод,  
и чтобы плод ваш пребывал, дабы,  
чего ни попросите от Отца во имя Мое,*

*Он дал вам. Сие заповедаю вам,  
да любите друг друга. Если мир вас  
ненавидит, знайте, что Меня прежде  
вас возненавидел. Если бы вы были от мира,  
то мир любил бы свое; а как вы не от мира, но  
Я избрал вас от мира, потому ненавидит вас мир.  
Помните слово, которое Я сказал вам: раб не больше  
господина своего. Если Меня гнали, будут гнать и вас;  
если Мое слово соблюдали, будут соблюдать и ваше.*

(Ин 15:16-20)

*Блаженны изгнанные за правду,  
ибо их есть Царство Небесное.*

(Мф 5:10)



# In Memoriam



## ПАМЯТИ о. БЕРНАРА ДЮПИРА

**К**огда близкий или знакомый человек уходит от нас, мы поминаем его добром, которое он совершил на земле. Однако памятью нашей при этом движет целостная интуиция, потому что именно она заставляет нас вглядываться не только в дела, но и в лицо ушедшего человека. Мне немного довелось встречаться с о. Бернаром Дюпиром, и потому у меня нет достаточно знаний, чтобы говорить о его жизненном пути и его свершениях. Но горечь, или скорее светлая печаль, которая осталась после его ухода, по-своему проливает свет на весь его облик. Покойный о. Бернар оставил после себя какое-то удивительное наследство человеческой теплоты. Она передавалась в его взгляде, в его улыбке, в какой-то дружественности по отношению ко всякому, с кем сводила его судьба. Он принадлежал к тому типу западных людей, которые прошли через «посвящение» в Россию, можно даже сказать, через обращение в нее. Они сумели впитать в себя не одну культуру только, не только знание обрядов Восточной Церкви и ее богословия, но и нечто большее: ее смирение, ее обаяние,

какое-то незаметное струение ее вечного духа. «Гордый взор иноплеменный», как писал Тютчев, не всегда остается чуждым сквозящему «свету с Востока», и сейчас, вспоминая об о.Бернаре, я понимаю, что он был полон его молчаливым согревающим излучением. Всегда немного досадно, что когда человек жив, когда он смотрит на нас, говорит, улыбается, к нам не приходят те те самые личные, важные слова, которые спонтанно рождаются для усопшего. Если бы о.Бернар был жив, мне бы хотелось сказать ему, что он принадлежал к той категории самоотверженных служителей Церкви примиренной, которые носили в себе незаживающую рану раскола и в то же время врачевали ее своей бескорыстной повседневной работой, молитвой, преданностью делу единства, доброжелательством, гостеприимством, наконец юмором. Разве не нужна была добрая толика юмора, чтобы поселить в сердце исторического Парижа русский очаг под знаком двух симпатичных медведей и сделать их спутниками своей приходской газеты?

Мне думается, что церковное единство, если оно произойдет, то проложит свой путь через таких людей, как о.Бернар Дюпир, стяжавших мирный дух и любящее сердце, которое «одно только нужно» для того, чтобы Восток и Запад могли когда-нибудь встретиться во Христе. Но чтобы однажды достичь — или открыть его — нужно носить его в себе и служить ему, не ожидая ни результатов, ни наград, ни благодарности, как служил о.Бернар. Я убежден, что он был одним из редких благородных носителей того святого дара примирения, который заключает в себе все другие дары.

*Свящ. Владимир Зелинский*

**Ерик де Мулэн-Бофор** (Éric de Moulins-Beaufort), род. в 1962, свящ. (Парижский диоцез) в 1991. Настоятель прихода Saint Paul-Saint Louis, в Marais. Преподаватель студии «Нотр-Дам». Готовит к публикации исследование: «Anthropologie et mystique selon Henri de Lubac».

**Éric de Moulins-Beaufort**: Parole de Dieu, parole de l'Homme

Пер. с фр. А. Mossine

Communio, XXVI, 1 – n° 153 janvier-février 2001

© Communio

© Символ. Русский перевод, 2006

**Микаэль Фигура** (Michaël Figura) род. в 1943, в Глиссвитце. Получил богословское образование в Майенсе, Риме и Фрибурге. Рукоположен во священники в 1969. Секретарь Комиссии по делам веры в Немецкой Епископской Конференции, член редакционного комитета немецкого отделения журнала «Коммунио».

**Michaël Figura** : La sacramentalité de la Parole de Dieu

Пер. с фр. А. Mossine

Communio, XXVI, 1 – n° 153 janvier-février 2001

© Communio

© Символ. Русский перевод, 2006

**Альберто Еспезель** (Alberto Espezel), священник. Защитил докторскую диссертацию в Григорианском университете на тему: Пасхальная Тайна у Бальтазара. Директор аргентинского отделения «Коммунио», профессор догматического богословия во многих университетах.

**Alberto Espezel** : Le Christ, Parole du Père

Пер. с фр. А. Mossine

Communio, XXVI, 1 – n° 153 janvier-février 2001

© Communio

© Символ. Русский перевод, 2006

**Éric de Moulins-Beaufort** : Parole de Dieu, parole de l'Eglise, mystère de l'homme

Пер. с фр. А. Mossine

Communio, XXVI, 1 – n° 153 janvier-février 2001

© Communio

© Символ. Русский перевод, 2006

**Филипп Валэн** (Philippe Vallin), род. в 1956, священник в Оратории города Нанси, преподаватель факультета католического богословия Второго Страсбургского университета. В 2000 г. опубликовал труд: Le prochain comme tierce personne chez saint Thomas d'Aquin, «Bibliothèque thomiste, LI», Librairie philosophique J. Vrin.

**Philippe Vallin** : La Sagesse en personne, ou comment la Trinité se fit désirer

Пер. с фр. А. Mossine

Communio, XXVI, 1 – n° 153 janvier-février 2001

© Communio

© Символ. Русский перевод, 2006

**Антуан Гуггенхейм** (Antoine Guggenheim), с 1993 г. священник в Парижском диоцезе. С 1994 г. преподает философию и богословие на Богословском факультете Кафедральной школы (Париж). Недавно опубликовал: *Liberté et vérité. Une étude philosophique de Personne et acte* de K. Wojtyła (Parole et silence, 2000).

**Antoine Guggenheim** : Juifs et chrétiens autour de la Bible aux IX<sup>e</sup>-XIII<sup>e</sup> siècles

Пер. с фр. А. Mossine

Communio, XXVI, 1 – n° 153 janvier-février 2001

© Communio

© Символ. Русский перевод, 2006

**Эрве Легранд** (1935) (Hervé Legrand), доминиканец. Выдающийся католический теолог и философ, почетный профессор Католического института в Париже. Специалист по церковному каноническому праву. Эксперт в различных экуменических инстанциях. Автор многочисленных статей и книг. С 2002 г. директор Института Высших Экуменических Исследований.

**Hervé Legrand** (op) : Yves Congar (1904–1995): une passion pour l'unité. Note sur ses intuitions et son herméneutique œcuménique, à l'occasion du centenaire de sa naissance

Перевод с фр. Н. В. Максимовой под редакцией А. Н. Коваля

Nouvelle Revue Théologique 126 (2004), p. 529–554.

© Nouvelle Revue Théologique

© Символ. Русский перевод, 2006

**Доминика Мийе-Жерап** (Dominique Millet-Gérard), профессор университета «Париж-IV Сорбонна»

**Dominique Millet-Gérard** : Claudel et la piété mariale des Pères grecs et orientaux

Пер. с фр. Татьяны и Эдуарда Понятиных

© Dominique Millet-Gérard

© Символ. Русский перевод, 2006

**Жан-Луи Кретьен** (Jean-Louis Chretien), философ, преподает в университете «Париж-IV Сорбонна». Опубликовал: «Promesses furtives», «Heidegger», «Le regard de l'amour», «L'inoubliable et l'inespéré», «La voix nue», «Marthe et Marie», «Symbolique du corps : la tradition chrétienne du Cantique des Cantiques».

**Jean-Louis Chretien** : Se laisser lire avec autorité par les Saintes Écritures. // RSR 92 / 1 (2004), p. 119-137.

Пер. с фр. Н. В. Максимовой под редакцией А. Н. Коваля

© RSR

© Символ. Русский перевод, 2006

**А. Ванеев**: Сновидение литературоведа, или АНТИФАУСТ (публикуется по рукописи, предоставленной редакции А. А. Ванеевой). О Анатолии Ванееве см.: Символ № 32 (1994) // А. Ванеева. А. А. Ванеев. С. 255-257.

© Символ

**Сестра Филомена**, доминиканка (Софья Владиславовна Эсмонд, род. в 1900 г. в Вильно. Скончалась в 1993 г. в Вильнюсе. Много лет провела в сталинских лагерях и ссылке: Протест (публикация о. Георгия Фридмана)

© Символ

Table des matières

*Editorial* ..... 3

LA PAROLE DE DIEU

*Eric de Moulins-Beaufort* : Parole de Dieu, parole de l'Homme ..... 9  
*Michaël Figura* : La sacramentalité de la Parole de Dieu ..... 17  
*Alberto Espezel* : Le Christ, Parole du Père ..... 41  
*Eric de Moulins-Beaufort* : Parole de Dieu, parole de l'Eglise,  
mystère de l'homme ..... 49  
*Philippe Vallin* : La Sagesse en personne,  
ou comment la Trinité se fit désirer ..... 69  
*Antoine Guggenheim* : Juifs et chrétiens autour de la Bible  
aux IXe-XIIIe siècles ..... 89  
*Jean-Louis Chretien* : Se laisser lire avec autorité par les Écritures ..... 109

ORIENT – OCCIDENT : REGARDS CROISES

*Hervé Legrand* : Yves Congar (1904-1995) : une passion pour l'unité .. 139  
*Dominique Millet-Gérard* : Paul Claudel et la mariologie  
de l'Eglise d'Orient ..... 183

ANTHOLOGIE DE LA PENSEE SOCIALE  
ET RELIGIEUSE RUSSE

*A. Vaneev* : Songe d'un historien de la littérature ou l'Antifaust ..... 209  
*Sœur Philomène* : Protestation ..... 229

In Memoriam

*P. Vladimir Zielinsky* : Le Père Bernard Dupire (1926-2004) ..... 273



Brèves notices sur nos auteurs ..... 275

Содержание

От редакции ..... 3

СЛОВО БОЖИЕ

*Ерик де Мулэн Бофор.* Слово Бога, слово Человека ..... 9  
*Микаэль Фигура.* Сакраментальность Слова Божьего ..... 17  
*Альберто Еспезель.* Христос – Слово Отца ..... 41  
*Ерик де Мулэн Бофор.* Отец и Искупление ..... 49  
*Филипп Валлен.* Мудрость самолично ..... 69  
*Антуан Гуггенгейм.* Между буквой и духом ..... 89  
*Жан-Луи Кретьен.* Пусть Священное Писание властно читает нас .... 109

ВОСТОК – ЗАПАД

*Эрве Легран.* Ив Конгар (1904–1995) ..... 139  
*Доминика Мийе-Жерар.* Клодель и почитание Марии ..... 183

ИЗ ИСТОРИИ РУССКОЙ ОБЩЕСТВЕННОЙ  
И РЕЛИГИОЗНОЙ ЖИЗНИ

*А. Ванеев.* Сновидение литературоведа, или АНТИФАУСТ ..... 209  
*Сестра Филомена.* Протест ..... 229

In Memoriam

Свящ. Владимир Зелинский. Памяти отца Бернара Дюпира ..... 273



Коротко об авторах ..... 275