

АНРИ ДЕ ЛЮБАК

ПАРАДОКС И ТАЙНА ЦЕРКВИ



АНРИ ДЕ ЛЮБАК

ПАРАДОКС И ТАЙНА ЦЕРКВИ

"Книжный мир экумены" © 2012

© Copyright Aubier-Montaigne, Paris, 1967

Название в подлиннике:
Paradoxe et mystère de l'Eglise
Перевод с французского

Издано с разрешения издательства
которому принадлежат издательские права

Copyright для русского издания
«Христианская Россия» - Италия
20133 Милан - ул. Понцио, 44
24068 Серiate (Бергамо) - ул. Таска, 36

Russia Cristiana - Italia
20133 Milano, via Ponzio 44
24068 Seriate (Bergamo), via Tasca 36

На обложке:
Мозаика, VI век: Добрый Пастырь
Мавзолей Галлы Плачидии, Равенна

ОГЛАВЛЕНИЕ

ГЛАВА ПЕРВАЯ. ПАРАДОКС И ТАЙНА ЦЕРКВИ	5
ГЛАВА ВТОРАЯ. В КАКОМ СМЫСЛЕ ЦЕРКОВЬ ПРЕДСТАВЛЯЕТ СОБОЙ ТАЙНУ?	19
ГЛАВА ТРЕТЬЯ. КОНСТИТУЦИЯ “ <i>Lumen Gentium</i> ” И ОТЦЫ ЦЕРКВИ	39
От Отцов ко Второму Ватиканскому Собору	39
Церковь как Тайна	43
Народ Божий	50
Эсхатологическая перспектива	58
Церковь и Дева Мария	66
ГЛАВА ЧЕТВЕРТАЯ. ПАВЕЛ VI, ИЕРУСАЛИМСКИЙ ПАЛОМНИК	81
ГЛАВА ПЯТАЯ. СВИДЕТЕЛЬСТВО О ХРИСТЕ В ЦЕРКВИ: ГАНС УРС ФОН БАЛТАЗАР	89
ГЛАВА ШЕСТАЯ. ОТЦЫ ЦЕРКВИ О РЕЛИГИЯХ ЧЕЛОВЕЧЕСКИХ Приложение	111 134
ГЛАВА СЕДЬМАЯ. ЗАВТРАШНЯЯ СВЯТОСТЬ?	137

ГЛАВА ПЕРВАЯ

ПАРАДОКС И ТАЙНА ЦЕРКВИ

Всякому христианину, размышляющему о Церкви на протяжении всей своей жизни, было бы иногда полезно (в особенности, если он богослов) время от времени отрываться от критических занятий, от социологических анализов, от экзегетики, теорий, дискуссий, одним словом, от богословских рассуждений и поисков и погружаться в созерцание самого предмета его исследований, созерцание, близкое к тому, что древняя и достойная традиция собственно и называла "богословием". Полезным, порой и необходимым это может быть в том случае, если действительно и альфа и омега предмета нашего созерцания могут быть выражены одним словом: тайна. "О тайне Церкви" — таково, как известно, название первой главы недавней соборной конституции *Lumen gentium*. Но для того, чтобы приблизиться к ней, начнем с вещи непритязательной. Прежде чем созерцать тайну Церкви, поразмыслим о ее парадоксе.

(Язык и эмоциональный строй этого размышления могут быть непривычны многим из наших не католических братьев, и потому я прошу их, если им случится читать меня, отнестись к этому терпеливо как к простому свидетельству.)

Какую же парадоксальную реальность, по сути, представляет собой Церковь во всех ее контрастных аспектах! Сколько непримиримых образов предлагает нам история! За двадцать веков сколько же перемен произошло в ее образе действий, какими странными путями шло иной раз ее развитие, сколько было поворотов и метаморфоз! Даже и сегодня, вопреки новой ситуации мира, стремящегося к единообразию, какое расстояние — иной раз пропасть — не говоря уже о разделениях, пристекающих от расколов, — между христиан-

скими общинами разных мест, различий в образе мыслей, образе жизни, осмыслениях своей веры! И более того, в одно и то же время и в одном и том же месте не приходится ли нам видеть какие-то группы или отдельных людей, выступающих с одинаковой энергией от имени Церкви, притязающих на одинаковую верность ей, и, тем не менее, не согласных друг с другом почти ни в чем? Это несогласие доходит порой до того, что недавно один обозреватель утверждал даже, что исповедание католической веры вместо того, чтобы быть основой единства, являет собою скорее начало разделения.

Церковь... Но когда сам я пытаюсь ее увидеть: то где ее найти? Какими особенностями наделено ее лицо? Можно ли из всех этих разрозненных черт, из которых каждая принадлежит ей, составить лицо? Да, я верую, что она есть *complexio oppositorum*, но в конце концов при первом взгляде не должен ли я признать, что столкновение *opposita* скрывает для меня единство *complexio*? Зависит ли этот оптический эффект от того, с каких точек зрения я раз за разом смотрю на нее? Да и не в ней ли самой обитает несоединимое?

Мне говорят, что она свята, но я вижу ее полной грешников. Мне говорят, что ее миссия — оторвать людей от земных забот, напомнить им о их вечном призвании, но я вижу ее только и погруженной в земные и мирские дела, словно она собирается водворить нас здесь навсегда. Меня уверяют, что она универсальна, открыта для понимания всего, открыта для любви Божией, я же нередко отмечаю, что члены ее в силу какой-то фатальности пугливо замыкаются в отгороженные группы, как и повсюду в человеческом мире. Провозглашают ее незыблемой, единственно прочной, возвышающейся над вихрями истории, и вот неожиданно на наших глазах она сбивает с толку множество верных чад своих внезапностью своих обновлений.

Итак, парадокс Церкви. И это отнюдь не пустая риторика. Парадокс Церкви, созданной для парадоксального человечества, которая иной раз слишком приспособливается к нему. Она соединяет его свойства во всей их сложности, во всей непоследовательности с бесконечными противоречиями внутри

человека. Любая эпоха стоит под знаком этого парадокса, доставляющего столько радости многочисленной расе профессиональных обличителей и памфлетистов. Начиная с первых поколений, едва перешагнув границы старого Иерусалима, Церковь уже запечатлела на себе убогие черты падшего человечества.

Но посмотрим внимательнее. Попробуем взглянуть чуть глубже обескураживающей очевидности. Стряхнем с себя ту иллюзию, что в количествах всегда скрывает самую суть. Ибо суть никогда не заключена в больших числах, или в том, что бросается в глаза, и тогда мы обнаружим тот парадокс, что присущ самой Церкви, и этот парадокс введет нас и в самую тайну ее.

Она состоит из человеческого и божественного, она дарована свыше и явилась снизу. Люди, составляющие ее, всей тяжестью своей поврежденной природы сопротивляются той Жизни, что стремится пронизать их. Она обращена к прошлому, сосредотачиваясь на содержании своей памяти, которая, как она знает, несет в себе нечто, чему не суждено устареть, и в то же время она тянется к будущему, уповая на неопишуемое завершение, которое нельзя представить ни по одной из видимых черт чувственного мира. Предназначенная в нынешней ее форме полностью "прейти" как "образ мира сего", она по глубинной своей сути предназначена и к тому, чтобы целиком остаться, когда она будет явлена такой, какова она есть. Слагаясь из множества и многообразия, она ничуть не менее и едина, и ее единство носит самый активный и самый взыскательный характер. Это народ, громадная анонимная толпа, и, однако, — разве подберешь другое слово? — Существо в высшей степени личностное. Католическая, т. е. вселенская, Церковь хочет, чтобы члены ее были бы открыты ко всему, и, тем не менее, целиком собою она становится лишь в тот момент, когда сосредотачивается на сокровенности внутренней жизни и в безмолвном поклонении. Она смиренна и величественна. Она притязает на то, чтобы включить в себя всякую культуру и возвыситься над всякой ценностью и хочет быть в то же время пристанищем малых, бедных, всего стада немудреных и сирых. Ни на минуту не перестает она — ибо это было бы смертью для

нее, бессмертной — созерцать Распятого и Воскресшего, Мужа скорбей и Господа славы, Победенного миром и Спасителя мира — своего окровавленного Супруга, своего торжествующего Учителя — то открытое Сердце, что остается бесконечно таинственным, от коего она получает собственное существование, и в коем она черпает в каждое мгновение своей истории ту Жизнь, которую она сообщает всем.

Каким образом очертить ее, как уловить ее суть? Чем больше сосредотачивается мой взгляд, тем более отмечаю я ложные представления, тем ярче загорается перед глазами моими глубокая истина — и тем менее знаю я, как определить ее. Если же я попрошу у нее самой поделиться со мной собственным ее определением, то она отвечает мне обилием образов, извлеченных из старой ее Библии, которые, как я хорошо знаю, отнюдь не только простые педагогические иллюстрации, но соотношения с Реальностью, которая всегда остается непроницаемой в самой сути своей для моего естественного разумения. Да, даже получив от нее ответ, отмеченный небывалой доселе логической ясностью и точностью в конституции *Lumen gentium*, принявшись размышлять о ней, я погружаюсь в тайну, которая остается неразгаданной.

Взгляд мой, однако, не обманул меня. Он открыл мне нечто, что предшествует всякой рефлексии и утверждается ею. Это нечто я могу выразить одним словом; самым простым, самым детским, первым среди слов: Церковь — мать моя. Вся Церковь: Церковь ушедших поколений, передавших мне ее жизнь, ее учение, ее примеры, ее нравы, ее любовь, и Церковь сегодняшняя — вся она, не только официальная или учащая, или, как мы еще говорим, Церковь иерархическая, держащая ключи, вверенные ей Господом, но шире, проще — "Церковь живая", которая трудится и молится, действует и углубляется в себя, вспоминает и ищет; Церковь, которая верит, любит, надеется, которая во множестве жизненных ситуаций создает видимые и невидимые связи между своими членами; Церковь смиренных, близких Христу — это своего рода тайное воинство, что набирается отовсюду, существующее даже и в эпохи упадка, жертвенно преданное ей и чуждое всякой идее бунта и даже реформы, что непрестанно взбирается вверх по

откося тяжелой природы нашей и в тишине свидетельствует о том, что Евангелие всегда плодоносит и Царство Божие уже водворилось среди нас. Более того, вся Церковь без различия, это необозримая христианская паства, среди которой есть столько членов, столь далеких от мысли о своем царственном священстве и той братской общности, которую они образуют. Однако в этой общности я нахожу свою опору, силу, радость. Эта Церковь — моя мать. И я начал усваивать это еще на коленях матери моей по плоти, и на каждом этапе моего земного поприща, во всех событиях и ситуациях, которые можно было бы бесконечно анализировать, я постигал это все лучше и лучше. Ее опыт, говорит мне она, позволяет ей возрастая на протяжении веков в восприятии Истины, которая была ей открыта; мой же опыт, мой собственный скромный опыт, насчитывающий не так много лет, также позволяет мне возрастая в восприятии того, что для меня, как и для каждого из верных чад ее, и я могу сказать ей об этом, называется постижением ее материнства. Это слово "мать", самое первое, детское, лучше всего выражает познание, приобретенное тем взрослым, кто немного узнал, каковы люди и то, "что в человеке".

Церковь — мать моя, ибо она родила меня для жизни. Она — моя мать, потому что не перестает питать меня, и как бы мало я ни был готов к этому, вести меня в глубину этой Жизни. И если во мне эта Жизнь остается еще хрупкой и трепещущей, то вне меня она открылась моему созерцанию во всей силе, чистоте и во всем сиянии. Я видел ее, касался ее самым несомненным образом и могу засвидетельствовать о ней перед всеми. Я хорошо слышу все упреки, которые делаются моей матери; в иные дни мой слух оглушен ими. И я не говорю, что все они лишены основания. Но вопреки очевидности, о которой я только что говорил, все эти упреки и все те, что еще захотят к ним прибавить, остаются всегда бессильными. Как вся Церковь заключена в таинстве, так и вся она — в святых. И вот оно — чудо, и если глаза мои не всегда умеют различить его, значит, я не умею смотреть. Значит, я не сумел увидеть красоту самую редкую, самую невероятную, самую озадачивающую на первый взгляд, ибо она абсолютно невообразима

для человека; красоту не как законченное человеческое совершенство, о коем я мог бы мечтать, не высочайшую мудрость, но красоту странную и нездешнюю, открывающую мне невиданные земли, уводящую меня в неведомую страну и отвечающую на какой-то доселе тайный зов, и если бы свет ее струился через одно-единственное существо, она свидетельствовала бы о своем Истоке. Вся Церковь отобразилась в одном святом; предки наши обозначали эту тайну *anima ecclesiastica* — двумя стершимися словами, ставшими непереводаемыми, но выражающими ту реальность, которая многократно возвещала о себе в истории Церкви и не обошла и нынешнее поколение.

Счастливы те, кто с детства от матери своей научился смотреть на Церковь как на мать! Но счастливей те, кто на опыте, каким бы он ни был, убедятся в правоте этого первоначального взгляда! Счастливы те, кого настигла, к кому принакает все ближе непостижимая новизна, непостижимое богатство, непостижимая глубина Жизни, даруемые этой матерью, и кто все больше и больше оказывается в их власти!

Это та непостижимая красота, о которой говорит святой Ириней, сказавший об Иисусе Христе: *Omnem novitatem attulit, semetipsum afferens*¹. Это то богатство спасения, обещанного Иисусом Христом, о котором говорил апостол Павел, приняв миссию возвещать его всем людям (Еф. 2, 7; ср. 1, 18). Эту глубину открывает нам Дух Христов, Дух, который все пронизывает, и глубины Божии (1 Кор. 2, 10). Одним словом, Церковь есть мать наша, потому что дает нам Христа. Она порождает Христа в нас. Она рождает нас для жизни во Христе. Она говорит нам, как Павел своим Коринфянам: *"In Christo Jesu per Evangelium vos genui"* Будучи матерью, она есть и та Супруга "славная и без порока", которую Богочеловек породил из Своего пронзенного Сердца, дабы, соединившись с нею в "исступлении креста", сделать ее на веки плодоносной. (Вот почему тайна ее, как

* Он принес с собой все новое, принеся Самого Себя.

¹ *Adversus Haereses*, 1. 4, с. 34, п. 1.

** Я родил вас во Христе Иисусе благовествованием.

напомнил один из главных ораторов Собора, всегда будет связана с тайной Креста²).

Тому, кто однажды увидел это, увидел в подлинном смысле, необязательно изгонять видимые личины, чтобы созерцать и любить Церковь как мать. Необязательно и сохранять свежесть и наивность первого века. Церковь и сегодня дарует мне Христа. Она объясняет мне Его, учит меня видеть Его, сохраняет для меня Его присутствие³. Сказать это — значит сказать все. Что знал бы я о Нем, какая связь соединила бы меня с Ним без нее? Даже и те, кто не признает Христа, но принимает Иисуса, знают ли они, кому они Им обязаны? "Кто может отлучить нас от любви Христовой?.. Кто отлучит нас от любви Божией во Христе Иисусе, Господе нашем?" (ср. Рим. 8; 35, 39). Апостол Павел знал, что никакая тварь неспособна к этому. Но нужна еще живая связь, новая лестница Иакова, обеспечивающая на протяжении веков переход от Него к нам. "Для миллионов и миллионов верующих (среди людей, прозревших более других), — читаем мы, — Христос с тех пор, как он сошел на землю, после каждого кризиса истории появлялся вновь более живым, более настоящим, более захватывающим, чем прежде"⁴, и мы веруем вместе с Павлом, что никакой кризис истории не отсечет нас от Него. Однако это чувство надежности проистекает именно из Церкви. Иисус жив для нас. Но в каких песках затерялся бы Он — не обязательно имя Его, или память о Нем, — но Его живое влияние, действие Его Евангелия, вера в божественность Его Личности без этой видимой преемственности Церкви! Если бы первая христианская община во всем рвении своей веры и любви не была бы той духоносной почвой, что породила евангелистов; если бы эта община не сохранялась тождественной в своей основе, где

² Кардинал Депфнер, 4 декабря 1962: "Тайна Креста всегда пребывает в сердце Церкви".

³ "Подобно тому, как мать объясняет мир своему ребенку, показывает ему то, что следует видеть, как нужно смотреть и т. д., так и Церковь, опираясь в конечном счете на опыт матери Господа по плоти, что была целиком и прежде всего верующей, научает детей своих Слову Божию; она передает им, не только смысл, но также и вкус и сочность, конкретный и воплощенный характер этого Слова," Hans Urs von Balthasar, *La gloire et la croix*, t. I.

⁴ О. Пьер Тейяр де Шарден.

каждое поколение наследовало бы от предыдущего поклонение Своему Господу; если бы при каждой необходимости из людей Церкви не выходили бы великие учителя, бесстрашные вожди или смиренные свидетели для сохранения во всей строгости и простоте неизменной буквы догмата, каким, например, был добрый папа Зефирин, мало сведущий в метафизике и замешанный в ученый спор сторонников Ипполита и Ноэция, таковы впоследствии и многие другие; если бы великие соборы не утвердили бы навсегда правую веру во Христа, то кем бы Он был для нас сегодня? "Без Церкви Христос растворяется или крошится или исчезает"⁵. А каким было бы человечество, лишенное Христа⁶?

Ведает ли оно о том или нет, но оно нуждается в Нем. После мучительного возникновения из космоса, где он родился, дух человеческий, непреложная сила, нуждается для выполнения своего божественного предназначения в непреложной Победе Христа. Человечество должно стать Телом Его, дабы вместе с Ним соединиться с Богом. Ибо в Сыне, Иисусе, усыновлено оно Отцом. Восприняв жизнь Его и сообразовавшись с Ним, оно будет очищено и преображено. Оно должно "облечься" во Христа. Таков Замысел Божий, такова тайна, скрытая от прошедших поколений, которую Сын, пребывавший вблизи Отца, открыл нам в "полноте времен". Однако именно в лоне Церкви и самую Церковь этот замысел должен быть осуществлен. Дух Христов наделил ее "единственной властью обожения". Она есть таинство Христово. Она — средство, коим про-

⁵ О. Пьер Тейяр де Шарден.

⁶ Глубоко верными кажутся нам слова, которые мы читаем у Дитриха Бонхеффера: "Для нас важно в конечном счете, не то, чего хочет тот или иной человек Церкви, мы хотим знать, чего хочет Иисус", а также: "Не чинили ли мы помех Слову Иисуса..., проповедуя не столько Его Самого, сколько личные наши мнения и убеждения? Мы должны искать, исходя из скудости и узости наших убеждений и личных проблем, безмерность и богатство, дарованные нам в Иисусе Христе... Только там, где во всей полноте существует заповедь Иисуса Христа, где звучит Его призыв к безоглядному послушанию, возможно то полное освобождение человека, что делает возможным общение с Иисусом" (Le prix de la grâce, sermon sur la montagne, trad. fr., Delachaux et Niestlé, Neuchâtel, Suisse, 1962, pp. 5-8). Однако, опыт показывает нам, что как только ослабляются связи с Церковью, образ Иисуса начинает расплываться.

никает к нам свет и сила Его Евангелия. В нашей истории она есть та ось, вокруг которой должно произойти великое мистическое объединение. Иерусалим иудейский был всего лишь убогой столицей маленького народа, вечно зависевшей от милости окружающей ее империи. Нынешняя Церковь, новый Иерусалим, может показаться нам еще весьма малой и весьма слабой, история ее роста — скомпрометированной, ее средства — ничтожными, само ее свидетельство — приглушенным. Веками ее осаждали со всех сторон, то круто, то вкрадчиво, ополчались на нее то власти земные, то плоть, то разум, который вот-вот, казалось, мог задушить ее, подорвать, разложить. Духовная наследница древнего града, Иерусалим истинный, она остается в то же время "Основным ключевым стержнем", "Осью развития и ассимиляции", "ключевым потоком Жизни"⁷, к коему в конце концов должно присоединиться все, что должно быть преображено, спасено, наделено вечностью. К ней применимо пророчество Псалмопевца:

Славное возвещается о тебе,
град Божий!
Упомяну знающим меня о Рааве и Вавилоне;
Вот Филистимляне, и Тир с Ефиопиею,—
скажут: "такой-то родился там".
О Сионе же будут говорить:
такой-то и такой-то муж родился в нем,
и Сам Всевышний укрепил его."
Господь в переписи народов напишет:
"и такой-то родился там".

(Псалом 87, 3-6)

Чем больше растет человечество, тем больше оно изменяется, тем более должна обновляться Церковь. Из древнего, ревниво сохраненного своего сокровища она умеет черпать новое. Но отношения ее с Иисусом Христом не меняются. И не слабеет ее способность рождать новых чад своих. Ничуть не замыкаясь боязливо в себе самой, она открывается щедрой и

⁷ О. Пьер Тейяр де Шарден, 13 декабря 1918 и т. д.

лишенной прикрас, гостеприимной и невозмутимой. И всякий раз, когда бремя ее материнства представляется ей не только огромным, но и невыносимым, обескураживающим, с тем большим доверием обращается она к своему Супругу. Все ее дети не понимают ее. Одни впадают в панику или соблазн, другие, слишком мало причастные ее Духу, полагают, что настало время подвергнуть все на свете суду "новаторских или разрушительных критериев". В такой обстановке те, кто признает Церковь своею матерью, должны любить ее крепче, должны настоятельнее стремиться к тому, чтобы, по слову апостола Павла, "обновиться духом ума" своего (Еф. 4, 23), дабы исполнить ее миссию в смиренном и деятельном терпении. Ибо в ней — упование мира.

Но бывает, что святую Церковь оставляют те, кто получив от нее все, сделался слепым к ее дарам. Бывает также, как показывает нам опыт, что она подвергается глумлению со стороны тех, кого она продолжает питать. Поветрие желчной критики, повсеместной и неумной, иной раз кружит головы и портит сердца. Поветрие иссушающее, бесплодное, разрушительное, враждебное дыханию Духа. И тогда, созерцая униженное лицо моей матери, я люблю ее вдвойне. Не затевая споров, мне хотелось бы показать, что я люблю ее и в рабском обличье. И в то самое время, когда некоторые гипнотизируют себя теми чертами, которые придают ее лицу старческий облик, любовь открывает мне в ней и со все большей достоверностью те сокрытые силы, те безмолвные деяния, которые делают ее вечно юной, то "великое, что рождается в ее сердце, и что постепенно преобразит землю"⁸.

Сегодня она требует от нас усилий необычайных, усилий, соответствующих настоятельным нуждам века перемен. Если предпринять их всерьез, то для Церкви и вправду настанет "новая весна". Но прежде всего нам следует хорошенько осознать условия ее прихода. Открытость и обновление — в этих двух ключевых словах, заключающих в себе суть такого усилия, может таиться противоречивый смысл. Открытость, которую от меня требуют, должна служить выражением моей уко-

⁸ О. Пьер Тейяр де Шарден.

ренности в главном. Обновление, которому я должен способствовать, должно вытекать из моей верности Церкви. "Только подлинное христианство есть спасительная сила для мира." Горе мне, если под предлогом открытости и обновления я стану поклоняться не Сыну, вечно живущему в своей Церкви, но, как говорил Ньюман, смутным и притязательным созданиям моего духа; горе мне, если я погонюсь за чисто человеческими новшествами, чей мгновенный пыл подобен теплоте еще не остывшего трупа, если я сам захочу худо-бедно составить свое кредо, извлеченное из глубоких колодцев истины, вместо того, чтобы опереться на ту мудрость и чистоту, коими Небесный Супруг навеки наделил Церковь Свою!⁹ Смогу ли я сохранить понимание того, что только моя связь с Преданием, вовсе не обременяющая, но укрепляющая меня, станет для меня основой плодотворной отваги!¹⁰

И наконец, для подтверждения этих мыслей я призыву двух свидетелей, призыву их как двух ходатаев.

"Мы принимаем Духа Божия, — говорит мне великий Августин, — если мы любим Церковь. Любовь собирает нас воедино, если с радостью носим мы имя католиков и исповедуем веру их." Немногие обладали таким гением, таким внутренним опытом и такой сильной личностью, как Августин. Немногие, едва ли кто-то еще, кроме него, проявили себя такими знатоками внутренней жизни человека, что на много веков обогатили своим знанием западную часть человечества. Немногие, с дру-

⁹ Cf. Newman, *Sermon sur l' Humiliation du Fils éternel* (trad. Pierre Leyris).

¹⁰ Cf. Yves Congar, o.p., *Changements et continuité dans l'Eglise*: "Эта Церковь по сути своей есть причастность. Я существую в ней, участвуя в жизни, общей для нас, исходящей от одной Главы, от одной Души, от одних начал. Эта конкретная, вневременная и внепространственная реальность охватывает меня, меня несет, порождает и питает меня в моем духовном существе. Кем бы я был без моей веры, что была бы у меня за молитва, если бы я был сведен лишь к самому себе и оставлен наедине с Библией? Я все получил от Церкви и в Церкви, и то, что я ей приношу, есть лишь возвращение ничтожной части моего долга, целиком занятого из того сокровища, которым она меня наделила. Я — не более чем мгновение той необъятной жизни, которая обретает личность во мне (и этот личностный аспект великолепен!), но которая охватывает меня и меня превосходит, которая предшествовала мне и будет существовать и после меня. Все это - не мое!" (*La France catholique*, март 1967).

гой стороны, столько страдали, сталкиваясь с "рабским видом" Церкви. Но никакое индивидуальное величие, никакая сокрытая глубина духовной жизни ничего не значили в его глазах, когда они служили помехой дару Божию, который дается человеку в Церкви. Он знал, что "освободительный дух в Церкви нераздельно соединен с ее существованием как организованного тела"¹¹ И он понимал это все лучше и лучше. И никакое страдание, он понимал это не хуже, не может быть столь сильным, чтобы узы католического единства не были бы сильнее его. Всякое личное притязание, которое посягает на это единство, станет святотатством; оно может исходить лишь от "наемника", истинный же Пастырь бдительно следит за сохранностью своей овчарни. Он знал: не за величием знания, не за глубиной мудрости останется правота, но за величием послушания и глубиной смирения. Августин повторяет это без конца. Он хочет быть только человеком Церкви, он неустанно проповедует единство, единство, преодолевающее всякую силу разделения, единство, которое есть любовь, и силой которого любви принадлежит последнее слово. Для него, как и для Иринейя, "там, где Церковь, там и Дух Божий". "По любви к Церкви дается и Дух Святой", — говорит он. Столь поглощавшая его забота о единстве Церкви и ее внутренней жизни может показаться узкой лишь тому, кто не понял универсальности Богочеловека: "Церковь есть ясный, непревзойденный горизонт Искупления Христова, как Сам Христос для нас — горизонт Бога"¹².

И среди людей Церкви, Отцов моих в вере, я выбираю другого ходатая, совсем не похожего на гениального Августина, человека очень близкого к нам, которого мы называем "добрым папой Иоанном".¹³ Он отнюдь не был тем, кого называют

¹¹ О. Пьер Тейяр де Шарден, 4 ноября 1916. Также и в 1935: "Счастливы мы под властью Церкви! Куда бы только не отнесло нас, будь мы предоставлены сами себе?" Cf. *Mgr de Solages, Teilhard de Chardin (Privat, 1967)*, p. 341.

¹² Ганс Урс фон Бальтазар, введение к блаженному Августину *Le visage de l'Eglise* (trad. fr., coll. "Unam Sanctam", Ed. du Cerf, Paris, 1959). Уже избрание Израиля породило "скандал партикуляризма".

¹³ Cf. Georges Chantraine, s.j., *Optimisme, angoisse et espérance chez Jean XXIII, dans Nouvelle revue théologique*, 1964, pp. 369-387.

реформистом, не был идеологом, не был ниспровергателем прошлого с неизменно критическим складом ума. Это был добрый пастырь с "живой и простой" верой, традиционного образа жизни, чисто классического благочестия. Он любил вспоминать "блаженной памяти добрых бергамских пастырей", которые служили ему примером. Он прилежно читал "Подражание Христу" и "Нравоучения" святого Григория. С любовью размышлял он о Деве Марии, читая розарий. Наделенный стремлением к сокровенной жизни в Боге, он питал его уединением и мудрой аскезой. Либерал во всем, что, по его выражению, "не касается священного хранилища веры", он, не отступая от "верности духу Церкви", противостоял всему, что притязает говорить от собственного имени, и сам всегда был настороже против "смертельного врага, который портит все, что мы делаем". Любовь и верность Церкви руководили всей его жизнью. Таким открывается он в своем "Дневнике души", этом полном обаяния документе, опубликованном после его смерти.¹⁴ Таков был человек, который умел в решающий час по "внезапному импульсу" направлять ладью Петрову "к новым формам чувств, желаний, поступков". Но и тогда добрый папа Иоанн не повышал тона; никогда не теряя ни равновесия, ни благодушия; под девизом "послушание и мир"¹⁵, не оставляя он и безопасного моря воли Божией". Всех своих посетителей он настоятельно просил ежедневно молиться за него, и это было благодатным знаком того, что по образу Иисуса он был

¹⁴ "Дневник души" передает нам основную идею: мы не можем по-христиански и по-апостольски отправиться к современному человечеству, пока мы не овладели некоторыми наиболее элементарными элементами христианской аскезы: человечностью, мягкостью, забвением своей воли. Слова эти встречаются на каждой странице..." V. Walgrave, o.p., *Essai d'autocritique d'un ordre religieux* (Bruxelles, 1966), pp. 147-148.

¹⁵ Cf. Wolfgang Seibel, s.j., "Gehorsam und Friede", *Gestalt und Werk Johannes XXIII, dans Geist und Leben*, 1963, pp.246-270. André Manaranche, s.j., *L'homme dans son univers* (Ed. ouvrières, Paris, 1966), p. 11: "Всякий динамизм проистекает из внутренней жизни; в Иоанне XXIII мы еще раз видим, как Слово Божие, упавшее в плодородную почву верующего сердца, могло породить плод всемирного события, вызвать огромный сдвиг всей Церкви; из прозрачного источника его веры пролилась живая вода на историю (Ин. 7, 37), и слово, что шепталось на ухо, было проповедано на кровлях" (Мф. 10, 27).

"кроток и смирен сердцем". Но однажды по зову этой верности Дух ворвался в это смиренное существование, подлинный Дух Божий, единственный Вдохновитель действительного обновления. И тогда мощное пророческое дуновение пробудило всю Церковь. Оно вылилось за свои границы, и в то время, когда добрый папа "нашел, не искав, путь к сердцам сегодняшних людей", повсюду в мире возвестила о себе неоспоримость того, что *Церковь жива*.

ГЛАВА ВТОРАЯ

В КАКОМ СМЫСЛЕ ЦЕРКОВЬ ПРЕДСТАВЛЯЕТ СОБОЙ ТАЙНУ?

Церковь есть тайна или, по выражению Павла VI при открытии второй сессии Собора, это "реальность, пронизанная присутствием Божиим, и потому по природе своей открывающая себя для новых и все более глубоких разысканий"¹, и в этом разыскании, — говорит нам также папа в энциклике *Ecclesiam suam*, — опыт верующей души важнее чистого богословия, ибо прежде чем облечься в понятия, тайна должна быть пережита.²

Прежде всего попытаемся несколькими чертами описать само понятие тайны. Сделаем это, исходя не из того общего представления, которое мог бы составить о ней наш разум (от этого порочного метода, касающегося смежного с ней понятия откровения, как раз и хотела освободить нас конституция *Dei verbum*³), но следуя тому, что говорит о ней, на что наводит в ней нас само откровение.

Тайна прежде всего есть нечто, что соотносится с замыс-

¹ Речь при открытии второй сессии, 29 сентября 1963 (*AAS*, 55, 1963, p. 848).

² Энциклика *Ecclesiam suam* (*AAS*, 56, 1964, pp. 623-624): "Probe novimus hoc mysterium esse, et quidem Ecclesiae mysterium... At Ecclesiae mysterium non ejusmodi veritas est, quae scientiae theologicae finibus contineatur, sed in ipsam vitae activam transire debet; adeo ut Christi fideles, antequam claram de hac veritate notionem animo concipiant, eam quasi experimento naturae suae consentaneo cognoscere possint."

³ *Dei verbum* гл I. — На этот порочный метод в применении к Евхаристии указал недавно о. Луи Буйе, *Eucharistie* (Desclée, Paris-Tournai, 1966) — некоторые богословские концепции вытекают не столько из текстов, сколько из "понятий а priori знака или жертвы"; в евхаристическую тайну вглядываются либо через философию, которую можно назвать изготовленной заранее, либо с точки зрения сравнительной истории религий, которая сравнивает ее с тем, что не имеет никакого отношения к ее происхождению (стр. 12 и 14).

лом Божиим о человечестве, идет ли речь об указании на его цель или же о средствах ее достижения. Дело вовсе не в чем-то иррациональном, абсурдном или в лучшем случае попросту непротиворечивом, требующем, однако, отказа от всякого усилия понимания; чем-то ускользающем от всякого проникновения в его суть, подобно вертикальной и гладкой стенке, о которую можно только удариться. И в такой же степени дело и не в истине, которую мы еще пока не можем постигнуть, и не в области, еще не открытой для человеческого разума, которую, "взрослея", он может постепенно сокращать и отвоевывать для себя, как того хотелось бы видеть, скажем, Лейбницу, еще более Лессингу или Гердеру⁴. Тайна всегда остается вне досягаемости человека, ибо она есть нечто качественно иное, нежели любой из объектов человеческого знания, но в то же время она касается человека, она обращена к нам, она действует в нас, и откровение ее проливает для нас свет на самих себя. Наконец для того, чтобы коснуться нас и открыться для нас, она должна заключать в себе некий осязаемый момент: слово Божие, ставшее осязаемым, выражение Невыразимого, тот действительный знак, благодаря которому осуществится спасительный Замысел.⁵

Тайна сия пребывает прежде всего в жизни Христа. Ею вдохновляется и наше короткое описание, пусть даже наше для себя лишь абстрактные формулы. Действия Христа суть подлинные человеческие действия, включенные в нашу историю, но это и деяния божественного Лица. В каждом из них Бог делается по-человечески видимым и осязаемым. Постигнуть смысл жизни Христовой значит проникнуть в божественную реальность. "Столько времени Я с вами, и ты не знаешь Меня, Филипп? Видевший Меня, видел Отца; как же ты говоришь: "покажи нам Отца?" (Ин. 14,9). Благодаря Христу и во Христе Бог стал для нас в указанном нами смысле тайной: не тем недостижимым пределом, к признанию которого обяза-

⁴ См. Кант, Ответ на вопрос: Что такое Просвещение? "...Несовершеннолетие есть неспособность пользоваться своим рассудком без руководства кого-то другого... *Sapere aude* — имей мужество пользоваться собственным умом!..."

⁵ Мы руководствуемся здесь мыслями о. Yves de Montoheuil, s.j., *Problèmes de vie spirituelle*, 7e éd. (Paris, Ed. de l'Épi, 1959), pp. 185- 192.

вает разум, не, напротив, объектом, который можно построить в уме и как бы разобрать, дабы затем сделать его нам интеллектуально подвластным, но тем Существом, что в своей сокровенной жизни, как и в своих предназначениях свободно отдает Себя познанию, и это познание может бесконечно возрастать, даже и не начав истощаться.

I

"Богоявление Слова Божия"⁶, выражение Его Существа и спасительного замысла, Иисус Христос — это не просто тайна: Он есть тайна единственная, и нет кроме нее иной. Когда апостол Павел говорит о тайне Христовой, то сознает, что включает в это понятие все, что охватывается словом "Откровение". Точно так же поступает и святой Хуан де ла Крус, когда вслед за Посланием к Евреям он объясняет, что Бог сказал нам все и все дал, послав Сына Своего, Который есть единственное Его Слово⁷. И блаженный Августин облакает это в свои слова: *Non est aliud Dei mysterium, nisi Christus.*^{*8}

И потому и Церковь есть тайна, но обязанная своим происхождением другой. Она — тайна потому, что, происходя от Бога и будучи целиком выражением Его замысла, она есть организм спасения. Она — тайна, поскольку вся она соотносится со Христом, не имея иного существования, иной ценности, иной действенности, кроме той, что исходит от Него.

Именно это возвестил с первых же слов Павел VI в своей первой энциклике *Ecclesiam suam.*; именно на этом сделал он

⁶ René Latournelle, s.j., *Le Christ Signe de la révélation selon la constitution "Dei verbum", dans Gregorianum*, 47, 1966, p. 698.

⁷ Гора Кармель, 1. 2, гл. 22: "... Здесь Апостол дает нам понять, что Бог пребывает почти немым, и что Ему более нечего сказать... Тот, кто захочет Его теперь допытывать,... нанесет оскорбление Богу, не сосредоточив взгляда своего исключительно на Христе... Бог мог бы ему ответить: «Я уже все сказал тебе Словом Моим, которое есть Сын Мой», и т. д.".

* Эта тайна Божия есть не что иное как Христос.

⁸ *Epist.* 187 (à Dardanus), с. 11, n. 34 (PL, 33, 845); "... in quo oporteat vivificari mortuos in Adam".

особый акцент, привлечший внимание его слушателей, в своей речи при открытии второй соборной сессии: "Никаким светом не должно сиять это собрание, кроме как светом Христовым, светом мира; никакая истина не должна занимать ваш дух, кроме слов Господа, единственного нашего учителя и т. д."; свои слова подтвердил он и действием, когда, вспомнив в этой же речи о мозаике в соборе San-Paolo-fuori-le-mura, где изображен папа Гонорий III, что, знаменуя Церковь, простирается пред Вседержителем, сам отправился на поклонение Святым местам.⁹

"Чтобы понять Церковь,— сказал он также,— нужно целиком соотносить ее со Христом; ибо Он есть истинный Архитектор ее, подлинный Строитель"¹⁰. Именно тому же и учит нас Собор, чья конституция открывается словами: "Lumen gentium cum sit Christus..." Истина простая и очевидная, столь простая и столь очевидная, что, казалось бы, неуместно напоминать ее на ученом богословском конгрессе или же в публикации, обращенной к католикам, как бы мало они ни были образованы. И, вместе с тем, истина эта столь благотворна, что при всяком удобном моменте следует посвящать себя размышлениям о ней. Эта истина столь убедительна, что то особое внимание, которое уделил ей Собор, позволило христианину-некатолику сказать, что "экклесиологическая проблема была им обновлена"; многообещающим знаком показалось ему то, что "Церковь осознала и провозгласила публично, что она ищет и обретает свою опору не в собственной структуре и не в собственной истории, но в предопределенности ее Христом Иисусом и в ее эсхатологической ориентации"¹¹. Наконец ис-

⁹ См. ниже, "Павел VI, паломник Иерусалима". Отметим контраст между этими словами папы и этой формулой, которую равным образом можно было слышать на Соборе: "ad laudem Dei et decus Ecclesiae".

¹⁰ Выступление от 23 ноября 1966 года. См. также Иоанн XXIII, о символике пасхальной свечи: 11 сентября 1962 (AAS, 54, pp. 679-680).

* Христос — Свет народам.

¹¹ J.J. von Allmen, *Remarques sur la Constitution "Lumen Gentium"*, dans *Irénikon*, 39 (1966), pp. 14-15. Cf. Henri de Lubac, *Méditation sur l'Eglise*, 2e éd. (1953), ch. I, "L'Eglise est un mystère", et ch. 6, "Le Sacrement de Jésus-Christ". Juan Alfaro, s.j., *Cristo, Sacramento de Dios Padre; la Iglesia, Sacramento de Cristo Glorificado*, dans *Gregorianum*, 48 (1967, pp. 5-27).

тина эта столь фундаментальна, что малейшее забвение ее, малейшее пренебрежение ею может быть смертельно опасным...

Эту истину исповедывала уже древняя традиция, когда, прибегая к символическому языку, она именовала тайну Церкви *Mysterium Lunae*¹². Из всего, что можно извлечь из этого необычайного символа, мы остановимся лишь на главном. Христос — это Солнце Правды, единственный источник света. Церковь, подобно Луне, каждое мгновение получает от Него все Его сияние. И потому можно говорить вместе с Дидимом-Слепцом о "лунной природе Церкви".¹³ Подобно луне ночью она сияет в темноте века сего, освещая ночь нашего незнания, указывая нам путь ко спасению. Свет ее, целиком заимствованный, сам по себе — лишь бледное свечение, *refulgentia subobscura*^{*}, как говорит святой Бонавентура¹⁴; она наделяет нас символами Истины, что не может блистать перед нашими смертными глазами. Пока Солнце неизменно пребывает во славе своей, она проходит через различные стадии, то возвышаясь, то уменьшаясь, идет ли речь о ее измеримом расширении вовне или о ее внутреннем рвении, ибо ее всегда осаждают волны моря житейского.¹⁵ И все же никогда не оказывается она на краю гибели; целостность ее всегда восстанавливается.¹⁶ Свидетельство ее в иные эпохи может и померкнуть, соль земли теряет свою соленость, "слишком человече-

¹² *Hugo Rahner, Mysterium Lunae, Zur Kirchentheologie derVäterzeit, I (Zeitschrift für katholische Theologie, 1939, pp. 311-349)*. Впоследствии образ Солнца и Луны стал весьма некстати применяться к отношениям двух властей: духовной и светской.

¹³ *In psalmum 71, v. 5 (PG, 39, 1465-1468)*.

^{*} Тусклое отраженное сияние

¹⁴ *In Hexaemeron, collatio 20, n. 13: "Comparatur autem Ecclesia militans lunae, propter refulgentiam subobscuram sive symbolicam,- propter refulgentiam excessivam sive extaticam,- et propter refulgentiam ordinatam"* (Ed. de Quaracchi, t. 5, h. 427).

¹⁵ См. также святого Фому Аквинского, *Opera omnia* (Parma, 1863), t. 14, p. 377: "... Sive pulchra ut Luna, in praesenti vita, ubi aliquando concessa sibi pace et securitate crescit, aliquando adversitatibus obscurata decrescit."

¹⁶ См. также Кассиодора, *In psalmum 103, v. 19: "Luna significat Ecclesiam, quae in temporibus facta est, quando eam minui contingit et crescere; quae tamen sic minuitur, ut semper redeunte integritate reparatur"*, etc.

ское" одерживает верх, вера колеблется в сердцах, и все же мы неколебимо убеждены: "святость никогда не иссякнет".¹⁷

Следует, однако, вместе с Оригеном, вместе с Амвросием глубже осмыслить эти темные фазы луны. Они знаменуют для нас, что Церковь в веке сем есть всегда Церковь умирающая, но что она также и обновляется по мере приближения ее ко Христу, своему Супругу. Она делается столь единой с Ним, что в каком-то смысле исчезает в Его сиянии. Пребывающая в непосредственной близости к Солнцу, распятому Господу, во мраке Страстей начинает она возрастать, дабы сделаться поистине плодоносной.¹⁸ Она погружается во мрак, дабы в таинственной полноте приобщиться жизни Воскресшего. "Christus exinanivit eam ut repleat, qui etiam se exinanivit ut omnes replet, qui etiam se exinanivit ut omnes replet. Ergo annuntiavit Luna mysterium Christi"¹⁹.

И этот мрак никоим образом не означает упадка Церкви, ибо он в то же время является и зарею. Он возвещает об этом окончательном поглощении Луны Солнцем, согласно словам Псалма: "Orietur in diebus ejus justitia et abundantia pacis, donec tollatur luna^{***}". Tollatur^{***}, — комментирует блаженный Августин, означает прежде всего auferatur^{****}, что все смертное и немощное в Церкви должно быть изгнано, уничтожено, но также и extollatur^{*****}. Церковь целиком принятую и окончательно прославленную во Христе, соединенную со славою Его Воскресения.²⁰

¹⁷ Шарль Пеги.

¹⁸ Cf. Origène, *In Numer.*, hom.23, n.5 (Baehrens, p. 217-218); по поводу "неомений", празднеств, что буквально "non tem religiosae quam superstitiosae videbuntur".

* Христос истощается, чтобы наполнить, Он истощил даже Себя, чтобы все наполнить. Следовательно, Луна возвещает тайну Христа.

¹⁹ Saint Ambroise, *In Hexaemeron*, l. 4, c. 8, n. 32 (PL, 14, 204 BC). Origène, *In Ezechielem*, hom. 9, n. 3 (Baehrens, p. 411), etc. Cf. J. Ratzinger, article "Lumière", dans *Encyclopédie de la Foi*, éd. fr., t. 2 (Ed. du Cerf, Paris, 1965), pp. 525-526.

** Во дни его процветет праведник, и будет обилие мира, доколе не престанет луна (Пс.71, 7).

*** унесено.

**** убрано.

***** превознесено.

²⁰ Блаженный Августин, *In psalmum 71*, n. 10 (PL, 36, 908). Об этом образе напоминает нам также Olegario Gonzales Hernandez, *La nouvelle conscience de l'Egli-*

Лунная символика — в данном случае не более чем пример. Ибо тайна всегда превосходит наши определения. Мы можем подбирать для нее точные выражения, ведь она нам открыта, но ее открытость не облегчает работу познавательных наших способностей и не лишает ее таинственного характера. Мы не можем спеленать ее, заключить ее в наши понятия, ибо это она, напротив, охватывает нас и стягивает. И потому необходимость заставляет нас лишь мельком глядеть на нее через аналогии, образы, символы. Однако и здесь есть немало опасностей.

С одной стороны, аналогия всегда нуждается в поправке, иначе она приведет к заблуждению. Так происходит со столь непосредственно возникающими аналогиями из политической и социальной сферы. Они необходимы, ибо Церковь есть общество видимое, имеющее правителей. Однако аналогии эти вдвойне опасны именно потому, что они кажутся более чем образами, более чем аналогиями, и потому, что употребление их усиливает нашу тенденцию подгонять наши мысли о Боге к масштабу прочих наших мыслей. В том, что столь часто говорится о монархическом управлении Церкви в связи с папством или же о парламентарной системе в связи с соборами, почти всегда не хватает необходимых корректив. Ведь достаточно известно, каковы были так называемые "соборнические" уклоны в конце Средних Веков. Известен также пример знаменитой книги Жозефа де Местра "О Папе" (1819), не лишенной больших достоинств, влияние которой в прошлом веке, однако, содействовало известным эксцессам ультрамонтанизма. Ибо в своей экклезиологии де Местр обнаружил слишком очевидную зависимость от своей политической философии; он внушил себе, несколько выйдя за пределы разумного, "что догмы и максимы высшей католической науки по большей части представляют собой обожествленные законы мира, а

se, dans L'Eglise de Vatican II, t. 2 (1966), p. 191. Святой Бонавентура соединяет с ним образ, заимствованный из Песни Песней: "...Тогда свершится по слову: Не смотри на меня, что я смугла; это солнце опалило меня..." In Hexaemeron, 20 16 (Quaracchi, 5, 428 ab).

иногда также врожденные понятия или досточтимые традиции, санкционированные откровением". Поэтому не следует удивляться проявлению сдержанности со стороны папы, в ответ на желание посвятить ему свою работу²¹. В своем трактате "О Церкви и ее божественном устройстве", недавно переизданном, о. Греа, хотя и испытавший влияние традиционалистов, должен был со всей ясностью напомнить о том, что необходимо превзойти тот метод, на котором остановился де Местр: "Здесь есть тайна; и рассуждения, опирающиеся на человеческие аналогии, не могут ее коснуться; человеческие правительства и государственная полиция ничуть на нее не похожи, но следует подняться выше и искать в высочайшей Троице обоснование и образец всякой жизни в Церкви"²².

Все это, однако, дело прошлое, и нам незачем распространяться на эту тему. Обратим лучше внимание не столько на учреждение папства или соборов, сколько на уважение к коллегиальности епископов, которое проявил Второй Ватиканский Собор. Но и учению о коллегиальности при быстром его возвращении к жизни и расцвете также может грозить опасность теоретически и практически подстроиться к готовым человеческим моделям. Мы рискуем, может быть, потратить силы на поиск новых организационных форм этой коллегиальности, забыв о том, что, с одной стороны, единственная коллегиальность божественного права касается попечения о вселенской Церкви, а с другой — что обыкновенный способ ее проявления заключается не в применении какой-либо юриди-

²¹ 4-ая глава первой книги озаглавлена: "Analogies tirées du pouvoir temporel". (Аналогии со светской властью). — См. 2-ое изд. (1821), т. I, предисловие, стр. VI — Автор намеревался поставить следующий "эпиграф" к своему труду: *Ουκ αγαθον πολυκοιρανιη, εις κοιρανος εστι* (Нехорошо многовластие, да будет единый властитель). См. 24-ое изд., Pélagaud, Лион, 1876, стр. VIII и стр. XX: "В Риме... они были весьма изумлены этой новой системой", и т. д.

²² Op. cit., Изд. 1885, стр. 26. Как известно, этот труд был переиздан с предисловием о. Луи Буйе (Casterman, 1965). О. Греа обнаружил особую восприимчивость к "тайне иерархии" (стр. 290). Ср. M. Schepers, o.p., *De notione populi Dei, dans "Angelicum"*, 43, 1966, стр. 335: подобная аналогия (уподобляющая Церковь "совершенному обществу") "potest inducere in errorem"; "pericula quae hic latent ita manifesta sunt, etc."

ческой власти, но в той активной заинтересованности, которой каждый член вселенского епископата в сознании своей *личной* ответственности повседневно содействует вере Церкви, ее дисциплине, ее жизни, распространению Царства Божия.

Для предотвращения некоторых уклонов в применении литургических реформ было бы полезно указать на соответствующий пример: говоря об аналогиях с человеческими собраниями, иной раз слишком легко представляют совершение таинства евхаристии²³. Другой пример: аналогия с человеческим телом, коей мы обязаны апостолу Павлу. Исходя от образа тела, можно придти к выводам не только ошибочным, но и абсурдным. Это отметил Поль Клодель с его несокрушимым здравым смыслом, и его наблюдение могло бы приоткрыть нам один из существенных аспектов тайны Церкви, который следует хорошенько запомнить:

"Говорят: «член Церкви». Разумеется. Но поймите, что это всего лишь метафора. Пальцу ноги, чтобы он был пальцем ноги, отказано быть всем прочим. Но тело Церкви не образуется путем сложения, ибо ни в одно мгновение она не нуждается в чем-либо, чтобы быть совершенной. И как тело Христово целиком присутствует в частице причастия, так и всю Церковь, именно всю, можно увидеть в лице любого из христиан, она дает услышать себя, говоря его голосом, и "именует себя": *Perfecta mea*. Мария в момент благовещения уже была всею Церковью²⁴"

Известно также, как слишком материальное соотнесение образа тела с вопросом о членах Церкви, соотнесение, исходящее из "абсолютного и однозначного отождествления (мистического) тела Церкви с тем видимым учреждением, которое основал Христос", могло привести к слишком строгим тезисам, касающимся принадлежности или непринадлежности к истин-

²³ *Lumen gentium*, nn. 22 et 23. Ср. замечания Йозефа Ратцингера и монсеньера Ж.-С. Гроота в *l'Eglise de Vatican II*, t. 3, pp. 774-775 et pp. 825-828. Cf. *notre Méditation sur l'Eglise* (3^e éd., coll. "Théologie", Aubier, Paris, 1954), pp. 131-132; et *Corpus mysticum* (2^e éd., *ibid.*, 1949), pp. 293-294.

²⁴ *Emmaüs* (1949), pp.141-142.

ной Церкви. Задачей собора и, в частности, второй главы конституции *Lumen gentium* было исправление или смягчение этих установок.²⁵ Может быть, некоторые еще помнят довольно пустую дискуссию, какое-то время тому назад еще занимавшую богословские умы: родилась ли Церковь на Голгофе, вышла ли из пронзенного бока Иисусова, или же на собрании Апостолов в день Пятидесятницы? Несомненно, оба противоположных мнения, которые были здесь представлены, знаменовали собой две более глубокие доктринальные тенденции, как понятно и то, что при такой постановке вопрос не имел ответа. И если таким способом мы будем пытаться установить для Церкви определенный день рождения, мы уподобим тем самым ее человеческому индивиду, либо какому-то внешнему и искусственному сообществу. Подлинное Предание отнюдь не испытывает затруднений перед подобными проблемами; тексты, которые доносят его до нас, говорят как одно, так и другое, ничуть не впадая ни в малейшее противоречие.²⁶ "Священный плод Крестного Древа", Церковь также представляет собой "дар миру от Духа Божия", но одно в ней не исключает другое.

Даже сошедшие со страниц Писания и после должной корректировки, образ или аналогия никогда не достаточны сами по себе. Они проливают свет лишь на какой-то один более или менее важный аспект исследуемой тайны, и если корректировка при должном употреблении предохраняет от ошибки, она не дает проникнуть в полноту истины. Единственно осуществимый путь для этого состоит в том, чтобы не только испра-

²⁵ Dom B. Christophe Butler, o.s.b., *Les chrétiens non catholiques et l'Eglise de Vatican II*, t. 2 (1966), p. 663.

²⁶ См. например, блаженного Августина, *In Jannem*, tractatus 120, n. 1: "Hic secundus Adam, inclinatus capite, in cruce dormivit, ut inde formaretur ei conjux, quae de latere dormientis effluxit" (CCL, 36, 661). И Пий XI: "Всякий, кого коснулся Дух Божий, в отношении Церкви спонтанно проникается такой настроенностью, которая внутренне и внешне подобает тому священному плоду крестного Древа, тому дару, что был послан Духом Божиим в день Пятидесятницы заблудившемуся миру." Ср. Павел VI, проповедь на Пятидесятницу 1964 (AAS, 56, 1964, p. 429); Doc. cath., 61, 1964, col. 695 — энциклика *Ecclesiam suam* (AAS, 56, 1964, p. 616). Pierre Benoît, *Passion et résurrection du Seigneur* (Ed. du Cerf, Paris, 1966), p. 219.

влять, но дополнять один образ другим или другими.²⁷ И здесь также само откровение служит нам путеводителем. Оно описывает Церковь, прибегая ко множеству образов, и христианское Предание, которое их истолковывало, прикасалось в своих размышлениях и к тайне ее.

Церковь есть Ковчег, спасающий нас от смерти, как Ноев ковчег спас его от потопа, тот ковчег, где возвращаются, как сказал англиканский богослов Джордж Хорн, "блаженные дни рая". Но мы не находимся там, как пассажиры на судне; мы поистине составляем его, мы суть Церковь, и потому следует сказать, что она есть народ, собрание. Но она не образуется от того, что мы собираемся вместе, ибо только благодаря ей становятся христианами. И потому она есть мать, порождающая нас для жизни во Христе. Но эта мать всегда сохраняет нас во чреве своем, и, вместе с тем, союз ее с Супругом столь тесен, что она делается телом Его, а мы — Его членами. Она есть "дом веры", куда нужно войти, чтобы стать верным Христу. В ней совершается поклонение Богу, приятное Ему; мы назовем ее храмом или градом святым, сделанным из камней живых. Она есть завершение долгой подготовительной работы, начавшейся издавна, где решающим этапом было избрание народа-пророка, и в то же время плод изумительного обновления, совершенного Иисусом; она есть новый Израиль и т. д.

"В этом множестве выражений, — писал о. Ив де Моншей, — не следует видеть дикую и бессвязную поросль, как не нужно видеть в ней только механическое сложение отдельных находок и интуиций. Мы находим их у авторов, коих вдохновило или осватило Предание, ибо они возникли дуновением одного Духа, и они тяготеют к тесному единству. Разумеется, связь между ними не логического порядка. И тщетно было бы пытаться свести их одни к другим, организовать их в систему. С логической точки зрения их следует признать несводимыми друг к другу. Однако соучастие каждого из них необходимо

²⁷ Cf. Otto Semmelroth, s.j., *L'Eglise, nouveau peuple de Dieu, dans L'Eglise de Vatican II*, t. 2, p. 401: "Нельзя целиком вложить в одно понятие или в один образ природу Церкви и присущий ей характер. Таков вывод, который решительным образом был подтвержден на Соборе... Богословию, пытающемуся постичь "тайну Церкви, следует смиренно признать свои границы и т. д."

для того, чтобы мы могли представить себе, не скажу исчерпывающе, но лишь в достаточной мере для нашей ориентации, что такое Церковь. Среди этих выражений нет ни одного, которым не запечатлевалось бы то отношение, которое нужно Богу от нас. Нам позволено выбирать ту или иную предпочитаемую нами точку зрения, но ни одной из них нельзя полностью пренебречь без ущерба для другой²⁸.

По такому пути и пошел Собор. По различным причинам, на которых нам незачем здесь останавливаться, и анализ которых не может быть полным, ибо у их истока стояло внушение Духа, Собор особо отметил во второй главе *Lumen gentium* образ Народа Божия. И этот образ сосредотачивает на себе значительное внимание и последующих глав. Тема народа Божия прежде всего в этой главе, конкретно посвященной тайне Церкви, напомнила всю ту череду других образов, извлеченных то из Ветхого, то из Нового Заветов (№6), очевидно, не обладающих одинаковой выразительностью и не приводящих к одним и тем же аналогиям; затем в №7 эта тема развивалась в связи с ее особой важностью и ее традиционной разработкой, аналогией с Телом Христовым. Более глубоко используя аналогию с Народом, Собор не забыл о том, что он только что сказал. Так, в этой Конституции нигде нельзя найти в точном смысле определения Народа Божия, т. е. определения, откуда выводится и вся доктрина. В силу такого метода многие основные свойства Церкви не только оказались в тени, но осуждены там оставаться. Собор отказался от взаимоисключающего выбора²⁹. Мы сами должны позаботиться о

²⁸ Yves de Montcheuil, s.j., *Aspects du mystère de l'Eglise* (coll. "Unam Sanctam", 18, Ed. du Cerf, Paris, 1949), второй урок, I: Несколько выражений, обозначающих Церковь", стр. 19-22. См. Lucien Cerfaux, *Les images symboliques de l'Eglise dans le Nouveau Testament*, dans *l'Eglise de Vatican II*, t. 2, pp. 243-258. Высказывая "точку зрения православного о догматической Конституции о Церкви", архиепископ Василий Кривошеин писал (Irénikon, 39, 1966, p. 478): "Православный искренне порадуется тому, что этот текст не говорит о "природе" Церкви, как предполагалось в первом проекте, но о "тайне" ее. Эта тайна, невыразимая в понятиях, открывается в образах Церкви, которые мы находим в Ветхом и Новом Завете"

²⁹ Относительно Церкви народа Божия см. следующую главу.

том, о чем нас предупредил о. Кристофер Батлер, чтобы "не навязывать Собору определения, которое мы принимали бы затем за адекватное определение Церкви".³⁰

III

Сокровенный характер Церкви подвел нас пока к первому выводу: никакой образ или понятие не годится вполне для ее описания без надлежащей корректировки, и множество образов или понятий, которые мы встречаем в Писании, должны целиком использоваться для этой цели, как это и было принято всегда в Предании.

Теперь нам следует подумать о втором выводе. Тайна Церкви, как и всякая тайна, не может открыться непосредственному взгляду, она может быть постигнута лишь в ее отражениях в нашем понимании. Она облекается здесь в парадокс, который нельзя выразить иначе, кроме как рядом анти-тез, или, если угодно, диалектических пар. Мы укажем здесь на три основные, не имеющие, впрочем, четкого различия между собой, поскольку каждая из них представляет один из аспектов фундаментального парадокса: Церковь принадлежит Богу (*de Trinitate*), Церковь принадлежит людям (*ex hominibus*); она видима и невидима, она есть Церковь земная, историческая, и она есть Церковь эсхатологическая, вечная.

1. "В конце концов, — писал Ньюман, — обнаружится, что, либо католическая Церковь являет собой истинный и действительный приход мира невидимого в мир сей, либо нет ничего реального в том, что мы думаем о наших истоках и наших целях".³¹ Церковь есть Троица, таинственно внедрившаяся во время, которая не только готовит нас к жизни сообща, но уже

³⁰ *Loc. cit.*, p. 654. Также и о. Филиппон, о.п.: "Собор построил свое учение "вокруг этого понятия народа Божия", но "с большой свободой и размахом" и т. д.: *Points de synthèse de Vatican II* (Ed. ouvrières, Paris, 1967).

³¹ *Discourses addressed to Mixed Congregations*, p.282. Cf. Walgrave, o.p., Newman (1959), p. 218.

здесь приобщает нас к ней. Она исходит из Троицы и преисполнена Троицей.³² Она для нас, по часто упоминаемой формуле Боссюе, — "Иисус Христос, разносимый и передаваемый", или, как говорят еще, "продолжающееся Воплощение". "Она есть, как сказал Дитрих Бонхеффер," присутствие Христа на земле, она есть *Christus praesens*", и потому она говорит "со властью Христа присутствующего и живущего в ней".³³ Благодаря "сдвигу значений", возникшему в каком-то смысле в силу внутренней логики, апостол Павел то же слово "тайна" относит и ко Христу.³⁴ Она — Супруга Христа и Тело Его. Она соединена с Ним столь совершенными узами, что для нас, как сказала Жанна д'Арк, "это одно". И потому она целиком свята и священна. Как Бог — наш Отец, так она — наша Мать.

Разумеется, в подобных выражениях сокрыта глубокая истина. Но если мы будем прибегать только к ним, то тем самым уступим своего рода искушению церковного "монофизитства", столь же, если не более, фальшивого в своей односторонности, если это возможно, чем монофизитство христологическое.³⁵ Ибо Церковь, та же самая Церковь, состоит в то же время из людей, она целиком подчинена (или должна быть подчинена) Христу; она — народ зачастую мятежный и неверный; в членах своих она грешна. Образ Тела двойственен: он распространяется и на Христа и на Тело Его как на единый организм, и в то же время указывает, что члены подчинены

³² См. *Méditation sur l'Eglise*, 2^e éd. (coll. "Théologie", Aubier, Paris, 1953), pp. 206-207 et pp.325-329.

³³ *Gesammelte Schriften*, t. I, p. 144; dans René Marlé, *Dietrich Bonhoeffer témoin de Jésus-Christ parmi ses frères* (Casterman, 1967), p. 51.

³⁴ Cr. André Feuillet, *Le Christ Sagesse de Dieu d'après les épîtres pauliniennes* (Gabalda, Paris, 1966), pp. 292-293.

³⁵ Разумеется, это тоже следует понимать по аналогии, с должными коррективами, ибо дело заключается в том, чтобы уберечься от чрезмерного уподобления Церкви Христу. См. на эту тему Yves Congar, o.p., *Sainte Eglise* (Ed. du Cerf, Paris, 1964), pp. 69-104: "*Dogme christologique et ecclésiologie, vérité et limites d'un parallèle*"; et J.-H. Nicolas, o.p., *Le sens et la valeur en ecclésiologie du parallélisme de structure entre le Christ et l'Eglise* (Angelicum, 43, 1966, pp. 353-358): "Дуализм и монофизитство, ошибочные, если речь идет о Христе, могут быть по-своему истинны, если речь идет о Церкви" (стр. 358). Именно это мы и пытаемся показать.

Главе. Таков же символ Луны, о котором мы говорили ранее, ибо это также символ постоянной ущербности и смертности. Если духовная его часть источает свет, то плотская остается темной, пребывает всегда изменчивой, "*semper a semetipsa aliena*", и если гонения наносят ей внешний ущерб, то искушения, которым она поддается, снедают ее изнутри.³⁶ И если обычно в глазах людей она отражает свет своего Солнца, то случается ей и заслонять его, и Солнце меркнет из-за нее, и земля погружается во тьму.³⁷ Церковь под темными своими одеяниями скрывает полученную ею славу; внутри себя она несет раздор, и лишь проницательному взгляду может открыться красота ее лика.³⁸

Но не следует терять из виду, что этот второй, чисто человеческий аспект Церкви, как и первый, не должен рассматриваться изолированно. Именно это иной раз происходит в тех или иных протестантских экклезиологиях. Церковь зачастую целиком уподобляется там народу Ветхого Завета, "народу жестоковыйному", всегда уклоняющемуся от путей Ягве, всегда грешному, заслуживающему гнев Бога, Который в конце концов принимает его с непостижимым милосердием.³⁹ Подобный подход во всей его односторонности отнюдь не оправдывается всеми текстами Писания. Он не учитывает, в частности, учения апостола Павла. Он не принимает во внимание новизну христианства. Он делает непостижимым наименование "*Ecclesia mater*", столь рано данное Церкви в древности.

* всегда чужда самой себе.

³⁶ Блаженный Августин, *In psalmum* 10, n. 3 (PL, 36, 131-133); *Epist.* 55, c. 6, n. 10: "*Obscura videtur Ecclesia, in tempore peregrinationis suae, inter multas iniquitates gemens.*" (PL, 33, 209). Saint Maxime de Turin, *homilia* 101 (PL, 57, 485-490). Origène *In I Reg.*, hom. 1, n. 4 (Bachrens, p. 6).

³⁷ Pseudo-Bède, *In psalmum* 8 (PL, 93, 527 C). Etienne Langton (dans Beryl Smalley, *The Study of the Bible in the middle Ages*, 2^e éd., 1952, p. 262, note).

³⁸ Origène, *In Cantica*, comment. (Bachrens, 234-235). "Эта непорочность обязана своей чистотой лишь тому, что каждый час омывается кровью Христовой": Ориген в изложении Ганс-Урс фон Бальтазара, *Esprit et Feu*, p.34. Augustin, *Retract.*, 1. 1, c.7, n.5 (PL, 32, 539). Cf. Bardy, *La théologie de l'Eglise.*, t. 2 (coll. "Unam Sanctam", Ed. du Cerf, Paris, p. 162; voir aussi pp.138-139).

³⁹ Ainsi le Dr. Skydsgaard, dans *Le dialogue est ouvert*, t. I, trad. fr. (1965). Cf. Jér., 13, 23; Ezech., 2, 4-9, etc.

И ниоткуда не видно, как сочетать его с идеей Церкви-тайнства, которая часто с ним соединяется. Основной упрек, который мы ему адресуем, состоит в том, что такой подход вдохновляется скорее Ветхим Заветом, чем Новым, иначе говоря, он не вступает целиком в тайну Воплощения и не овладевает логикой ее. В этом упрекает его также и Карл Барт. В Ветхом Завете, отмечает он, происходила "непрерывная встреча, диалог и общение между святым и верным Богом и грешным и неверным народом", однако в Новом Завете "Бог святой и верный Израилю Сам вызывает теперь на сцену Другого, запечатленного святостью и верностью..., порождая Его из недр собственного народа", Того, в Ком соединились отныне Бог и человек, Христа Иисуса.⁴⁰ Нечто подобное говорит и Виссерт-Хуфт: "Приход Иисуса Христа есть нечто большее, чем новая и важная глава в истории отношений Бога с Его народом, он есть прорыв нового века, абсолютно новой эры, которая есть Царство Божие, эры новой твари".⁴¹ Но не забудем тем не менее и того, что Церковь, "которая будет только Телом Христовым, т. е. всецелым выражением силы объединяющей и не несущей никакого сопротивления этой силе, немислима в этом веке; даже сама эта идея противоречива..."⁴², хотя, если воспринимать ее только в людях, ее составляющих, то историю Церкви можно представить и как историю оскорбительных подмен, коими она загораживается от Бога, дабы уклониться от акта подлинной веры.

2. Другая диалектическая пара: Церковь одновременно ви-

⁴⁰ *Introduction à la théologie évangélique* (trad. F. Ryser Genève, 1962, pp. 21-22).

Это не мешает нам повторить вместе с Бартом: Эта история (Церкви), где соседствует вера, неверие, заблуждение и суеверие, исповедание и отвержение Иисуса Христа, искажения и обновления, послушание или (сокрытое или открытое) непослушание христианской массы в отношении Евангелия (стр. 142). См. также Dom Vonier, *Le Peuple de Dieu* et A. Jaubert, *L'image de la Vierge*, dans: *Oikonomia* (Hamburg, 1967), pp. 93-99.

⁴¹ *Le renouveau de l'Eglise*, p. 19 (Labor et Fides, Genève, 1956).

⁴² Hans Urs von Balthasar, *La gloire et la croix* (tr. Robert Givord, coll. "Théologie", Aubier, Paris), t. I (1965), p. 441: *Qui est chrétien?* (Salvator, Mulhouse, 1967), p. 76. Le R.p. G. Martelet Посвятил этой сложной идее святости Церкви несколько глав своей книги *Sainteté de l'Eglise et vie religieuse* ("Prièrre et Vie", Toulouse, 1964); du même, *Les idées maîtresses de Vatican II, introduction à l'esprit du Concile* (Desclée de Brouwer, Paris, 1967), pp. 77-91.

дима и невидима; она — одновременно Церковь авторитета и Церковь духа. Это вытекает из самой идеи тайны, изложенной нами в начале. Ни один из этих неразрывных аспектов не должен быть принесен в жертву другому. Тайна, явленная при-мета, *не отделена* от того, что она означает, однако и означае-мое подается нам лишь через знак. И, таким образом, нам тотчас становятся ясны те виды экклесиологий, которые упраздняются в силу самого этого факта, так что и не нужно теперь настаивать на этом упразднении.⁴³ Церковь в видимой своей части "слагается из христианского опыта".⁴⁴ Ничто в Новом Завете не заставляет предполагать идеи Церкви невидимой. Мы не сводим мистическое Тело Христово к границам Римской Церкви, но мы и не растворяем эту Церковь в "теле"; понимаем исключительно "мистически" Мы исповедуем, что Церковь таинственно превосходит границы собственной своей видимости и в силу самой своей сущности пребывает всегда как бы по ту сторону себя самой. Как объяснил Ганс Урс фон Бальтазар, Церковь является и признается Супругой Христовой лишь в некоем преодолении себя самой, назы-ваемом любовью; и христианская любовь в том, что в ней есть наиболее сокровенного и наиболее настоящего, прево-сходит то, что мы обычно называем "христианством", — но следует добавить вместе с ним, что этот порыв преодоления, этот "преизбыток" и есть само христианство.⁴⁵ В лоне Церкви Христовой действует Дух Христов. Об этом говорит Карл Ранер чуть-чуть в иных словах: "В противоположность идео-логии, бессильной превзойти себя, христианство в каком-то смысле больше себя самого: оно есть по сути то движение, в котором человек отдает себя тайне, лежащей в глубине его существа, и которая непрерывно ускользает от него, ибо он убежден, что такое движение приводит к этой тайне, поистине осуществившейся в Иисусе Христе: любовь, которая делается близкой и наполняет его существование"⁴⁶.

⁴³ Cf. Luther: "Abscondita est Ecclesia, latent sancti": W.A., 18, 652.

⁴⁴ Rudolf Schnackenburg, *L'Eglise dans le Nouveau Testament* (trad. Oeschlin, coll. "Unam Sanctam", 1965), p. 15.

⁴⁵ См. ниже, глава VI.

⁴⁶ *Le christianisme est-il une idéologie? dans "Concilium"*, 6, 1965, p. 6.

3. Наконец, Церковь является одновременно земной и небесной, исторической и эсхатологической, временной и вечной. Вот почему нельзя дать простого ответа тому, кто спросил бы: "Существует ли Церковь для мира, или мир существует ради Церкви?" И двойственность здесь не проистекает только лишь от двусмысленности слова "мир". Она проистекает из двойного характера Церкви. Оба ответа истинны в одно и то же время, если только мы примем обе противоположные точки зрения. Если мы будем придерживаться первой из них, мы рискуем растворить Церковь в мире, т. е. подвергнем ее столь угрожающей сегодня опасности "секуляризации". Если придерживаться второй, значит тешиться химерой, столь же антихристианской, сколь и анахроничной. Церковь в реальности мира сего и в здешней ее форме должна пребывать во всех своих членах в служении у мира, но ради спасения мира сего, т. е. ради того, чтобы привести мир к его цели, которая также есть Церковь в ее будущей реальности и окончательной форме.

Но и этот способ выражения также неадекватен, ибо предполагает разделение между настоящим и будущим Церкви. Прибегая к обороту более строгому, скажем теперь вместе с Жаном Муру, что "время Церкви включено во время мира, и это предопределяет неизменную значимость христианской драмы; но это последнее включение, для которого создано время космоса, и оно сохранится, хотя и проходит образ мира сего".⁴⁷

Точно так же ставится и смежная проблема соотношения Церкви с Царствием Божиим. Невозможно одно попросту уподобить другому в каком бы то ни было состоянии, ни разделить одно с другим.⁴⁸ Не раз отмечали по этому поводу, что блаженный Августин, видимо, колеблется между двумя "полюсами": в некоторых отрывках он говорит, что Церковь практически тождественна Царству Божию, например, в "Граде

⁴⁷ Jean Mouroux, *Le mystère du temps* (coll. "Théologie", Aubier, Paris, 1962), p. 193. Cf. Henri de Lubac, *Images de l'abbé Monchanin* (Aubier, Paris, 1967), pp. 109-112.

⁴⁸ "Двойственность, присущая Церкви, — писал Эрик Петерсон, — объясняется взаимодействием Царства и Церкви" (*L' Eglise, dans Dieu vivant*, 25, 1953, p.109).

Божием" (1. 20, гл. 9);⁴⁹ в других же отрывках, как, например, в трактате "О святой девственности" (гл. 24),⁵⁰ он считает это мнение абсурдным притязанием. Эта особенность присуща всей христианской традиции в целом, и можно, пожалуй, утверждать, что "эта неопределенность никогда не была рассеяна в римско-католическом богословии".⁵¹ Но, в действительности, если посмотреть на суть вещей, здесь нет ни неопределенности, ни противоречия. Нужно только внимательно перечитать два указанных отрывка блаженного Августина в более широком контексте, чтобы удостовериться в их согласии. Речь идет лишь о двух контрастных аспектах, присущих тайне Церкви. Здесь также мы встречаем диалектическую пару, где ни один из двух "полюсов" не должен быть упразднен.⁵²

Столь же невозможным оказывается выбор между так называемой исторической концепцией Церкви и так называемой эсхатологической концепцией. Наконец, следует нам сказать в то же время, что Церковь наша — это, с одной стороны, Церковь воинствующая, живущая на этой земле посреди битв, в непрестанной брани, что ведется оружием света против вновь и вновь рождающегося зла, а с другой — здесь же, на земле, она есть гавань мира, то убежище, где пребывает Бог, Который, по слову святого Бернарда, "*tranquillus, tranquillat omnia*". Оба эти положения верны в одно и то же время, в живой преходящей реальности. И когда Джон-Генри Ньюман после долгих и

⁴⁹ N. 1: "Ergo et nunc Ecclesia regnum Christi est regnumque caelorum..." (Oeuvres de saint Augustin, Desclée De Brouwer, Paris, t. 37, 1960, p. 234).

⁵⁰ "... Quid aliud istis restat, nisi ut ipsum regnum caelorum ad hanc temporalem vitam, in qua nunc sumus, asserant pertinere? Cur enim non in hanc insaniam progrediatur caeca praesumptio? Et quid hac assertione furiosius? Nam etsi regnum caelorum aliquando Ecclesia etiam quae in hoc tempore est, appellatur, ad hoc utique sic appellatur, quia futurae vitae sempiternae que colligitur" (*ibid.*, t. 3, 1939, p. 240).

⁵¹ W. A. Visser't Hooft, *Le renouveau de l'Eglise*, pp. 36-37. Подобным же образом можно рассуждать на тему двух смежных понятий Церкви и Града Божия у блаженного Августина: см. *Oeuvres...*, t. 37, pp. 774-777, note 28, par F.-J. Thonnard.

⁵² Подобное же наблюдение может быть сделано по поводу двух способов, к коим прибегали блаженный Августин и другие, комментируя соотношения двух Заветов; см. Henri de Lubac, *L'Écriture dans la Tradition* (Aubier, Paris, 1966, ch. 3, § 3), *La dialectique chrétienne*.

* имеющий мир умиряет всех.

мучительных поисков решил стать католиком, он вступил в Церковь, как он рассказывает, как в небесный Иерусалим, "блаженное Видение Мира".⁵³

Повторим под конец вместе с Рудольфом Шнакенбургом: "Связь Церкви с прославленным Господом, ее жизнь, вышедшая из Него, ее обращенность к Нему не могут быть настигнуты мыслью: это самая глубокая тайна Церкви".⁵⁴

Succumbat ergo humana infirmitas gloriae Dei, et in explicandis operibus misericordiae ejus, imparem se semper inveniat... Bonum est ut nobis parum sit quod etiam recte de Domini Majestate sentimus ⁵⁵.

⁵³ *Essai sur le développement dogmatique, in fine.*

В переиздании *Via media* в 1877 году Ньюман посвятил немало страниц "внутренним противоречиям" Церкви. По своему обыкновению он исходит при их описании из естественных аналогий: "Все великое не укладывается в человеческие правила и не может быть логически согласовано с самим собой во всех своих многообразных аспектах... Даже в самых возвышенных и прекрасных своих образцах человеческая душа полна противоречий, т. е. тайн... Так не будем же удивляться, что святая Церковь, немирское творение Божие, представляет собой пример действия того же закона, и т. д. (*Via media*, t. I, p. XCIV; traduction Louis Cognet, *Newman ou la recherche de la vérité*, Desclée, Paris, 1967, p. 219.

⁵⁴ *L'Eglise dans le Nouveau Testament*, p. 196. Cf. G. Philips, *L'Eglise sacrement et mystère*, "Ephemerides theologicae Iovanienses", 42, 1966, pp. 405-414.

* Да подчинится немощь человеческая славе Божией и всегда пусть знает, что не в силах она постичь дела Божии. Хорошо, когда мы чувствуем, что ничтожно наше представление о величии Божиим.

⁵⁵ Святой Лев Великий, *Проповедь II, de Passione Domini.*

ГЛАВА ТРЕТЬЯ

КОНСТИТУЦИЯ “Lumen Gentium” И ОТЦЫ ЦЕРКВИ

1

От Отцов ко Второму Ватиканскому Собору

Если сравнить Конституцию *Lumen gentium*, равно как и Конституцию *Dei verbum*, со схемой подготовительной комиссии, то контраст в обоих случаях бросается в глаза. Из-за этого возникает ощущение новизны, выражающее себя иной раз и с некоторой чрезмерностью. Но при этом обычно забывается, что богословие подготовительных схем не отражает целиком состояние богословской мысли нашего века. Две вероучительные Конституции Второго Ватиканского Собора на самом деле лишь освещают долгий путь мысли, нашедшей свое выражение во многих публикациях, различных по происхождению, цели и манере изложения.

Ощущение новизны, впрочем, вовсе не назовешь ложным. Ни в вероучительном плане, ни в практических своих установках (мы говорим лишь о тех из них, которые были поистине соборными) Второй Ватиканский Собор не был “консервативным”. Но здесь следует тщательно различать два эпитета, которые обычно путают: консервативный не значит традиционный, это слово имеет скорее противоположный смысл. В некоторых важных моментах эkkлeзиологическая доктрина сотрясает, а не охраняет те позиции, которых придерживалась школа, считавшаяся чуть ли не официальной, но лишь ради того, чтобы помочь нам обрести или крепче держаться позиций, поистине укорененных в традиции. В этом, как и в других случаях, “реформа, к которой стремится Собор, должна не

потрясти нынешнюю жизнь Церкви и не разорвать с традициями в том, что в них есть наиболее важного и достойного уважения; скорее она должна нести в себе дань уважения к этим традициям при одновременном желании избавиться от всего ветхого и ущербного в них так, чтобы они обрели свопо-длинность и плодоносность.¹ И действительно, обнаруженный текст по духу и букве неоспоримо согласуется, в частности, и с учением Отцов Церкви.

Здесь можно найти внушительное количество святоотеческих цитат и ссылок. Оставляя в стороне многочисленные канонические или литургические тексты того времени, восемь глав Конституции приблизительно насчитывают, соответственно, семнадцать, тринадцать, пятьдесят одну, три, шестнадцать, три, четыре и двадцать семь цитат и ссылок.² И если раньше мельхитский епископ³ мог упрекнуть весьма пространную первую схему в том, что она содержала лишь пять цитат из восточных Отцов, то в нынешней Конституции их сорок. Не все цитаты, разумеется, одинаково характерны. Ряд их касается лишь деталей или побочных предложений. Можно оспаривать уместность или ценность той или иной из них. С другой стороны, редакторы различных глав, с каким бы тщанием они ни относились к своей задаче, не стремились наводить все страницы арсеналом всех имеющихся текстов. Даже и при всем их желании, условия их труда в Вечном Городе, на протяжении четырех соборных лет, едва ли позволили бы им это.⁴

¹ Павел VI, речь при открытии Второй сессии Собора (1963). Довольно часто, отмечает о. Антуан Венжер, "епископы, которых зачисляли в новаторы, весьма разумно пользовались аргументами Писания или Предания." *Vatican II, Chronique de la deuxième session*, p. 37 note 3.

² С учетом всех святоотеческих текстов прелат М. Пеллегрини насчитывает в общей сложности 184 цитаты или ссылки. *L'étude des Pères de l'Eglise dans la perspective conciliaire*, Irénikon, 1965, p. 454.

³ Монсеньер Аким, архиепископ Сент-Жан д'Аккрийский, 6 декабря 1962 года.

⁴ Относительно "схемы XIII" Mgr Pellegrino, *loc. cit.*, p. 458, отмечает, что Послание к Диогнету цитируется "здесь по Миню, как будто Func, Meecham, Маггоу никогда не существовали." Это объясняется тем, что у редактора текста был, к сожалению, лишь Минь под рукой.

Но не будем придавать такого значения этой материальной и количественной стороне дела. Не забудем и о том, что систематизация экклезиологии есть нечто сравнительно новое. Она готовилась исподволь, "по кусочкам", если можно так выразиться, начиная с первых лучей нового времени на Западе. И коль скоро было возможно написать столь часто цитировавшуюся за последние пятьдесят лет фразу, что XX век станет веком Церкви, то возможно лишь благодаря усилиям объяснения и организации, находящимся в постоянном развитии, благодаря попыткам объективного и целостного понимания, что непрестанно углублялись под давлением обстоятельств, соединенных с силой внутренней логики и приведенных в конце концов к настоящей Конституции.⁵ Не притязая на законченность трактата, эта Конституция тем не менее обладает некоторой аналогией с его структурой. Ничего подобного явно нельзя найти в эпоху Отцов. "Древние соборы не считали необходимым давать догматическое выражение той идее, которую Церковь создавала о собственной своей природе".⁶ Это равным образом относится и к церковным писателям. Историк христианских учений обнаружил странное отсутствие исторического чувства, удивившись, не найдя в такой работе как *Periarchôn* Оригена главу, специально посвященную Церкви. Не можем же мы ожидать совершенного параллелизма между тем, что выражено Вторым Ватиканским Собором и тем, что выражено в произведениях Отцов.⁷

Не означает ли это, что Отцы не имели точных идей о реальности Церкви, или же, что нам нечего позаимствовать у них, кроме побочных указаний, туманных, разбросанных и чи-

⁵ См. нашу книгу *Méditation sur l'Eglise* (2^e ed, 1953), ch. 1, pp. 9-21.

⁶ Dom B. Christopher Butler, o.s.b., *L' idée de L'Eglise* (tr. fr., 1965) , p. 90. Cf. Gustave Bardy, *La théologie de l' Eglise de saint Irénée au concile de Nicée* (coll. "Unam Sanctam", Ed. du Cerf, Paris, 1947), pp. 7-8. Yves Congar, o.p., dans *L'Eglise de Vatican II*, ouvrage dirigé par G. Barauna, o.f.m., et Y. Congar, t. I.

⁷ См. Павел VI , речь при открытии Второй Сессии: "Нет никаких сомнений, что желание, потребность, долг Церкви заключается в том, чтобы выработать наконец полное определение себя самой... И нет ничего удивительного, что после двадцати веков подлинное, глубокое и полное понимание Церкви должно быть выражено с большей четкостью".

сто случайных? Конечно же нет. Работа, благодаря которой Церкви после стольких веков удалось, так сказать, удвоить себя, чтобы посмотреть на себя и попытаться себя определить, эта работа, напротив, явилась лишь подведением итогов. Кое-кто мог думать, что сегодняшняя Церковь удаляется от первоначальных объектов своей веры, чтобы сосредоточиться на самой себе. Вслед за Огюстом Конттом и некоторыми другими философами они захотели видеть здесь знак перехода от трансцендентного к имманентному, т. е. того решающего перехода, который характеризует эволюцию человеческой мысли.⁸ Подобному истолкованию некоторые среди нас могли даже дать какое-то подобие объяснения. Но в действительности благодаря новому методу, посредством "акта рефлексии", столь "свойственного мышлению современного человека",⁹ Церковь с большей открытостью возвращается к тому, что уже было некогда великим Объектом ее созерцания. Если труды Отцов не содержат специальной главы о Церкви, то лишь потому, что Церковь была у них повсюду. Она была для них условием, средой и целью всякой христианской жизни. Они видели ее тесно связанной со всеми таинствами, более того, со всем Таинством веры.

Именно в этом заключается одно из достоинств, несомненно, основное достоинство этой новой Конституции: она проявляет постоянное стремление связать истины, касающиеся Церкви, со всей совокупностью догматики, не делая их при этом повсеместно принятым учением. Второй Ватиканский Собор сохранил в памяти наставление, сформулированное на Первом Ватиканском Соборе; ради достижения максимального понимания веры, он систематически прибегал к одному из самых действенных методов, заключающемся в осмыслении взаимосвязи таинств между собой.

Со времени Отцов и до Второго Ватиканского Собора произошло немало перемещений акцентов и точек зрения. Некоторые особенности, подчеркиваемые некогда, ныне померкли; в ответ на новые ситуации произошли определенные перестано-

⁸ См. наше предисловие к работе, цитированной G. Barauna.

⁹ Павел VI, энциклика *Ecclesiam suam*, 6 августа 1964, № 30.

вки. Так, скажем, естественным образом атрофировалась тема *Ecclesia ex Judaeis* и *ex Gentibus*, тогда как Отцы еще слишком буквально комментировали апостола Павла, для которого в этой формулировке жила "тайна Христова" в самой непосредственной и животрепещущей реальности.¹⁰ Напротив, юридические определения, касающиеся иерархии, как и ее отношений с политической властью, не менее естественно заняли важное место. В более недавнее время сознание реальных масштабов и ситуаций, созданных великими расколами, привело к необходимости разобраться в различных степенях принадлежности к Церкви¹¹ и т. д. С другой стороны, нет сомнений, что учение Отцов не монолитно. Углубившись в детали индивидуального мышления, мы приходим к бесконечному разнообразию. И потому нам придется придерживаться здесь определенной совокупности взглядов и определить средства, дабы выделить основные аналогии, как и основные различия. В остальном же, как бы увлекателен ни был анализ деталей, как бы обязателен ни был он для исторической работы, в перспективах настоящего исследования он представляет лишь побочный интерес.¹²

ЦЕРКОВЬ КАК ТАЙНА

Для *Lumen gentium*, как и для Отцов Церкви, все заключается прежде всего в тайне веры: *Ecclesiae sanctae mysterium** (№ 5). Она есть дар, полученный свыше, который никогда не будет

¹⁰ Ср. Еф. 2, 14-18 и 3, 1-6. См. André Feuillet, *Le Christ Sage de Dieu d'après les Epîtres pauliniennes* (Gabalda, Paris, 1966), pp. 292-293 et 302-303.

¹¹ См. ниже.

¹² Мы не смогли прочитать J. Ratzinger, *El concepto patristico de la Iglesia*, dans *Naturaleza salvifica de la Iglesia* (Doc, Barcelona, Ed. Estela, 1965, 29 pages). О "Соборе, коллегиальности и Отцах Церкви" cf. Gustave Martelet, s.j., *Les idées maîtresses de Vatican II, introduction à l'esprit du concile* (Desclée De Brouwer, Paris, 1967), pp. 30-41.

* Тайна святой Церкви.

полностью расчленен человеческим анализом. Излишне настаивать на подобной очевидности, ибо всякий верующий в любой век сталкивается с нею как с фактом. Равным образом бесполезно настаивать и на другом факте, тем не менее достойным упоминания, что тайна Церкви — это не тайна какого-то идеала или какой-то невидимой реальности, чисто духовной, лишенной осязаемой структуры, но тайна общения, что по меньшей мере в своих определяющих аспектах составляет общество видимое, историческое, организованное, наделенное властью править.¹³ Церковь есть "видимое и мистическое тело Христово";¹⁴ она есть "таинство, или знамение и орудие глубочайшего единения с Богом и единства всего человеческого рода" (№1).¹⁵ Нет такой фразы в Конституции, которая бы с теми или иными нюансами, смотря по обстоятельствам,¹⁶ на свой лад не утверждала бы этого. Экклезиология современного католицизма может послужить основой для множества дискуссий; однако нельзя не признать, что в этом основополагающем моменте она, как это было заново установлено о. Батлером, неразрывно связана с экклезиологией первых веков.

Любой вид критики, обращенный к самому принципу "институциональности", наталкивается на эту изначальную истину. Вовсе не о совершенно невидимой Церкви говорил, скажем, Ориген, когда самым большим несчастьем он считал "отлучение от тайны Церкви".¹⁷ В самом видимом своем аспекте Церковь "слагается из христианского опыта".¹⁸ И со всей выразительностью напомнил об этом некогда Дитрих Бонхеф-

¹³ Cf. Dom Butler, *op. cit.*, pp. 91-93. Rudolf Schnackenburg, *L'Eglise dans le Nouveau Testament* (trad. R. L. Oeschlin, 1964) pp. 141-144.

¹⁴ Павел VI, речь при открытии Второй сессии.

¹⁵ "Ursakrament", указал кардинал Фрингс, "первоначальное таинство" (Mgr. Guano, Ливорно).

¹⁶ См. также подглавку 8: "Haec Ecclesia, in hoc mundo ut societas constituta et ordinata, subsistit in Ecclesia catholica...".

¹⁷ Sel. Jo., 20, 15 (Migne, PG, 14, 1036 A). Cf. *Periarchôn*, 1. 4,2,2 (Koetschau, p. 308).

¹⁸ Rudolf Schnackenburg, *op. cit.*, p. 15. Cf. Jean Colson, *Les fonctions ecclésiales aux deux premiers siècles* (Desclée De Brouwer, Paris-Bruges 1966). Pierre Grelot, *Le ministère de la nouvelle alliance* (Coll. "Foi vivante", Ed. du Cerf, Paris, 1967).

фер. Вслед за "древней Церковью" и ее столь ценимой им энергией в истолковании Писания, Бонхеффер полагал, что христианин верит "не в Церковь невидимую, не в Царство Божие в Церкви, рассматриваемое как *coetus electorum*," он верит, что Бог создал конкретную эмпирическую Церковь, Свою общину, в которой совершается служение Слова и таинств, верит, что эта Церковь есть Тело Христово, т. е. присутствие Христа в мире, и верит, что по обетованию Дух Божий действует в ней.¹⁹

Но в той же мере Конституция вглядывается и в тайну Церкви. Изначальное отношение Церкви к Троице ясно разъяснено, согласно святому Киприану, в одном или двух местах.²⁰ Упоминания Духа Святого более многочисленны: их приблизительно двенадцать,²¹ но, несмотря на прекрасное построение подглавки 4, большинство из них делается на ходу, оставляя впечатление, что их привнесли, и этому едва ли следует удивляться, ибо латинское богословие, неизбежно доминировавшее на Соборе, не имело развития своей пневматологии, по крайней мере в своем наиболее классическом потоке, оно несколько забыло, что "время Церкви в истории спасения было названо Отцами домостроительством Духа".²² Но зато — и в этом заключается счастливое наследие Отцов — особым (хотя и несколько спорадическим) образом подчеркивалась значимость Евхаристии не только как источника и вершины христианской жизни (№13), но и как внутренней силы

* Собрание избранников.

¹⁹ *Sanctorum communio* (nouv. éd. Munich, 1954), p. 210. Cf. *Gesammelte Schriften*, t. 4 (Munich, 1961), p. 256. Dans René Marlé, *Dietrich Bonhoeffer témoin de Jésus Christ parmi ses frères* (Casterman, 1967), pp. 48-49 et p. 60.

²⁰ Можно было бы процитировать также Тертуллиана, *De baptismo*, с. 6; *De pudicitia*, с. 21.

²¹ В подглавках 4, 9, 11, 12, 13, 15, 17, 48, 50.

²² Mgr Ignace Ziadé, маронитский архиепископ Бейрута, Вторая сессия, выступление о действии Духа Святого. Также и на Третьей сессии, 16 сентября 1964 года: "Латинская Церковь, обладающая весьма развитой христологией, в своей пневматологии еще не вышла из отроческого возраста". В тот же день о. Батлер выразил сожаление по поводу молчания Церкви о Духе Святом, упомянутом, по его словам, лишь однажды и "весьма недостойным образом".

созидания Церкви (№ 3, 11, 26 и т. п.).²³ Если, как любят говорить православные, Церковь — это "евхаристическое общение", то ныне есть прочная основа для согласия между Востоком и Западом. Конституция укрепляет центральное учение нашей веры, воспринятое латинским Преданием от Отцов,²⁴ что издавна придавало ему основное значение, и подытоженное святым Фомой Аквинским, сказавшим, что мистическое Тело, которое есть Церковь, есть *res** мистического таинства,²⁵ о чем с давних пор напоминали многие богословы каждому поколению — как, скажем, в прошлом веке кардинал Францелен в своих римских лекциях — но что в последние века в какой-то мере утратило свою выразительность.

Однако, это евхаристическое начало не влекло за собой в мышлении Отцов приоритета поместной Церкви по отношению к Церкви вселенской. Бесспорно, что "местная евхаристическая община для них заключает в себе всю Церковь"²⁶ и что "каждая из этих общин полностью реализует в себе Церковь вселенскую"²⁷, но и не менее верно, что они всегда смотрели на Церкви, рассеянные в мире, как на компоненты одного нерасчлененного тела, как на "синагоги Церкви", как выразился Ориген.²⁸ Ненапрасно же по-гречески (как и по-еврейски) одно и то же слово "Церковь" употребляется как в одном, так и

²³ См. также подглавки 7, 13, 28, 34, 50. — Четвертый Латранский Собор в своем декрете от 30 ноября 1215 года, п^o 1, *De la foi catholique*, гласит: "Существует лишь одна Церковь... в которой сам Христос является одновременно священником и жертвой..." Этого упоминания, возможно, и недостаточно, чтобы говорить вместе с M. l^{le} Raymonde Foreville, о "евхаристическом характере Церкви" и об "экклесиологии причастия": *Latran I, II, III et Latran IV* (Ed. de l'Orante, Paris, 1965), p. 282.

²⁴ Cf. saint Augustin, *Contra Faustum*, l. 12, c. 20 (PL, 42, 265); *De Civitate Dei*, l. 22, c. 17 (PL, 41, 779), *Sermo 57*, n. 7 (PL, 38, 389), и т. д.

* вещь, сущность.

²⁵ *Summa thologica*, Tertia Pars, q. 73, art. 3: "Res sacramenti (eucharistiae) est unitas corporis mystici, sine qua non potest esse salus: nulli enim patet aditus salutis extra Ecclesiam..."

²⁶ Olivier Clément, *L'Eglise orthodoxe* (1965), p. 7.

²⁷ Выступление Эдуарда Шика, викарного епископа Фульды на Второй сессии (1963) о значении поместной Церкви.

²⁸ In Matt., 13, 24.

в другом случае²⁹. И как поместная Церковь — это не простое подразделение Церкви вселенской, так и вселенская Церковь не является попросту федерацией поместных Церквей. Ибо существует только одна Евхаристия, как и одно Крещение, как и один Епископат. "Есть лишь одна Церковь, — говорит святой Киприан, — учрежденная Христом и простирающаяся во многих членах своих по всему миру",³⁰ и этими словами он отнюдь не обосновывает новой экклезиологии. Ни при каких обстоятельствах христиане древности, латиняне и греки, не теряли из виду единой Церкви.³¹ И наша Конституция также и в этом целиком сохраняет свою верность им.³² Если в третьей главе по отношению к поместной Церкви употреблены слова "часть вселенской Церкви", то такое выражение, спорное само по себе, но которое можно и оправдать, не притязает на то, чтобы быть окончательным определением, и здесь не говорится о том, что евхаристические общины только лишь части Церкви. Более того, в той же подглавке 23 объясняется, что отдельные Церкви "созданы по образу Церкви вселенской", ибо "в них и из них слагаясь, существует единая католическая Церковь". В подглавке 26 вносится также уточнение, что "Церковь Христова воистину присутствует во всех законных местных собраниях верных, которые, объединенные вокруг своих пастырей, называются в Новом Завете церквями," и что "в этих общинах, хотя зачастую маленьких и бедных, или в рассеянии сущих, присутствует Христос, силою Которого объединяется единая, святая, католическая и апостольская Церковь." Только исходя из одностороннего взгляда, чуждого как Отцам, так и *Lumen gentium*, можно противопоставлять

²⁹ Cf. Lucien Cerfaux, *La théologie de l'Eglise suivant saint Paul* ("Unam Sanctam", 10, Ed. du Cerf, Paris, 1942). Иерусалимская община есть "Церковь Божия, что могла бы быть единственной. Апостол Павел также говорил: "Церкви".

³⁰ *Epist.*, 55, 24, 2 (trad. L. Bayard, p. 147). Origène, *In Genesim*, hom. 12, n. 3 (Baehrens, p. 108), etc. О примате вселенской Церкви: Dom Butler, *L'idée de l'Eglise*, p. 97. Cf. Gal., 3, 27-28; 1 Cor., 10, 17, и т.д.

³¹ Cf. G. Bardy, *En lisant les Pères* (1933), p. 103.

³² Отсюда вытекает, что огромная проблема экуменизма, как сказал Павел VI наблюдателям в San-Paolo-fuori-le-mura, — это проблема "реинтеграции в единстве видимой Церкви всех тех, кто наделен счастьем и ответственностью называться христианами."

идею "таинства" идее "миссии", а "понятие поместной Церкви, основе первоначальной экклезиологии" — "римскому универсализму".³³

Менее выделенным в *Lumen gentium* оказался другой вид универсализма, который у Отцов иной раз пересекался с понятием видимой Церкви. На него есть лишь прямая ссылка в подглавке 2, где говорится о конце веков: "И тогда, — как мы читаем у святых Отцов, — все праведные, начиная от Адама, «от Авеля праведного до последнего избранного», будут собраны у Отца во вселенской Церкви". Это почти полный отход от старой темы "Церкви святых"³⁴, что вовсе не ведет к неверности, но вытекает из заботы об уточнении и унификации понятия. Забота эта возникает с того момента, как идея Церкви вместо того, чтобы быть разлитой повсюду, как некогда, стала объектом не слишком систематизированной рефлексии.

Но зато другой вид универсальности, другой вид открытости, наоборот, оказался более акцентированным. Не довольствуясь только утверждением, отвечающим непрерывной традицией Церкви, что все люди "призваны к католическому единству Народа Божия", *Lumen gentium* добавляет, что ныне "ему по-разному принадлежат или (для него) предназначены и верные католики, и другие верующие во Христа, и, наконец, все люди без различия, призванные благодатью Божиею ко спасению" (№13). Эти взвешенные выражения чреваты многими последствиями, что открывают путь дальнейшему развитию этой мысли (№№ 14-17). Они составляют, как известно, одно из главных новшеств по сравнению с подготовительной схемой. Павел VI указал путь для них в своей речи при открытии второй сессии (29 сентября 1963), где он говорил о "разобщенных

³³ Cf. Meyendorf, *Orthodoxie et catholicité* (1965), pp. 97-98 et p. 146. On lira dans *L'Eglise de Vatican II* (éd. fr. 1966, pp. 607-638), le chapitre de Dom Burkhard Neunheuser, o.s.b., *Eglise universelle et Eglise locale*. Относительно евхаристической и поместной экклезиологии о. Николая Афанасьева и опыте синтеза у о. Иоанна Мейендорфа см. Hilaire Marot, *Premières réactions orthodoxes aux décrets de Vatican II, dans Concilium*, 14, pp. 132-141.

³⁴ Эта тема возникла вновь в несколько иных формах и в других соборных текстах.

братьях", что также призваны к полной принадлежности к Церкви (*ad plene adhaerendum*)³⁵. Они являют собой плод долгой рефлексии, что могла пребывать лишь в зачаточном состоянии у Отцов, идет ли речь о спасении нехристиан, или о духовных связях, объединяющих между собой всех крещеных верующих в Иисуса Христа в ситуации расколов, возникших в истории.³⁶

Следует ли отмечать, что тайна Церкви в полном согласии со святоотеческой мыслью спаяна с тайной Христовой. Об этом было заявлено кардиналом Монтини в его выступлении 4 декабря 1962 года, упрекавшим подготовительную схему в "недостаточном разъяснении сокровенных связей Церкви с ее Главой, Христом"³⁷. Первые слова Конституции красноречивы в этом отношении. Они задают тон всему последующему. В противовес современной манере, что, руководствуясь некоей абстракцией, может иногда оставить впечатление, что католическая Церковь в себе самой полагает источник Света, обращенного к людям,³⁸ и следуя примеру, только что данному ей Павлом VI первыми словами своей энциклики *Ecclesiam suam (Christi)*, эти слова сразу же погружают нас в атмосферу, что пронизывает всю Конституцию: Христос — Свет народам³⁹."

³⁵ Еще три выступления имели здесь определяющее значение: кардиналов Ленарта и Фрингса в декабре 1962 года и кардинала Леркаро от 3 октября 1963 года в дискуссии о первой главе.

³⁶ Cf. K. E. Skydsgaard, *Le mystère de l'Eglise, dans Le Dialogue est ouvert*, I (1965), pp. 155-156. Dom Basil Christophe Butler, *Rapports entre les chrétiens non catholiques et l'Eglise de Vatican II*, pp. 653-67. Об изучении Отцов и экуменизме: M. Pellegrino, loc., cit., pp. 460-61.

³⁷ И вновь затем Павел VI открывает вторую сессию Собора, вспоминая о мозаике в San -Paolo-fuori-le-mura, где Гонорий III был представлен "совсем маленьким, чуть ли не сравнявшимся с землею, целующим ноги громадной фигуры Христа, благословляющего собрание". См. ниже, Павел VI, паломник Иерусалима.

³⁸ Церковь не должна "замыкаться в некоей самодостаточности, забывая с одной стороны, Христа, от Которого она получает все и Которому всем обязана, а с другой стороны, человечество, коему ей предназначено служить... Церковь — это не непроницаемый заслон..." Павел VI, 14 сентября 1964 года.

³⁹ Cf. H. de Lubac, *Paul VI vu à travers Ecclesiam suam, dans "Chosir"(Genève), avril 1965.*

Если схема подготовительной комиссии делает акцент на идее Тела Христова, следуя в этом отношении энциклике *Mystici corporis* Пия XII, как подготовленная всем доктринальным и духовным движением, коему она придала несколько двойственное подтверждение, то *Lumen gentium* в большей степени выделила идею Народа Божия. Совпадение взглядов, выявившееся между двумя представителями епископата немецкого⁴⁰ и французского⁴¹ оказалось здесь решающим.⁴² По справедливости можно признать в этой достаточно новой ориентации одну из главных оригинальных черт не только Конституции, но и всего Собора. В какой же мере такая манера рассуждения может быть названа святоотеческой?

Разумеется, нет недостатка в древних текстах, обозначающих Церковь как народ Божий.⁴³ Точно так же, следуя логике этого наименования, Отцы учили о реальности вселенского священства, общего для всех крещеных. Они отвергали, таким образом, всякое радикальное различие, взятое само по себе, между различными категориями верующих, всякое сползание к кастовому духу, как и к какому-либо эзотеризму (что было одной из особенностей большой псевдогностической ереси). Так и ныне они оберегают нас от опасности одностороннего уклона в отношениях, существующих между мирянами и иерархией, между пастырями и пасомыми.⁴⁴ Именно в этом

⁴⁰ 6 декабря 1963 года кардинал Фрингс, вслед за рядом известных богословов заявил: "Точкой отсчета следует считать народ Божий, находящийся в пути, избегающий при этом слишком узкого толкования мистического Тела."

⁴¹ Монсеньер Гаррон (Тулуза) был одним из основных редакторов этой главы. В "Богословском словаре" о. Буйе, вышедшем в 1963 году (*Desclée de Brouwer, Tournai*), Церковь рассматривалась прежде всего в перспективе Народа Божия (стр. 218-220).

⁴² Отметим, однако, что определенное слияние двух главенствующих образов было осуществлено в подглавке 9: "*Populus illi messianicus habet pro capite Christum, etc.*"

⁴³ Литургия сохранила многие из них.

⁴⁴ Несколько современных документов не избежали этого недостатка. Cf. René Laurentin, *Bilan de la troisième session*, pp. 115-116. — О двойном священстве, см. нашу книгу *Méditation sur l'Eglise* (2^e éd., 1953), pp. 113-122.

духе обращался Августин к своему народу в одной из своих проповедей: *Ибо для вас я — Епископ, но с вами христианин*, и эти слова цитируются в четвертой главе Конституции (32). Следуя той же логике, вся Церковь с этой точки зрения может быть названа грешницей.⁴⁵ Или же еще до того, как будет проведено разделение между Церковью учащей и Церковью поучаемой, мы вправе сказать, что вся она верит, надеется и любит; любит своего Господа и Спасителя и ожидает Его возврата.⁴⁶ Понятие Народа Божия позволяет помимо прочего лучше понять главные особенности понятия Тела Христова в том смысле, что оно указывает на неустранимое различие между Главою Тела и другими членами. Наконец, неоспоримо, что понятие Церкви как Народа Божия, по крайней мере в скрытом виде, вписано в динамическую, историческую, "странствующую" перспективу, открывавшуюся Отцам, в основном латинским.⁴⁷

Все же один аргумент кажется малоубедительным. Иногда говорят, что в течении четырех или пяти первых веков главенствующей идеей Церкви была идея Народа Божия, и доказательства этому искали в самом происхождении слова "Ekklesia", бывшего греческим эквивалентом того, что Библия называла "Qahal Yahweh" или Собрание Народа Ягве. И это верно. *Hè Ekklesia tou Theou*, "община Божия", т. е. "Народ Божий". Но из этого не следует, что всякий раз, когда Отцы употребляли слово Церковь, они думали непосредственно об этом

⁴⁵ Cf. Origène, *In Cant.*, comm., 1, 4 (Baehrens, 3, p. 234-235); Стефан Ласло, епископ Айзенштадта (Австрия), выступая на Второй сессии, говорил о грехе в Церкви Божией.

⁴⁶ Множество текстов. Cf. Henri de Lubac, *La foi de l'Eglise (Christus, avril 1965)*. Подобным образом в *Dei verbum*, гл. 2, № 10 говорится об отношении Писания и Предания ко всей Церкви до уточнения учительной роли ее иерархии.

⁴⁷ Мышление Отцов латинских более исторично, греческих — более космично. Cf. Auguste Luneau, *L'histoire du salut chez les Pères de l'Eglise (Beauchesne, Paris, 1964)*, pp. 8-10: Cf. Philippe Ariès, *Le temps de l'histoire (1954)*, p. 101: "Можно ли не поддаться искушению довести это различие в восприятии, более раннее, чем христианство, до противопоставления Рима и эллинизма в отношении истории?.."

* Церковь Божия.

происхождении, и стало быть, и об этом особом значении. Следует учитывать факт, что если "понятие Церкви коренится в Ветхом Завете", оно развилось также в "эллинистической атмосфере", и, наконец, нельзя забывать, что оно "не принадлежит ни иудеям, ни эллинам, ибо оно есть создание нового христианского духа и может быть только христианским".⁴⁸

Зато всякий раз, как в христианской древности возникает вопрос о Церкви как о Народ Божием, то всегда более или менее открыто вспоминается Народ Ветхого Завета. Вслед за апостолом Павлом Отцы изображают Церковь как "духовный Израиль", а христиан как "истинную израильскую расу, наследовавшую пророчества и обетования".⁴⁹ Таковым было основное направление их учения со всеми бесчисленными осложнениями и разветвлениями, касающимися отношений Ветхого и Нового Заветов:

Обетования, данные Патриархам, истоки благословений Божиих в жизни здешней собраны в Церкви, коей обещана не только теперешняя жизнь, но и жизнь веков грядущих. Авраам, Исаак и Иаков не принадлежат иудеям, но Церкви. Авраам становится отцом всех верующих, история Исаака означает, что Обетование Божие не зависит от права старшинства, но от второго рождения. Иаков — пример избранника по благодати... Пред лицом Израиля плотского возникает ныне Израиль духовный, что живет в Экклезии. Израиль, — по плоти замкнутый в своем плотском бытии, может понимать и объяснять что-либо лишь по плоти: Имя Сына, Славу, Заветы, Закон, Культ и Обетования. Экклезия, напротив, взирает на все это с точки зрения своего духовного бытия; она поймет это и объяснит духовно. Великая пневматологическая экзегеза Ветхого Завета, рожденная святой Церковью с ее аллегорическим и типологическим символизмом, — которую мы находим уже у апостола Павла, — не случайно создана Церковью, чтобы противостоять иудаизму, как и сама Церковь не случайное создание перед лицом народа еврейского. Но если истинный

⁴⁸ N. A. Dahl, cité par R. Schnackenburg, *op. cit.*, p. 159.

⁴⁹ См. святого Иустина, Диалог с Трифоном, гл. 11, 5. См. *Méditation sur l'Eglise* (2^e éd., 1953), *Catholicisme* (éd. "Foi vivante", 1965), p. 40.

Израиль — это Церковь, а не Синагога, тогда и толкование Священного Писания Экклезией есть толкование истинное, противоположное толкованию Синагоги.⁵⁰

Не забывает напомнить об этом и *Lumen gentium* в подглавке 9. Но оно не задерживается на этом. В этом переходе от одного Завета к другому, от одного народа к другому оно заставляет видеть скорее неразрывную связь, нежели трансформацию.⁵¹ Сам же текст звучит здесь порой не совсем так, как зачастую он звучал у Отцов. Несомненно, древние христиане охотно говорили о библейских праведниках: "Отцы наши, наши предки" и считали, вслед за Посланием к Евреям, их образцами для подражания. Необходимость борьбы против "гностиков" и манихеев заставила их еще больше подчеркивать связь, соединяющую Церковь с Древним Израилем. Да и мы с каждым днем убеждаемся все больше, до какой степени христианская молитва зависит от иудейской.⁵² Так и для Отцов, вслед за апостолом Павлом и евангелистами⁵³, отношения между двумя "народами", как и между двумя Заветами, складывались скорее в духе предвосхищения, чем в духе противопоставления. Ныне ж, следуя Отцам, подведем итог вместе с М. Дж. Дж. фон Альменом: "В богословском плане невозможно провести параллель Израиль — Церковь, забывая о приходе Мессии и излиянии Духа Святого, существенно изменивших ситуацию Народа Божия в отношении Ветхого Завета."⁵⁴ Разумеется, этот

⁵⁰ Erik Peterson, *Le mystère des Juifs et des Gentiles dans l'Eglise* (Courier des Iles, 6; Desclée de Brouwer, Paris, 1936), p. 4 et pp. 18-19.

⁵¹ Дело заключается прежде всего в редактировании текстов: см. подглавку 9 о Новом Завете и новом Народе.

⁵² Cf. Louis Bouyer, *Eucharistie* (Desclée De Brouwer, Tournai 1966). Относительно апостола Павла о. Луи Буе отмечает, что христианская душа молитвы освобождается от души иудейской "в силу некой мутации, где не столь важно покаяние само по себе, сколь цветение новизны" (стр. 26).

⁵³ Cf. J. Coppens, *L'Eglise nouvelle alliance de Dieu avec un peuple, dans "Recherches bibliques,"* 7 (1965), pp. 13-21. См. например Гал. 3, 28—29. H. van den Bussche, *L'église dans le quatrième évangile*. Rudolf Schnackenburg, *L'Eglise dans le Nouveau Testament*, pp. 79-81 et pp. 167-176; pour les Actes: pp. 70-71.

⁵⁴ *Remarques sur la constitution dogmatique "Lumen Gentium"* dans "Irénikon," 39 (1966), p. 40, note 1 (critiquant K.E. Skydsgaard). Cf. Pierre Grelot, *Le ministère de la nouvelle Alliance* (coll. "Foi vivante", Ed. du Cerf, Paris, 1967), pp. 59-63: "*Le nouveau Israel*,

новый Израиль не *neós*^{*}, но *kainós*^{**55}: Дух Христов все обновил, все преобразил, все "одухотворил" Конституция *Dei verbum* напомнит об этом в немногих, но четких словах. Если бы Конституция *Lumen gentium* подчеркнула бы это равным образом, можно было бы думать, что доктринальное равновесие было бы представлено в ней наилучшим образом. Не вправе ли мы видеть в этой второй главе результат удавшегося библейского движения, которое однако не исследовало еще во всей глубине традиционную диалектику двух Заветов?

С другой стороны, у Отцов, как и в Средние Века, в рамках самого учения о двойном Завете, библейские образы оказываются пригодными для изображения множества разнообразных аспектов церковной реальности. Самим своим избытком и разнообразием они вносят сюда какой-то момент "игры", который удачливо разрешает ее исключительную сложность.⁵⁶ Конституция *Lumen gentium* не обходит молчанием эту сторону, и ее напоминание чрезвычайно важно для будущих исследований,⁵⁷ однако она поняла, что требуется более трезвый стиль, в особенности, если речь идет о столь авторитетном тексте. Тем самым она сделала более определенный выбор. И это нормальное, а стало быть, и необходимое дело, поскольку всю доктрину следовало построить самым органичным образом. Совершенный выбор подчеркивает человеческие черты Церкви.⁵⁸ Если в целом он по природе своей

peuple sacerdotale." — Новый Израиль, народ священников. — В дискуссии на Соборе кардиналы Сири и Руффини не преминули напомнить, что израильская идея Народа Божия будет оставлена позади Новым Заветом.

* молодой.

** новый.

⁵⁵ Cf. Yves M.-J. Congar, *Chrétiens en dialogue* (Ed. du Cerf, Paris, 1964), pp. 532-533.

⁵⁶ О значении этих образов, больших, чем просто "иллюстрация": Karl Delahaye, *Ecclesia mater chez les Pères des trois premiers siècles* (Coll. "Unam Sanctam", 46, 1964, trad. P. Vergriete et E. Bouis, pp. 35-53).

⁵⁷ Отец Yves de Montcheuil напомнил об этом на трех важных страницах своей лекции парижским студентам 20 ноября 1942 года о "Церкви, Царстве Божием и новом Израиле": *Aspects de l'Eglise* (coll. "Unam Sanctam", 18, 1949), pp. 18-22.

⁵⁸ Cf. E. Schillebeeckx, o.p., *L'Eglise du Christ et l'homme d'aujourd'hui selon Vatican II* (trad. Théodore Bomann, 1965), p. 94: "Если Церковь мы будем рассматривать как

должен прийти по вкусу скорее сторонникам Реформы, то, в свою очередь, среди православных он может вызвать если не возражение, то по крайней мере некоторое беспокойство. Так для лютеранина Петера Майнхольда "провозглашение Церкви Народом Божиим со всеми последствиями может способствовать лучшему пониманию между разделенными братьями"⁵⁹, тогда как монсеньер Скрима опасается, что тем самым возникает некоторая опасность умаления сокровенного и божественного начала Церкви, дарованного свыше и преисполненного Духом.⁶⁰ Однако следует отметить место, занимаемое этой главой о Народом Божиим, то место, которое, как известно, было не сразу найдено. Если она расположена до главы о иерархии, и отсюда те характерные черты, на которые мы указали, то предшествует ей глава о Тайне Церкви, отбрасывающая на нее свою тень. Таким образом устанавливается в общих чертах должное единство.⁶¹

Выбор *Lumen gentium* в остальном отнюдь не исключителен.

Народ Божий... то она приобретет человеческие черты, черты земного, человеческого события, где Бог кривыми строчками пишет прямую историю... Церковь — это люди, что благодаря спасительной работе Господней вступают в "общину святых" и т. п. И на стр. 119: "Идея Народа Божия в большей степени, чем идея мистического Тела, "глубже связала Церковь с историей людей и сблизила их".

⁵⁹ *L'Eglise de Vatican II* (éd. fr., 1966), t. 3, p. 1317. Le Dr. Skydsgaard также видит здесь "большой прогресс" и заключает: "Если развитие, касающееся иерархии, достаточно чуждо духу реформы, то в совокупности четырех первых глав есть множество "прахристианских" идей: *Deutsches Konzilspressezentrum*, 27 ноября 1963 года, стр. 2: Cf. Yves Congar, *ibid.*, p. 1369: эта глава — одна "из наиболее обещающих".

⁶⁰ *Ibid.*, p. 1286. Однако, архиепископ Василий Кривошеин, часто откровенно критиковавший Конституцию, не выразил недовольства этой главой: *Point de vue d'un Orthodoxe, dans "Irénikon"*, 39, 1966, p. 477-496. *Dans L'Eglise orthodoxe* (1965), p. 65. Оливье Клеман сразу же представляет Церковь как Тело Христово, Глава которого на небесах". Отметим, что *Lumen gentium* также говорит во 2 главе, в № 9: "Populus ille messianicus habet pro capite Christum, qui... nunc nomen quod est super omne adeptus, gloriose regnat in caelis".

⁶¹ О значении идеи Народа Божия для богословия Церкви и, в то же время, о несовпадении обеих идей между собой см. небольшую книжку Dom Vonier, *Le Peuple de Dieu* (traduit de l'anglais par le R. P. Roguet, Lyon, 1943), в особенности 8 главу. Библиейские данные изложены в статье "Народ" Пьера Грело, *Vocabulaire de théologie biblique* de X. Léon-Dufour, col. 815-826.

Например, образ Храма и его возведение в Духе Святом упомянут в подглавке 5, но упомянут среди других, и не в качестве принципа доктринального развития. Точно так же, если в Конституции нет особой главы, посвященной материнству Церкви, то все же несколько раз она именуется матерью (№№ 6, 14, 42, 63). Мы еще вернемся к этому в связи с последней главой. И все же признаем: такое именование было более емким и пробуждало больше конкретных ассоциаций со святоотеческой мыслью. Вспомним-ка, скажем, о письме христиан Вьены и Лиона, или о надписи на баптистерии в соборе Святого Иоанна Латранского, или о комментариях на видение рождающей Жены в Апокалипсисе, или о стольких предсказаниях о крещении. Пусть-ка вспомнят также и об Иринее, говорящем о животворящей вере, коей только Церковь, более плодovitая, нежели древняя Синагога, питает детей своих⁶²; об Ипполите, говорящем, что Церковь непрестанно рождает Логос, Человека и Бога из сердца своего⁶³; Оригена, желающего своим слушателям "быть радостью матери их Церкви", но опасавшегося в то же время, как бы не пришлось ей "рождать их в печали и скорби"⁶⁴; или Тертуллиана, восхваляющего ту, которую он называет "Domina mater Ecclesia", "vera mater viventium"⁶⁵; или Киприана, провозглашающего знаменитый принцип: "кому Церковь не мать, тому Бог не отец"⁶⁶; или Кирилла Иерусалимского, учащего своих катехуменов, что "кафолическая Церковь — это имя святой матери всех нас"⁶⁷; или Оптата, Августина, Фульгенция, Цезаря, свидетельствовавших о их восхищении перед "Catholica

⁶² *Demonstratio*, v, 94, etc.

⁶³ *De Antichristo*, с. 61, см. также у Мефодия "mater semper in partu".

⁶⁴ Он имел обычай называть Церковь "матерью" Cf. Joseph C. Plumpe, *Mater Ecclesia* (1943), pp. 69-80.

* Госпожа мать Церковь, истинная мать всех живущих.

⁶⁵ *Ad martyres*, с. 61; *De anima*, с. 10.

⁶⁶ *De catholicae Ecclesiae unitate* с. 6: "Habere jam non potest Deum patrem, qui Ecclesiam non habet matrem"; см. гл. 5: "Illius foetu nascimur, illius lacte nutrium, spiritu ejus animamur". С. 23: "Quicquid a matrice discesserit, seorsum vivere et spirare non poterit, substantiam salutis amittit." *Epist.*, 74, с. 7: "Ut habere quis possit Deum patrem, habeat antea Ecclesiam matrem".

⁶⁷ *Catechesis*, 18, с. 26.

mater"...⁶⁸ Конституция приводит тексты Писания, что лежат в истоке этого наименования (№6) и оправдывает его во многих местах. Но она подходит к нему обычно с иной точки зрения. Идея Народа Божия доминирует по большей части в последующих главах: в главе о иерархии, несущей священническое служение ради всех; в главе о мирянах, образующих наиболее многочисленную часть этого народа, а также в главе о монашествующих. И если здесь говорится о святости, то не следует, конечно, забывать, что Церковь есть освящающая мать, но более пространно говорится о призвании к святости всех членов Народа Божия. Одним словом, здесь в меньшей степени говорится о матери, чем о детях, меньше о доме, чем о его обитателях; меньше о голосе, который созывает людей собраться во Христе (convocatio), чем о самом созванном собрании (congregatio). Впрочем, мы говорим лишь о пропорциях и нюансах. Между тем и другим аспектом нет никакой пропасти. Как хорошо показывает изыскание, проведенное Карлом Делаэ в отношении трех первых веков, и как объясняет о. Ив Конгар в предисловии, написанном к книге Делаэ⁶⁹, между идеей Народа Божия и идеей Церкви-матери не существует строгого различия. *Ecclesia mater* — это не только иерархическая Церковь; всякая святая душа реализует Логос и содействует реализации его вокруг нее⁷⁰ Перспектива, избранная Собором, поможет нам лучше понять это.

В изобильной, хотя и разбросанной, сокровищнице патристики ничто важное не осталось в небрежении. Однако, Собор должен был сделать конкретный выбор, найти путеводную нить; должная терминология, соответствующая определенному аспекту реальности, должна получить первенствующую роль. И это, повторим, было необходимо, коль скоро Собор вознамерился, не притязая на составление исчерпывающего трактата, преподать учение, одновременно упорядоченное и

⁶⁸ Textes dans Pierre Batiffol, *Le catholicisme de saint Augustin* 5^e éd., 1929, pp. 270-274, etc. Augustin, *Sermo*, Denis 25, c. 8: "Ecclesia mater" (p. 163).

⁶⁹ *Ecclesia mater* chez les trois premiers siècles.

⁷⁰ Cf. notre *Exégèse médiévale*, t. 4 (coll. "Théologie", Aubier, Paris, 1964), dernières pages.

адаптированное. Именно стремление к законной адаптации привело к возникновению ряда новых тем, не добавивших, впрочем, ничего существенно нового к этому учению. Главное выражено главой о мирянах, составленной "ввиду особенности нашей эпохи" (№30), и эта глава не столько предлагает новое изложение доктрины, сколько набрасывает "выразительную и реалистическую картину жизни мирян, призванных запечатлеть собою в мире свет свидетельства и Духа Христова".⁷¹ И нет ничего удивительного, если две цитаты из Отцов, встречающиеся в этой главе, одна — блаженного Августина, другая — из послания к Диогнету, касаются по сути не столько мирян как таковых, сколько всех христиан.

ЭСХАТОЛОГИЧЕСКАЯ ПЕРСПЕКТИВА

Перспектива, которую можно назвать новой по отношению к классическому учению (если не к доктринальной мысли в целом) последних веков — это перспектива эсхатологическая.

Седьмая глава Конституции говорит об "эсхатологической природе (indoles*) Церкви странствующей".⁷² По сути же в такой перспективе Церковь рассматривается всей Конституцией с точки зрения одновременно коллективной и динамичной. Она есть Народ Божий, следующий к великой цели, общей для всех. Следуя Замыслу о всеобщем спасении, она должна осуществить его, собирая всех людей во Христе. Нет ничего более традиционного, однако полнота традиции была обретаена

⁷¹ Mgr Gérard Philips, *La constitution "Lumen gentium", Ephemerides theologiae Iovanienses*, 1966, p. 32. Докладчиком был монсеньер Райт, епископ Питтсбургский. "Многие епископы упрекали схему за то, что в ней не разработано богословие мирян, но при этом не вносили сами каких-либо вероучительных элементов": Antoine Wenger, *Vatican II, chronique de la deuxième session*, стр. 102-103. В действительности же, основная часть этой доктрины могла найти место в главе о Народ Божием.

* врожденное свойство.

⁷² Она была составлена с запозданием и в спешке, ее проект обсуждался только 15 и 16 сентября 1964 года.

здесь не без некоторых трудностей,⁷³ и к ней нельзя было вернуться, не подытожив всех новых данных.

Церковь, по мере того, как длилось ее существование, обращалась мыслью к своим ушедшим членам. Они составляли для нее "Церковь торжествующую" (или "Церковь страдающую"), тогда как на земле она была "Церковью воинствующей" или "странствующей". Этому посвящена важная часть седьмой главы, рассматривающая союз здешней Церкви с "Церковью небесной". Хотя здесь можно найти следы глубокой христианской древности, эту часть, и, в особенности, ее наименование, по-видимому, можно считать в меньшей степени святоотеческой. Когда Ориген писал в четвертой книге *Periarchôn*: "Мы должны следовать правилу небесной Церкви Иисуса Христа согласно апостольской преемственности"⁷⁴, то ясно, что "небесная Церковь" для него была тождественна той самой Церкви, что живет на земле, Церкви исторической и видимой, и даже иерархической. Такое же значение имела она и для святого Зенона Веронского, когда он представлял новокрещенным эту "небесную мать, что рождает вас радостными и свободными"⁷⁵. Святой Ириной подобным же образом признавал в нынешней Церкви, основанной Христом и Апостолами, "вышний Иерусалим", для коего Иерусалим земной был приготовлением и первообразом.⁷⁶ Святой Иларий говорил то же самое, сравнивая мистическое Тело Христа с градом, разумея под ним Иерусалим небесный: "По нашему участию в теле его, мы суть обитатели этого града"⁷⁷; и для блаженного Августина Церковь есть Иерусалим небесный "in misterio".⁷⁸

⁷³ Кардинал Фрингс 30 сентября 1963 года вновь выразил сожаление об отсутствии в схеме эсхатологической перспективы.

⁷⁴ L. 4, с. 2 (Koetschau, p. 308). Ориген также, вслед за Евр. 12, 23, говорит о "Церкви первенцев", подразумевая под ними таких членов Церкви, чьи имена написаны на небесах, *In Lc.*, hom. 7, п. 8; *In Rom.*; что довольно близко к нашей современной терминологии.

⁷⁵ *Sermones paschales*, 1. Cf. Henri Chirat, *La vie spirituelle*, 1er avril 1943, p. 327.

⁷⁶ *Adversus Haereses*, l. 5, с. 35, n. 2 (Harvey, 2, p. 146).

⁷⁷ *In Mt.*, l. 4, с. 12 (PL, 9, 935).

⁷⁸ *In Psalm.*, 148, п. 4 (PL, 36, 1940). — Об этом выражении и эсхатологической ситуации Народа согласно Посланию к Евреям; Rudolf Schachenburg, *op. cit.*, pp. 99-105; для Апокалипсиса (19, 7 ; 21, 2) ; стр. 164.

Преобладающим оказался другой язык, предполагающий иной способ видения, и в нашей главе мы находим следы его в словах: "Итак, совершая Евхаристическое жертвоприношение, мы дивно приобщаемся к Литургии Церкви на небесах" (№50).

Но и здесь также следует остерегаться преувеличений. Это сравнительно новое размышление о связях, существующих или завязывающихся, так сказать, между двумя Церквями или же между двумя частями Церкви, одной на земле и другой на небе, не чуждое вовсе и святоотеческому веку,⁷⁹ не затемняет собою размышления о динамизме, заставляющем Церковь стремиться к своей вечной цели: "Церковь совершает свое странствование..., возвещая крест и смерть Господа, доколе Он придет" — "пока через Крест она не достигнет Света невечернего" (№ 8 и 9). Подобные выражения находил уже святой Киприан, провозглашая свое упование на окончательную победу Церкви, завершённой за пределами этого мира.⁸⁰ Так и святой Григорий Великий сравнивал Церковь с градом: "Град сей, святая Церковь, что будет царствовать на небесах, ныне трудится на земле" и т. д. Григорий в данном случае лишь шел по стопам блаженного Августина, подводя итоги его разъяснениям, данным в начале его великого труда "О граде Божием" (хотя в этом отрывке не встречается самого слова "Церковь")⁸¹. Киприан, Григорий, прибегая к подобным выражениям, указывали на Церковь видимую здесь, страждущую или стран-

⁷⁹ *Memento* мертвых, язык которого весьма архаичен, и с которым соединен "Nobis quoque peccatoribus", вероятно, весьма древнего происхождения. (Bouyer, *Eucharistie*, pp. 236-238). См. также бл. Августин, *Enchiridion*, с. 15, п. 56: "Ecclesia... quae tota hic accipienda est, non solum ex parte quae peregrinatur in terris... verum etiam ex illa, quae in caelis semper ex quo condita est cohaesit Deo... Haec in sanctis angelis beata persistit et suae parti peregrinanti sicut oportet opitulatur". Однако очевидно и различие, *Ibid.*, с. 29, п. 110: молитва за усопших.

⁸⁰ Cf. Butler, *op. cit.*, p. 12.

⁸¹ Grégoire, *In Ezech.*, 1. 2, hom. 1, n. 5 (PL, 76, 338 D). Августин, *De Civitate Dei, praefatio, init.*: "Gloriosissimam civitatem Dei, sive in hoc temporum cursu, cum inter impios peregrinatur ex fide vivens, sive in illa stabilitate sedis aeternae, quam nunc expectat per patientiam, etc."

ствующую,— и в этом отношении Конституция *Lumen gentium* следует их точке зрения.

Иначе говоря, рассмотрение индивидуальной эсхатологии, которая понемногу ввела нынешний дуализм Церкви земной и Церкви небесной, соединенных "в общение всего мистического Тела" (№50), этот дуализм, сохраняемый также и в этой седьмой главе *Lumen gentium*, не устраняет рассмотрения коллективной эсхатологии, когда указывает на Народ Божий, ведомый от поколения к поколению к небесному Иерусалиму и мистически уже пребывающий с ним единым. Более точно этот коллективный путь описывается как путь к единству, как Народ Божий, уже собранный, начиная с первой проповеди Евангелия, коему надлежит собрать весь род человеческий. Наиболее значимый текст в этом отношении можно прочесть не в седьмой, но во второй главе в подглавке 9: "(тот мессианский народ, хотя он ныне не включает еще всех людей и иногда кажется малым стадом, все же является для всего человеческого рода крепчайшим зачатком единства, надежды и спасения". Уже в подглавке 1 (как о том напоминалось выше) совокупность Церкви представляла как "знамение и орудие глубочайшего единения с Богом и единства всего человеческого рода". Эти утверждения дополняет непосредственное напоминание о самой последней цели, которое можно прочесть в четвертой главе в подглавке 36: "Христос... (Которому) все подчинено, пока Он сам Себя и все соотнесенное не подчинит Отцу, да будет Бог все во всем".⁸²

Исторический путь к окончательному единству людей во Христе, завершение всего мира в Боге — эта двойная особенность верно воспроизводит эсхатологическую мысль Отцов, причем первая из них, может быть, более подчеркивалась латинянами, как принято считать, более восприимчивыми к развитию истории,⁸³ а вторая — греками, более проникнутыми

⁸² Le R. p. Paolo Molinari, s.j. раскрыл основные тексты с эсхатологическим звучанием, содержащиеся в различных главах Конституции: *L'Eglise de Vatican II*, pp. 1209-1215.

⁸³ Разумеется, ни у Отцов, ни в Конституции речь не идет только о здешней истории.

духом космизма⁸⁴. Это окончательное единство и завершение означает еще и прохождение вслед Христу через смерть и радикальное преображение. Об этом говорится в конце пятой главы по поводу призыва всех к святости, где цитируется предупреждение Апостола: "и пользующиеся миром сим, как не пользующиеся; ибо проходит образ мира сего," — тема которого развивается в седьмой главе. Начиная с вводной фразы, она провозглашает небесный, трансцендентный характер этого всеобщего завершения: "Церковь... будет иметь свое свершение только в небесной славе, когда наступят времена восстановления всего, и когда совместно с родом человеческим весь мир, который тесно связан с человеком, через которого он достигает своей цели, будет совершенно восстановлен во Христе" (№ 84).

Следует радоваться тому, что святоотеческая и традиционная мысль столь открыто возвестила о себе в Конституции *Lumen gentium*. Прежде всего это говорит об освящении богословской работы нашего времени, стимулированной в каком-то смысле общим духом эпохи,⁸⁵ но в меньшей степени оживившей и то, что с самого начала пребывало в сердце католической традиции, столь сберегаемой Литургией.⁸⁶

И все же, выбор Народа Божия как основополагающей концепции, соединенный с нынешним сопоставлением двух Церквей — земной, к которой принадлежим мы, и небесной,

⁸⁴ М. W. Visser't Hooft отмечает по этому поводу, что "именно понятием космического значения победы Христа Православие обогатит западное богословие": *La royauté de Jésus-Christ* (Genève, 1948), p. 44.

⁸⁵ Здесь можно услышать влияние отца Тейяра де Шардена.

⁸⁶ Отметим в этой связи легкий сдвиг мышления в использовании старой литературной формы. Последняя фраза второй главы (№ 17) звучит так: "Ita autem simul orat et laborat Ecclesia, ut in populum Dei, Corpus Domini et Templum Spiritus sancti, totius mundi transeat plenitudo..." С некоторыми изменениями, вытекающими из контекста, она воспроизводит литургическую молитву Геласинума (*Liber sacramentorum Romanae Ecclesiae*): "...Praesta, ut, in Abrahae filios et in Israeliticam dignitatem totius mundi transeat plenitudo" (Ed. H. A. Wilson, Oxford, 1894, pp. 82-83), которая употребляется в римской литургии в пасхальной службе.

состоящей из избранных, уже вернувшихся на "родину", — должен был привести к определенному сужению святоотеческих горизонтов. "Вы приступили к горе Сиону и ко граду Бога живого, к небесному Иерусалиму", — говорит Послание к Евреям. Отцы наши с верою размышляли об этих словах. Церковь, родившая их в крещенской воде, Церковь земная и видимая, была для них в то же время "Церковью небесной", "вышним Иерусалимом, матерью нашей" "Будем же обитать ныне в Церкви, в Иерусалиме небесном, дабы не быть нам навечно отторгнутыми",⁸⁷ — скажет блаженный Августин; и еще: "Нынешняя Церковь — это Царство Христово, и Царство Небесное"⁸⁸. В этом синтетическом видении тайны Церковь отождествляется со Христом, Супругом своим, Который Сам есть Царство: "autobasileia", по великолепному выражению Оригена. Это видение отвечает наиболее глубокой логике христианской эсхатологии, но за пределами этой логики — может быть чревато многими перегибами в мышлении и образе действий. Царству Божию предстоит придти, но, "не ожидая окончания странствования по истории, ибо в таинственном предвосхищении оно уже явило себя внутри ее". После прихода Христа и Его Воскресения "метаистория уже пребывает сокровенно во времени".⁸⁹ Таков наиболее таинственный аспект Церкви, в коем она отождествляется с Царством. Дело вовсе не заключается в том, чтобы представить себе какое-то неясное средостение между "еще нет" и "уже есть" Речь не идет о каком-то пороге, наполовину уже переступленном. В каком-то смысле для Народа Божия, если взять его странствующим в потемках мира сего, состояние "еще нет" остается неоспоримым, однако в другом смысле, неотделимом от первого, для Церкви, дарованной свыше, где обитает Христос и Дух Его, все пребывает "уже здесь".⁹⁰

⁸⁷ *In psalm.*, 124, n. 4.

⁸⁸ *Sermo* 105.

⁸⁹ Cf. Dom Butler, *op. cit.*, p. 213.

⁹⁰ Cf. saint Augustin, *In Joannem*, tract. 81, n. 4: "Одного мы желаем, потому что живем во Христе, другого — потому что живем в мире сем" (PL, 35, 1842.).

Выбор, первой из двух этих перспектив, хотя и не исключающий дополнительных указаний, не позволил бы непосредственного воспроизведения некоторых выражений, встречающихся у Отцов. Это питало бы заблуждения и давало бы повод для упреков, что Церковь в ее видимом аспекте мы ставим на место Царства Небесного, и ее иерархию в каком-то смысле на место Бога. Тот же выбор влечет за собою еще и другое следствие. На постоянный вопрос: "Существует ли Церковь для мира, или мир существует для Церкви?" возможен, по-видимому, только один ответ: Церковь — для мира. Однако уточним: два антагонистических ответа противоречивы лишь внешне, дело заключается лишь в перспективе, ибо ни слово "Церковь", ни слово "мир" не наделено каким-то одним смыслом. Как здешней и видимой Церкви, так и всякому образу мира сего, суждено прейти. Она есть знамение и таинство, однако знамения и таинства будут поглощены реальностью, которую они возвещают⁹¹. Она есть средство, средство божественное, но и временное, как и всякое средство, что и подсказало однажды Пию XI его слова: "Не люди созданы для Церкви, но Церковь создана для людей"⁹² — *propter nos homines et propter nostram salutem*•.

Эта точка зрения обязывает всех членов Церкви и иерархов в особенности к смиренному служению, к служению, носящему образ Слова и Его воплощения, пришедшего "не для того, чтобы Ему служили, но чтобы послужить". *Lumen gentium* уместно напоминает о том в подглавках 5 и 8, перекликаясь со словами Павла VI: "Церковь не заключает в себе своей собственной цели" и т.д.⁹³, подготавливая, таким образом, па-

91 Cf. *Méditation sur l'Église*, pp. 56-63.

92 Речь перед проповедниками на Великий Пост в Риме, 28 февраля 1927 года.

• Нас ради человек и нашего ради спасения.

93 Речь при открытии Третьей сессии. Монсеньер Юиг (Аррас) критиковал первую схему в таких выражениях: "Церковь представлена как власть... Это не в духе Христовом. В Церкви, основанной Христом, не означает ли власть не что иное, как служение другим?"

стырские наставления *Gaudium et spes*. Так и Ориген, например, сказал: "Кто к епископству призван, призван не к власти, но к служению всей Церкви"⁹⁴, а затем, подразумевая уже всех людей: "Епископ в смирении своем должен быть слугою всех, дабы послужить всему, что затрагивает наше спасение; такую заповедь дало нам Слово Божие"⁹⁵.

Однако, с другой стороны, аббат Моншанен, совершенно независимо от этого смиренного служения, коего он всегда был героическим примером, во имя более полного и глубокого видения тайны в согласии с другим аспектом патристики мог сетовать на "провалы" мысли, которая в последнем счете "сводит назначение Церкви к миру, а не назначение мира к Церкви"⁹⁶. В прошлом веке о. Греа заявил себя наследником того же учения, того же всеобъемлющего видения, когда он написал на первой странице своего трактата "О Церкви и ее божественном устройстве"⁹⁷: "Католическая Церковь есть начало и причина всех вещей". Во II веке это сказал и Ерм во втором Видении своего "Пастыря". Он говорил, что Церковь напоминает старицу, "потому что была сотворена первой до всех вещей, и для нее был сотворен мир"⁹⁸. Мир, который должен быть взвален ею на свои плечи, спасен и преображен ею. Для Оригена Церковь была "космосом космоса", а для святого Амвросия весь *orbis terrarum*⁹⁹ содержался как бы в лоне ее. Климент Александрийский говорил, что "подобно тому, как воля Бога — это акт, и называется он миром, так замысел Его — спасение и называется он Церковью"¹⁰⁰. В этой перспективе,

⁹⁴ *In Cant. comm.*, 1, 3 (Baehrens, 3, p. 177).

⁹⁵ *In Mt. comm.*, t. 16, c. 8 (Klostermann-B. p. 493).

⁹⁶ *Ermîtes du Saccidânanda* (Casterman, 1956), p. 22.

⁹⁷ Casterman, 1965.

⁹⁸ Второе видение, 4, третья картина Ср. Клим, гл. 14, 1 о "духовной Церкви", что "была сотворена до Солнца и Луны".

• круг земель.

⁹⁹ Ingo, t. 6, c. 38 (PG, 14, 301 C). Для святого Амвросия весь *orbis terrarum* содержится в лоне Церкви: *In psalmum*, 118, sermo 12, n. 25.

¹⁰⁰ *Pédagogue*, 1. 1, c. 6, 27.

если Церковь еще отличается от Царства, она должна, как говорит Дидахе, походить на него: "Вспомяни, Господи, Церковь Твою, да спасешь ее от всякого зла и да соделаешь ее совершенной в любви Твоей, да соберешь ее от четырех ветров неба, ту, которую Ты освятил во Царствии Твоем, которое Ты уготовал ей."¹⁰¹ *Mundus reconciliatus, Ecclesia*¹⁰²

ЦЕРКОВЬ И ДЕВА МАРИЯ

Говоря о Народе Божиим и об эсхатологии, мы обращались к слову "мать", которым неоднократно Конституция именует Церковь, но употребление которого она не подчинила какому-то систематическому принципу. Мы возвращаемся к нему в связи с последней главой, посвященной "Преблагословенной Богородице Деве Марии в тайне Христа и Церкви".

Решению включить в Конституцию главу о Деве Марии предшествовала большая дискуссия. В противоположность тому, что зачастую утверждалось, уточним, что эта идея возникла уже в подготовительной вероучительной комиссии¹⁰³. Расчленение было произведено этой второй комиссией и лишь во вторую очередь, когда было установлено, что глава, о которой идет речь, стала заметным образом длиннее других и составляет скорее независимую малую сумму мариологии, чего нет в окончательной редакции. Во всяком случае, решение, принятое Собором — взглядеться в Деву Марию в Ее

¹⁰¹ *Didachè*, 10, 5.

• Мир примиренный, Церковь.

¹⁰² *Saint Augustin, Sermo* 16, n. 8 (Migne, PL, 38, 588).

¹⁰³ Подкомиссия *de Ecclesia*, собравшаяся в первый раз 26 ноября 1960 года, решила составить предварительный текст, включающий главу, посвященную Деве Марии: U. Betti, o.f.m., dans: *L'Eglise de Vatican II* (1965), t. 2, p. 59. Исторические детали у René Laurentin, *La Vierge au concile* (Ed. du Seuil, Paris, 1965), ch. 1er.

отношении к Церкви, которое было подсказано Павлом VI¹⁰⁴, не только прекрасно увенчивало всю Конституцию, это был также лучший способ установить и для этой главы без ущерба для последующего развития неразрывную связь со святоотеческой мыслью. Равным образом, это содействовало тому, чтобы саму Церковь рассматривать как "Супругу" и "Девственную Мать", т. е. вернуться к одной из святоотеческих тем.

Церковь-Супруга, если не ошибаюсь, четырежды вкратце упоминалась в *Lumen Gentium* (№ 6, 7, 9 и 39). Эта тема несколько отодвинута на задний план темой Народа Божия, как и в случае с богословием Мистического Тела, главенствовавшим прежде. Однако, как и две прочие, тема эта солидно укоренена в патристике, как и в Писании. "Отцы усматривали мистическую параллель между сотворением первой жены и рождением Церкви¹⁰⁵" Сама аналогия с Телом, по примеру апостола Павла¹⁰⁶, нередко приводила к аналогии с Супругой. "Христос и Церковь, — как говорит Ориген,¹⁰⁷ — уже не два существа, но едина плоть, ибо Он говорит Супруге: вы суть члены Христовы" А вот святой Иларий: "Церковь есть Тело Христово, и тайна Адама и Евы — это пророчество, касающееся Христа и Церкви" Тексты такого рода встречаются довольно часто на протяжении всего века патристики, начиная со "Второго Послания Климента Римского", представляющего собой по сути весьма древнюю проповедь, вплоть до блаженного Августина и его учеников¹⁰⁸. Все бракосочетания в Библии толкуются в

¹⁰⁴ Речь при открытии Второй сессии. Включение было сделано по специальному требованию кардиналов Фрингса (Кельн) и Сильва Энрикеца (Сантьяго) и монсенера Гаррона. В защиту его выступил кардинал Кениг (Вена), и оно было принято небольшим большинством голосов (1144 против 1074) 29 октября 1963 года.

¹⁰⁵ Dom O. Casel, *Le mystère de l'Eglise, union de Dieu et des hommes* (tr. fr., 1965), p. 55. Seb. Tromp, s.j., *Ecclesia Sponsa, Virgo Mater* (Rome, 1937).

¹⁰⁶ Cf. Dom Paul Andriessen, *La nouvelle Eve, corps du nouvel Adam*, dans "Recherches bibliques," 9 (1965), pp. 87-109. Voir aussi André Feuillet, *Le Christ Sage de Dieu d'après les Epîtres pauliniennes*, p. 368.

¹⁰⁷ *In Mt.*, comm., t. 14 (Klostermann-B., p. 326). Cf. *In Cant.* comm., 1, 1, n. 7, etc.

¹⁰⁸ Voir M. Agterberg, *L'Ecclesia virgo et la Virginitas mentis des fidèles dans la pensée de saint Augustin*, dans "Augustiniana," 9 (1959), pp. 221-276.

этом смысле¹⁰⁹. Известно, что Песнь Песней у первых же комментаторов, начиная с Ипполита и Оригена, всегда понимались как эпиталама Христа и Его Церкви. Мысль Отцов также вдохновлялась предпоследней главой Апокалипсиса.

Однако эта супруга есть Мать, и она же — Дева. Последняя глава Конституции (№№ 63 и 64) развивает аналогию между Церковью и Марией. Церковь, возвещением Слова и Крещением порождающая детей, зачатых Духом Святым, для новой и бессмертной жизни, сохраняет для своего Супруга целостной и чистой ту веру, которой она их наделила. Мы видим здесь ссылки на святого Амвросия и блаженного Августина, которые могут быть, естественно, умножены.

Что касается параллелизма между Марией и Церковью, то эта тема, писал в 1963 году монсеньер Жерар Филип, "появилась в современном богословии неожиданно и молниеносно". Она не стала явлением прихотливой и преходящей моды. Касаясь этой темы, "мы отнюдь не остаемся на периферии христианского догмата, но говорим об одной из главных черт католического мирозерцания"¹¹⁰, но и она относится к святоотеческим темам.¹¹¹ Поэтому понятно, почему Собор пожелал остановиться на ней. Однако, как отметил монсеньер Филип, "Мария не является в Церкви прототипом иерархичес-

¹⁰⁹ Один автор начала века писал, отражая характерное для того времени непонимание святоотеческой мысли: "Известно, что для того, чтобы рассеять запах скандала, окружавший события Ветхого Завета, касающиеся пророков, христианская экзегеза превращала их браки в таинства": Gabriel Oger, *Les Pères apostoliques, I, Doctrine des Apôtres*, 1907, p. XCIX. — Cf. F. Graffin, *Recherches sur le thème de l'Église-Epouse dans les liturgies et la littérature de langue syriaque*, dans *l'Orient chrétien*, 1958, pp. 317ss. A Raes, *Le mariage dans les Églises d'Orient* (Chevetogne, 1959), Introduction, p. 13ss.

¹¹⁰ Dans: *Maria*, par Hubert du Manoir, t. 7 (Beauchesne, Paris, 1964), pp. 365-366.

¹¹¹ В статье о "Марии, матери и образе Церкви" (*Osservatore romano*, 7 février 1964), le R. P. Balic, o. f. m., писал: "Все те, кто ценит должную свободу, проявленную Собором, убеждены, что богословам предоставлена полная свобода следовать в мариологии традиционному "христообразному" пути или более новому пути, "экклезиообразному" Только противопоставление "традиционного" и "более нового" кажется нам точным.

кой власти, но образцом духовного восприятия благодати.¹¹² Это может и должно пониматься двояким образом, или же это влечет за собою два рода последствий, каждое из которых разъяснено последней главой и прочно укоренено в свято-отеческой мысли.¹¹³

Прежде всего девственное материнство Марии, плод этой духовной восприимчивости, являет собой прототип восприимчивости Церкви, принимающей христиан. "Ибо в тайне Церкви, которая по праву называется также матерью и Девой, первой является Преподобная Дева Мария, давая возвышеннейший и исключительнейший пример Девы и Матери..." Это утверждение в подглавке 63 развивается в двух последующих подглавках. Более всех вспоминается здесь святой Амвросий. До него святой Иустин и святой Ириной видели в святой Деве явление новой Евы; Тертуллиан и Мефодий видели саму Церковь исшедшей из раны на боку Спасителя, умершего на кресте, подобно Еве, исшедшей из ребра уснувшего Адама¹¹⁴. Сближая обе эти темы, Амвросий увидел в Марии *typus Ecclesiae*,¹¹⁵ и за ним последовал Августин.¹¹⁶ Это выражение встречается у святого Ефрема¹¹⁷, а святой Климент Александрийский скажет еще энергичнее: Мария — значит святая Церковь".¹¹⁸

¹¹² *Loc. cit.*, p. 367.

¹¹³ Cf. Alois Muller, *L'unité de l'Eglise et de la Sainte Vierge chez les Pères des IV^e et V^e siècles.* (Voir p. 105, note 4).

¹¹⁴ Tertullien, *De anima*, c. 43 (PL, 2, 723 B). *Méthode, Convivium...*, 3,8 et 8,8.

• изображение Церкви.

¹¹⁵ *In Lucam*, 2,7 (PL, 15, 1555). Cf. G. Philips, *loc. cit.*, p. 368. О Марии, второй Еве, согласно учению Отцов, следует прочитать четвертую главу Ньюмана, *Du culte de la Sainte Vierge dans l'Eglise catholique* (tr. fr., 1908), pp. 48-66.

¹¹⁶ *In Johannem*, tract. 13, n. 12 (PL, 35, 1499); *Sermones* 191 (PL, 38, 1010, 1012-1013). - Cf. la *Relatio* du cardinal König (1963 : "Ipsa devotio mariana, prouti in Litanii beatae Mariae Virginis exprimitur, historice exoriebatur ex consideratione Ecclesiae ut matris. Omnia attributa istius Litaniae, priusquam de beata Virgine praedicabantur, de Ecclesia dicebantur, etc.")

¹¹⁷ Cf. Al. Muller, *Unité de l'Eglise et de Marie chez les Pères du IV^e et du V^e siècles*, dans: *Marie et l'Eglise*, 1 (*Bulletin de la société d'études mariales*, 1951), p. 29.

¹¹⁸ *Hom. div.*, 4 (PG, 77, 992). Muller, *loc. cit.*, pp. 30-31.

Если взять первый аспект этой аналогии, то Мария предстает в образе Церкви в качестве освящающей матери¹¹⁹. Но и Церковь есть также Народ Божий, освященный или освящаемый. Нельзя, однако, пренебречь и вторым аспектом, к которому непосредственно обращает нас *Lumen gentium*. Мы находим его изложение в подглавке 68: "Однако Мария, уже прославленная на небе телом и душой, является образом и начатком Церкви, которая должна завершиться в будущем веке, так и на земле она сияет как знамение твердой надежды и утешения странствующему Народу Божию, пока не придет День Господень." Уже в Конституции о Божественной Литургии в пятой главе было объявлено о "литургическом годе" в подглавке 103: "Совершая этот годовой круг тайн Христовых, святая Церковь почитает с особой любовью Преблаженную Деву Марию, Матерь Божию, Которая неразрывно связана со спасительным делом Сына Своего; Его Церковь восхищается как преблагословенным плодом искупления и превозносит его, и в Ней она созерцает с радостью, как в чистейшем образе, то, чем она во всей своей совокупности желает и надеется быть."

В этом втором аспекте благодатная Мария, образец всякого совершенства — эсхатологический образ Церкви, т. е. всего Народа Божия. Начиная со Средних Веков, в особенности в марриологических комментариях на Песню Песней, такая аналогия нередко используется в этом смысле. Мария, и только она, как бы предвосхищает собою подлинную Церковь, совершенную общину верных.¹²⁰ И потому в тайне Успения эта тема раскрылась во всей своей полноте¹²¹, и естественно, что догмат,

¹¹⁹ Cf. *Méditation sur l'Église* (2^e éd.), p. 279-293. Павел VI, общая аудиенция от 27 мая 1964 года: "Идеальный образ Церкви, как сказал святой Амвросий, а вслед за ним и блаженный Августин..., мы находим в Марии все богатства, коими обладает Церковь, которые она выносит и распределяет. В Марии прежде всего предстает перед нами девственная Матерь Христа, в Церкви девственная мать христиан... Полномочия Марии передаются Церкви..."

¹²⁰ *Méditation sur l'Église*, pp. 293-305.

¹²¹ Ainsi Serlon de Savigny, *In Assumptione*, I. Isaac de l'Étoile, *Sermo 61*. (Textes dans H. du Manoir, *Maria*, t. 7, p. 390 et 438).

провозглашенный Пием XII, вдохнул в нее новую жизнь¹²². Однако эта тема не была целиком чужда и христианской древности. К ней не раз обращался святой Амвросий¹²³, применяя тот общий принцип, на котором Ориген построил свое объяснение Песни Песней: принцип символического истолкования Церкви и верующей души или, если угодно, их "таинственного взаимопроникновения"¹²⁴. Если Церковь, по образу Марии, воспринимает Духа Святого и порождает Христа в членах своих, подавая им веру и крещение, каждая слышащая подобно Марии христианская душа воспринимает и сохраняет Слово Божие, и в свою очередь порождает Христа. *Ecclesia in sanctis, Virgo Mater* *¹²⁵.

Но эта последняя глава *Lumen gentium* не придерживается аналогии, существующей между Церковью и Марией. Она завершает свой анализ, указывая на место, которое та занимает в Церкви как "пречестнейший и совершенно особый член ее" (№ 53). Известно, что по этому поводу возникали дискуссии. Споры тщетные, зачастую пристрастные, часто обходившиеся без точного знания текстов как Папы, так и Собора. С одной стороны, Конституция действительно утверждает духовное материнство Марии не только по отношению к каждому из нас, но (по-моему, без всякой двусмысленности) и по отношению к самой Церкви: "...и католическая Церковь, научаемая Духом Святым, окружает Ее, как вселюбящую Матерь, чувствами сыновнего благоговения" (53)¹²⁶. Немного далее она говорит

¹²² Эта тайна открыта и православным; см. Владимир Лосский, "Мистическое богословие Восточной Церкви".

¹²³ In *Luc.*, 2, 26 (PL, 15, 1642); cité par Paul VI: cf. Laurentin, *La Vierge au concile*, p. 48). Encore In *Luc.*, 7, 5, et 10, 134 (CSEL, 32-34, p. 284 et 506); 2,7 (p. 45). In *psalm.*, 118, 22, 30 (CSEL, 62, 503-504). *Exhort. virg.*, 5, 28 (PL, 16, 344 AB). *De institut. virg.*, 14, 87-89 (PL, 16, 326).

¹²⁴ Karl Delahaye, *op. cit.*, p. 192.

* Церковь во святых; Дева — Мать.

¹²⁵ См. замечательный текст Rupert de Deutz, cités par C. Dillenschneider, "Вся Церковь заключена в Марии", *Marie et l'Eglise*, 3 (1953), p. 96-97.

¹²⁶ Cf. Paul VI, 11 octobre 1963, à Sainte-Marie-Majeure: "Помоги, Мария, дабы Церковь сия..., определяя себя, признала Тебя своей достойнейшей Матерью, дочерью и сестрой, своим несравнимым образцом, своей радостью и своим

также, что " Матерь Христа и Матерь людей", Мария "занимает в Святой Церкви наивысочайшее после Христа и ближайшее к нам место"(№ 54).¹²⁷ Именно такую формулировку избрал в своей речи при закрытии второй сессии Собора 4 декабря 1963 года Павел VI, хотя папа и не выразил желаяния, чтобы Собор сам именовал таким образом Марию.¹²⁸ С другой стороны, каждый раз, когда Павел VI хотел почтить Святую Деву наименованием "Матери Церкви", он окружал свои слова множеством уточнений и предосторожностей, точно соответствовавших нюансам соборной доктрины¹²⁹. В частности, в своей речи при закрытии Третьей сессии 21 ноября 1964 года он "явно стремился соединить провозглашение Марии Матерью Церкви с самим соборным текстом Конституции".¹³⁰

По сути, мы остаемся здесь в рамках строгой традиции, хотя и само выражение "Мать Церкви", стоящее изолированно и не подкрепленное объяснениями, может показаться не столь уж и традиционным. Первые авторы, у которых оно встречается, открыто соединяют, как это сделает и Павел VI,

упованием." — Вопрос о "духовном материнстве Марии" стал темой Восьмого мариологического конгресса состоявшегося в Лизье в 1961 (1962).

¹²⁷ Несомненно, именно это место подразумевал le R. P. Wanger, когда он писал *Chronique de la troisième session*, p. 112-113: "Собор называет Марию матерью верующих... Папа идет дальше..."

¹²⁸ "Мы надеемся, что Собор... признает самое высокое место, занимаемое Матерью Божией в Церкви так, чтобы мы могли почитать ее именем *Mater Ecclesiae* ..."

¹²⁹ Аудиенция 18 ноября 1964 года: "Мария занимает совершенно особое положение. Она — член Церкви, она также была искуплена Христом, она сестра наша. Но, именно благодаря ее избранию в качестве Матери Искупителя, именно потому, что совершенно особым образом представляет она род человеческий, она по праву может именоваться в нравственном и изначальном смысле Матерью всех людей и, в особенности, нашей Матерью, Матерью искренних и верующих, Матерью Церкви, Матерью верных." И 22 ноября: "Мать, преисполненную любви, следует почитать всем нам вместе, не только каждому в отдельности, лично, но всею общиной."

¹³⁰ Laurentin, *op. cit.*, p. 40. "Mariam sanctissimam declaramus Matrem Ecclesiae, hoc est totius populi christiani, tam fidelium quam pastorum, qui eam Matrem amantissimam appellat."

оба эти именованья: "мать" и "дочь" Так поступает Беранго в VIII веке в своем комментарии на Апокалипсис: "Мария,— говорит он,— есть мать Церкви, потому что она породила Того, Кто есть Глава ее, и она есть дочь Церкви, ибо она и член ее, хотя и наиболее высокий"¹³¹. В предшествующем периоде лишь несколько текстов проводят подобное сопоставление. Вплоть до последних лет нам нечего было процитировать на этот счет, кроме этого отрывка из *De virginitate* блаженного Августина: "Мария — не духовная мать Владыки нашего; духовно она скорее родилась от Него, но поистине она — мать членов Его, которые суть мы сами"¹³². Однако о. Антуан Ван-жер предоставил нам другой текст, извлеченный из самого древнего повествования об "Успении" Марии, который он обнаружил в сирийской рукописи конца V века. Мария обращается ко Христу, Христу целостному, Главе и Телу, чтобы сказать Ему: "Ты есть Полнота, Тебя родила я первой и всех тех, кто уповают на Тебя"¹³³.

Следует, наконец, отметить, что как папа, так и Собор, строго придерживались Предания Отцов (как и Писания) в том, что касается единственности посредничества Христа и единственности деяний Бога. Об этом говорят, в частности, подглавки 60, 64 и 67 Конституции и, в частности, речь Павла VI от 21 ноября 1964 года: "Мы прежде всего желаем, чтобы со всей ясностью было подчеркнуто, что Мария, смиренная раба Господня, всецело подчинена Богу и Христу, единственному нашему Посреднику и Искупителю"¹³⁴.

¹³¹ *In Apoc.*, 12, 14 (PL, 17, 960 B). Vf. Bruno de Segni, *In psalm. 44*, etc. Мария есть "Госпожа всякой Церкви" и "Дочь Церкви". (PL, 164, 421 A, 857-858; 165, 1021 B).

¹³² *De virginitate*, с. 6 (PL, 40, 399).

¹³³ В этом тексте, переключающемся с текстом Послания к Ефессянам 4, 13, Мария утверждает свое духовное материнство в отношении тех, кто уповает на ее Сына... Этот текст, не имеющий, впрочем, никаких вероучительных притязаний, утверждает подобным же образом, что Мария есть Мать Церкви": A. Wenger, *Chronique de la troisième session*, pp. 124-125.

¹³⁴ Здесь можно с пользой сослаться на анализ "учения Второго Ватиканского Собора о Деве Марии", который представил Mgr. Jorge Medina Esteves на международном богословском Конгрессе в Нотр-Дам (США), март

В заключение вернемся к "типологии" Мистическая аналогия между Церковью и Марией не менее живо воспринимается в нашу эпоху, нежели она могла восприниматься во времена святого Амвросия и блаженного Августина. Излагая их в свою очередь и предоставляя им место, в котором так же проясняется как учение о Церкви, так и учение о Деве Марии, Второй Ватиканский Собор освятил своим авторитетом то, что поднимается из глубин католического сознания. Не только эрудиты, не только историки догмата и знатоки верующей души исследовали эту мистическую аналогию в связи со свидетельствами Предания¹³⁵; совершенно независимо от этого, свидетельства эти были возвращены к жизни, и в каком-то смысле обретены вновь и оживотворены несколькими людьми, глубоко пронизанными католическим духом, хотя и весьма различными между собой.¹³⁶

Ганс Урс фон Бальтазар часто подчеркивает то, что он называет "мариологическим измерением Церкви"; он стремится показать "таинственную неразрывность между опытом Богородицы и материнским опытом Церкви"¹³⁷. В "Сердце мира" он вкладывает в уста Иисуса слова, обращенные к Церкви: "Таинственным образом образ Твой растворяется в образе Моей девственной Матери. Она, единственная Жена, становится в тебе Матерью всех..."¹³⁸ В "Созерцательной молитве" того же

1966 Vatican II, *An Interfaith Appraisal* (éd. dy John H. Miller, c.s.c., Notre Dame Press, 1967). Voir aussi Juan B. Alfaro, s.j., *Maria en el misterio de Cristo y de la Iglesia segun el Concilio Vaticano II*, dans *Regina mundi* (Rome), 1966-1967, pp. 30-38.

¹³⁵ Bibliographie dans G. Philips, *Maria*, t. 7, p. 418-419.

¹³⁶ Вот протестантское свидетельство: Max Thurian, *Marie Mère du Seigneur, Figure de l'Eglise* (Les Presses de Taizé, 1962). Памятная записка об Иоанне XXIII в октябре 1959 года Роже Шютца и Макса Туриана содержала такую фразу: Истолкование мариологического догмата в смысле отношений между Марией и Церковью, образом которой служит Мария.— вот возможное направление поисков христианского единства. Cité par G.-M. Paupert, *Taizé et l'Eglise de demain* (coll. "Le Signe", Fayard, Paris, 1967), p. 1511.

¹³⁷ *La Gloire et la Croix*, t. 1, p. 357.

¹³⁸ Trad. Robert Givord, Desclée de Brouwer, Paris, 1956, p. 219.

автора, Мария, "первообраз Церкви", в долгом созерцании воспринимается как первообраз христианского созерцания, как "место воплощения Слова"; она оберегает нас от того, чтобы относиться к Слову как к чему-то внешнему, тогда как Оно есть "самая глубокая тайна в центре нас самих" и от аналогичной опасности смешения Его с нашим словом, с "мудростью, предоставленной нашей воле." В Марии верующая душа, "которая есть Церковь", произнесла со своей высоты "да", которое есть исток и субстанция всякого христианского созерцания¹³⁹. И в "Богословии истории" Ганс Урс фон Бальтазар оправдывает эту аналогию с такою же ясностью и глубиной, указывая, что исток их подлинной идентичности коренится в том, что Мария пребывает в "самом сокровенном средоточии" Церкви:

...В Марии, тварном существе, Матери и Супруге, восприимчивость превосходит проявление полноты Божества. Но в Марии раскрывается изначальный образ Церкви. Более того, в своем самом сокровенном центре, где она поистине пребывает непорочной супругой без пятна и порока, Церковь абсолютно отождествляется с Матерью и Супругой Господа. Именно поэтому Церковь не может обладать никакой сущностью на земле; смысл ее заключен во Христе, сокрытом в Боге, и явится лишь со Христом (Кол. 3, 3-4), когда святой град снизойдет с неба в конце времен (Откр. 21, 2).¹⁴⁰

С намеренно упрощающей резкостью Поль Клодель заявил однажды одному из своих корреспондентов: "Для меня Святая Дева Мария — это то же самое, что Святая Церковь, я никогда не умел отличать одну от другой." Он хотел сказать здесь, что

¹³⁹ Trad. R. Givord, Desclée de Brouwer, Paris, 1958, pp. 25-26, 73-74, 101-113, etc. Voir aussi *Herrlichkeit*, t. 2 (Einsiedeln, 1962), chapitre sur Dante (pp. 365-462).

¹⁴⁰ *Théologie de l'histoire*, Plon, Paris, 1955, pp. 126-127. Cf. *Vérité et vie* (Concilium, 21, 1967, p. 80), о Церкви, непорочной Супруге, Которая существует уже здесь в качестве ядра и начала дальнейшего ее возрастания в Марии". *Qui est chrétien?* (trad. Givord, éd. Salvator, Mulhouse, 1967), p. 71: Мария — Церковь.

скорее научился нераздельно соединять их. Он постиг это на опыте, когда однажды вечером, на Рождественской службе в Соборе Парижской Богоматери, под звуки *Magnificat* вера всей Церкви вошла в него. С тех пор он возвращался в старый Собор, чтобы пройти там свой "курс богословия", и учила его, по его словам, сама "Святая Дева, исполненная бесконечного терпения и величия" "Прижавшись лицом к решеткам хора," он наблюдал как "живет Церковь", и через это зрелище, которое столько других обрекает на инертную скуку, он постигал тогда жизнь, зарождающуюся в нем. Ибо, как объяснял он, "то, что мне говорил Павел, то, что мне показывал Августин, хлеб, который преломлял для меня Григорий при песнопениях и чтениях молитв, объясняли мне глаза Девы Марии, всегда глядевшие на меня с высоты" "Исполненное покоя величие материнства", которое охватывало его, было величием и Церкви и Марии. Ему не нужно было искать различий; достаточно было найти лишь опору в этой двойной и единственной Матери, "которая молчаливо все слагает в сердце Своем и в едином центре связывает нити всех противоречий".¹⁴¹

То же неразличение или, скорее, такое же мистическое отождествление нашло свое выражение в человеке, чья духовная ориентация выглядит совсем иной по сравнению с теми двумя, о которых мы только что говорили, и чье имя на Соборе не всегда произносилось с тем уважением, с которым вспоминаем его мы здесь. Речь идет об одном произведении отца Тейяра де Шардена. Эта поэма, написанная в 1918 году в период первой мировой войны, описывает восходящие ступени "Вечной женственности", что в образе библейской (литургической) Премудрости обращается к людям:

Ab initio creata sum...

Et usque ad futurum sæculum non desinam

¹⁴¹ *L'Épée et le miroir*, pp. 198-203, etc. Textes divers dans notre *Méditation sur l'Église* (2^e éd.), pp. 292-293 et 321-324. Cf. *L'Évangile d'Isaïe*, p. 212: "Совершенная Луна: совершеннейшее отражение — такова Дева Мария и такова католическая Церковь".

Господи, за нею я пошел еще раньше, чем за Тобою.

До того еще, как Человек сумел окинуть взором власть Мою и ощутить красоту Мою, Господь задумал меня в Своей Премудрости, и Я обрела благоволение Сердца Его.

Разве не понадобилась Моя чистота, чтобы Он мог сойти на землю и воплотиться среди Своего творения?

Лишь любовь способна подвинуть бытие к движению.

Вот почему Бог, дабы выйти из Себя Самого, должен был сначала очистить путь для Своего намерения, предварить его благоуханием красоты.

И тогда Он вызвал меня на свет как светящееся облако над бездной — между землею и Им — дабы снизить в меня и обитать с вами.

Теперь вам понятна тайна вашего смятения, когда вы чувствуете мое приближение?

...Пребывая между Богом и землей и всех привлекая, я горячо зову всех и каждого.

...Дабы совершилась во мне встреча, рождающая Христа и ведущая к полноте.

Я — Церковь, Супруга Христова.

Я — Мария Дева, Мать всех детей человеческих.¹⁴²

К этому тройному свидетельству добавим еще одно, принадлежащее аббату Жюлю Моншанену. В нескольких фразах своего размышления о "Деве Индий" аббат Моншанен соединил с двойной типологией, принадлежащей Конституции *Lumen gentium*, тему, развиваемую также последней главой и касающуюся материнства Марии в отношении к Церкви, тему, расширенную им, по примеру отца Тейяра, до темы материнства космического:

Мария — это целиком Дева, целиком Жена, целиком Мать. Дева навсегда и *usque in aeternum**: Она открыла миру все то, что

¹⁴² Pierre Teilhard de Chardin, *Ecrits du temps de la guerre* (Grasset, Paris, 1965), p. 261. Dans *La Vie cosmique* (1916), он писал также о Марии: "Жемчужина Космоса и его вершина в абсолютном личностном воплощении; блаженная Дева Мария, Царица всех вещей, истинная Деметра". *Op. cit.*, p. 48.

* до века.

было девственного в нем до Нее, и все, что будет девственным после Нее, сольется с Нею. Сущность девственности не состоит ли в единственности любви? Совершенная Жена, принявшая Бога, понесшая Бога в себе для Бога. Мать воплощенного Слова — то, что произвела она на свет, сравнимо лишь с порождением Слова Отцом, а не с родами других женщин: *prius concerpit mente**... — стало быть, Мать Церкви, человечества, мира: Космическая Мать, всеобщая посредница, в самоотречении наставница, дарительница радости непреходящей, возвестительница *ut aurora*** Бога становящегося, Христоносица и Духоносица, подательница Духа, обитающего в полноте, для Коего она Супруга, и Христа, Которого она не перестает рождать, этих двух явлений Отца; она называется Церковью в тайне Отца...

...Наставница и Завершительница, Отражение Того, Что было от начала, Отражение Посредника, Духа; Дева Израиля, дочь Авраамова станет начальницей троического созерцания, первообразом Церкви, сущность которой — созывать к Отцу, чье отцовство в здешнем мире она разделяет, к Сыну, Которого Она порождает для кенозиса и становления, и к Духу, Которого Она изливает на творение от полноты Своей.¹⁴³

Отметим, что как у Моншанена, так и у Тейяра, связь между Марией и Церковью устанавливается благодаря одному и тому же символу Премудрости, и здесь также, по крайней мере, частично, мы имеем дело с реминисценцией святоотеческой темы: здесь сблизается двойное применение одних и тех же текстов о Премудрости, с одной стороны — к Марии в нашей литургической традиции, с другой — к Церкви в восточной патристике.¹⁴⁴

* прежде Он замыслил (Его) в уме.

** как заря.

¹⁴³ Dans *Dieu vivant*, 3 (1945), pp. 47-48.

¹⁴⁴ Cf. Louis Bouyer, *Le trône de la Sagesse* (Ed. du Cerf, Paris, 1957), pp. 74-77; et p. 188-189. Это особый аспект, не нашедший своего отклика в *Lumen gentium*.

Ставя на видное место тему Народа Божия, Собор сделал более красноречивым библейский образ дочери Сиона в его двойном приложении к Марии и к Церкви. Ибо у пророков "Дочь Сиона" воплощала собой "мессианскую общину, остаток верных, собравшийся в Иерусалиме после изгнания" Однако, для евангелиста Луки, Мария и есть Дочь Сиона; и Иоанн Богослов, а затем и древняя Церковь, видели в ней "осуществление и личностное выражение Церкви, порождающей мессианский народ" Такое совпадение мы находим в другом месте¹⁴⁵ — в Апокалипсисе, в двойном истолковании видения рождающей Жены и видения Нового Иерусалима.

"Жена, что появляется в небе на луне среди звезд...— это прежде всего Церковь, в скорбях рождающая Мессию, Которую Бог сохраняет в пустыне от нападений дракона, но это и Мария, представляющая эту общину святых, Церковь".¹⁴⁶ Что до нового Иерусалима, то не сама ли Церковь побуждает нас к этому мистическому отождествлению, когда за литургией она прославляет непорочное зачатие Девы Марии следующим стихом из двадцать первой главы "Откровения": " И я увидел святой город Иерусалим, новый, сходящий от Бога с неба, приготовленный как невеста, украшенная для мужа своего"¹⁴⁷? Не учит ли нас Церковь таким образом

"личностному и достойнейшему раскрытию себя в Деве Марии"¹⁴⁸? То учение, которое недавно предложил нам Собор, лишь утверждает то, что рождается из *lex orandi*.

¹⁴⁵ Pierre Benoit, o.p., *Passion et résurrection du Seigneur* (Ed. du Cerf, Paris, 1966), pp. 218-219. Cf. M. Le Déaut, c.s.sp., *Marie et l'Écriture*, dans: *La Vierge Marie dans la Constitution de l'Église*, *Bulletin de la Société française d'études mariales*, 1965.

¹⁴⁶ Pierre Benoit, *loc. cit.*

¹⁴⁷ Откр. 21, 2, *Introïт* праздника явления Лурдской Богоматери, 11 февраля.

¹⁴⁸ Bouyer, *op. cit.*, p. 67.

ГЛАВА ЧЕТВЕРТАЯ

ПАВЕЛ VI, ИЕРУСАЛИМСКИЙ ПАЛОМНИК

В среду, 5 декабря 1963 года, в соборе Святого Петра, в то время, как скромная схема "О средствах социального сообщения" была поставлена на голосование, среди отцов Собора, разминавших ноги в боковом нефе или в ризнице, стал распространяться слух: папа намерен объявить сейчас нечто из ряда вон выходящее, он заявит о своем предстоящем паломничестве в Иерусалим... Слух просочился и на скамьи соборной аудитории, достиг трибун, но казался нереальным, никто не решался ему поверить. Вскоре после того, как каждый занял свое место, Святой Отец начал читать заключительную речь. За ней следили по размноженным переводам, которые раздавались у входа. Там говорилось только о Соборе. После того, как была произнесена последняя фраза, сквозь шум первых аплодисментов, папа добавил, что хочет сказать еще несколько слов. Тотчас установилась напряженная тишина ожидания. Затем, взяв в руки новый листок бумаги, Павел VI, громким и твердым голосом, в котором прорывалось волнение, произнес следующие слова:

"Будучи глубоко убеждены, что удачное завершение Собора нужно подкрепить новыми молитвенными обращениями и новыми делами, мы после зрелого размышления и многих молитв приняли решение придти паломником в ту страну, которая была страной Господа нашего Иисуса Христа. Мы хотели бы с помощью Божией прибыть в Палестину в будущем январе, дабы на том самом месте, где родился, жил, умер, воскрес и вознесся на небо Христос, посвятить себя размышлению над главными тайнами спасения нашего: Воплощением и Искупле-

нием. Мы посетим эту почитаемую землю, откуда вышел святой Петр, и куда никто из его преемников никогда не возвращался. С духом молитвы, покаяния и внутреннего обновления мы смиренно вернемся туда на короткое время, дабы представить Христу Церковь Его, дабы призвать к этой Церкви, святой и единой, отделенных от нее братьев, дабы умолять о милосердии Божиим ради мира, что кажется сегодня столь хрупким и как бы колеблющимся, дабы молить Христа Господа о спасении всего человеческого рода. Да направит стопы наши блаженная Дева Мария, да содействуют нам с высоты небес апостолы Петр и Павел и все святые! Точно так же и вас, Досточтимые братья, о коих мы непрестанно будем молитвенно вспоминать на всем пути нашего паломничества, просим мы не оставлять нас своими молитвами, дабы сей Собор пришел к счастливому завершению во славу Христа и на благо Церкви Его."

Затем последовало несколько благодарственных слов в адрес обозревателей, слушателей и всех тех, кто потрудились для Собора, затем взволнованное поминание всех епископов, "отсутствующих и пребывающих в скорби" и, наконец, обычное апостольское благословение.

По мере того как Святой Отец говорил, его волнение зримым образом передавалось всем. Но все ли поняли сразу значение этой новости? Во всяком случае все были охвачены одним чувством, и затем, когда последовал шквал аплодисментов, возникло ощущение, что если и не все смогли разобратся в этом чувстве, то все сознавали, что произошло нечто очень важное. Надежда всколыхнула всех.

Начиная с этого утра 5 декабря, каждый день приносил какие-нибудь новости, касающиеся будущего паломничества; вносились уточнения, выдвигались гипотезы. Воображение рисовало перспективы все более обширные. Самые радужные мечты оказались как бы выпущенными на волю. С обычным огрублением, которое всегда вносят сенсации, представители прессы обсуждали все возможные аспекты этого события и все последствия, которые можно от него ожидать. Стали проводить искусную параллель между визитом Иоанна XXIII в Лорето и паломничеством Павла VI в Иерусалим. Стали вспо-

минать, что и Пий XII и Иоанн XXIII выражали желание посетить Лурд. Вспомнили, что впервые более чем за век папа пересекает границы Италии и т. п. Возникло предположение, что этот визит Римского Первосвященника в Святую Землю при тех обстоятельствах, которые он сам указал, поможет изгладить в душах у мусульман тяжелые воспоминания, оставленные прежними крестовыми походами. Высказывалось пожелание, чтобы пребывание папы на территориях Иордана и Израиля стало своего рода первой ласточкой столь желанного примирения между арабским миром и израильянами. Помимо всего, как и положено, говорили о мировом отклике на подобную инициативу; ведь есть немало оснований предполагать, что она послужит делу христианского единства куда больше, чем многие исследования и переговоры. Каким удручающим позором для христианина выглядят все эти пререкания между христианскими конфессиями, порой столь же злобные, сколь и суровые, на том самом месте, где жил и умер Христос? Какой знак в сторону примирения можно назвать более красноречивым и более действенным, чем молитва о единстве, вознесенная там папой Римским, что соединит с ним духовно, а может быть, добавляют некоторые, и зримо, представителей других христианских Церквей?

Пробудились большие надежды, надежды на мир, надежды на единство, которое отнюдь нельзя было обосновать словами самого Павла VI. Что произойдет на самом деле? Это тайна Божия, и до настоящего времени значение этого шага папы по крайней мере для большинства остается неясным. По всей видимости, не было разгадано главное, сугубо внутреннее его значение, обосновывающее подобные надежды, значение, которое сохранится, даже если этим надеждам отчасти суждено оказаться несбыточными, ибо оно вытекает из самих слов Святого Отца. Конечно, если бы не существовало смутной догадки об этом значении и о важности этих слов, нельзя было бы объяснить того энтузиазма, который охватил в настоящее время христианский мир, и было бы бесполезным выявить это значение более точно.

Есть тесная связь между двумя выступлениями Павла VI,

произнесенными при открытии второй сессии Собора и при закрытии ее. Эта связь говорит о едином замысле, которому папа терпеливо следует. В первой из этих речей можно припомнить длинный отрывок, посвященный прославлению Иисуса Христа, "нашего начала, нашего пути, нашего упования и нашей цели" Павел VI заклинал Собор постоянно сохранить те узы, что связуют "Церковь святую и живую, коей мы являемся", со Христом, "от Которого мы исходим, Которым мы живем и к Которому движемся". Никаким светом, сказал он, не должно сиять это собрание, кроме как светом Христовым, Светом миру, никакая истина не должна занимать ваш дух, кроме слов Господа, единственного нашего Учителя! Он воскликнул, обратившись к словам литургии: "Тебя единственного, Христе, мы ведаем, Тебе только молимся чистым сердцем в пении и слезах. Воньми гласу молений наших!" И в том, что он добавил затем, мы узнаем первое, пока сокрытое и символическое возвещение того, что должна будет выразить со всей ясностью заключительная речь:

"В то время, как возносится наша молитва, нам мнится, что сам Христос предстает перед нашим восхищенным и потрясенным взором в величественном облике Вседержителя, сошедшего со стен соборов ваших, братья восточных и западных Церквей. Так в великолепной мозаике *Santo-Paolo-fuori-le-mura* мы видим изображение нашего предшественника, папы Гонория III, что выглядит крошечным, как бы распростершимся на земле, смиренно целующим ноги огромной фигуры Христа, что возвышается над всеми молящимися в соборе, т. е. над всею Церковью и благословляет ее с царским величием. Эта сцена, думается нам, вновь происходит и здесь, но не в образной или живописной форме, а в исторической и человеческой реальности, в которой Христос постигается как исток искупленного человечества, как начало Церкви Его, а Церковь — как Его изливание и Его продолжение, и таинственное, и земное. Оно подобно видению Апокалипсиса, открывающемуся перед нашими глазами: «И показал мне чистую реку воды жизни, светлую, как кристалл, исходящую от престола Бога и Агнца»" (Откр. 22, 1).

Одна речь не только вырастает из другой. То, что мы услышали во второй речи, придает всю значимость тому, что было произнесено в первой, и, наоборот, слова первой придают весь смысл поступку, объявленному во второй. Если от паломничества папы в Иерусалим мы вправе ожидать чудесных плодов, как в перспективе соединения христиан, так и умиротворения мира, то отнюдь не в этом заключается главное, хотя неожиданным образом все это великолепно согласуется с общей ситуацией. Главное в том, что это паломничество являет собою движение веры, веры по преимуществу, через которое раскрывается Церковь во всей своей значимости и полноте. Если оправдается то, что могли сказать о XX веке, что он станет "веком Церкви", и если Второй Ватиканский Собор поистине можно будет назвать "Собором Церкви", нет ничего более выразительного, чем этот жест Церкви, в лице видимого ее возглавителя, идущей, чтобы припасть к ногам Своего Господа. Благодаря этому паломничеству, вся Церковь, "умалившаяся и как бы простершаяся по земле", припадает ко Христу, дабы облобызать ноги Его. Она возвращается к месту своего рождения не так, как если бы шла речь о рождении человеческого, что способно лишь пробудить в ней отдаленное воспоминание; она вспоминает в то же время события, ставшие для нас началом спасения, она взывает к Тому, "Кто смерть поправ смертью и восстановил жизнь Воскресением", Кто не перестает быть "упованием человечества, его единственным полноправным Учителем, Пастырем, Хлебом Жизни, нашим Первосвященником и нашей Жертвой, единственным Посредником между Богом и людьми, Спасителем земли, Царем грядущей вечности".

От этого паломничества без помпы, от этого жеста "молитвы и покаяния", все христиане вправе ожидать плодов, ибо этот жест самым наглядным образом не только приводит всех к истоку, но побуждает встать их в самый центр, в самое сердце их христианской веры.¹

¹ Пресса и телевидение расписали, как известно, мельчайшие детали этого паломничества — и мы не видим в этом никакой беды, хотя в репортажах такого рода красочные детали и интерес, сосредоточенный на самых

На протяжении последних веков мы часто слышали, что нашей Церкви в лице ее представителей адресовали упрек в том, что она довольствовалась лишь собой, что она с готовностью принимала себя за центр, что она смотрела на себя как на первоисточник и конечную цель. Короче, ее упрекали — и слова эти произносились слишком часто — в том, что она ставила себя на место Бога и поклонялась себе самой. Подобный упрек чудовищно преувеличен. Однако несомненно, что некоторые явления могли послужить поводом для него. Так, скажем, уже в самом учении, как оно было выражено, определенным образом скрывается мистическое тождество Христа и Церкви, тогда как скорее следовало бы различать тело и главу, чтобы отметить субординационное отношение одного к другой. В проповеди иной раз слишком часто, слишком настойчиво, слишком подчеркнуто прибегали к выражению "вера в Церковь", к формуле, которая, разумеется, может заключать вполне оправданный смысл, но которой можно и злоупотребить, тогда как традиция побуждает нас к тому, чтобы пользоваться этой формулой только для выражения веры в Бога, следуя раз и навсегда данному примеру Апостольского Символа². Присущий определенной практике, известному декоруму, или некоторой время от времени употребляющейся словесной манере, этот стиль может быть назван "триумфалистским", и один из соборных отцов обличил его во время первой сессии. Да и в последнее время ряд ораторов с самыми лучшими намерениями, выступавших иной раз

незначительных инцидентах, едва ли не заслоняли собой главное. Однако вызывает удивление то, что многие задним числом сочли нужным раскритиковать превращение того, что поначалу явилось лишь жестом смирения, в некий показатель и кричащий спектакль. Этот жест и был тем, чем и должен быть, и верующие могли следить за каждым его шагом, и если могло сложиться впечатление нескромной шумихи, то несправедливо ответственность за неё возлагать на тех, кто непременно навлек бы на себя ещё более яростную критику, если бы захотел умерить рвение информаторов (1967).

² Следует, несомненно, пожалеть о том, что этот доктринальный момент, который долгое время считался одним из самых важных и который входит сегодня в Соборную Конституцию *Dei verbum*, тем не менее почти исчезает из ходового языка Церкви во Франции (1967).

с весьма толковыми вещами, полагали своим долгом заканчивать свои выступления словами о том, что предложения их должны послужить — как если бы не существовало ничего более высокого — "к славе Церкви". Но тот жест, который собирается сделать Павел VI, разом сметает все эти украшения. По своей внутренней логике, поступок его должен исправить все эти погрешности, восстановить все эти упущения. Иоанн XXIII выражал желание, чтобы нынешний Собор приготовил бы пути к будущему Собору единения, начав с обновления Церкви. Павел VI указывает нам на сущность и на исток этого чаемого аджорнаменто*. Он указывает и на то, что должно сделать его решающим. Если, как сказал он в своей речи в курии, аджорнаменто должно стать "совершенствованием всего того, что есть в Церкви, как внутри, так и вовне", то внешнее его осуществление будет недейственным, а лучше сказать, невозможным, если оно не будет вытекать из осуществления внутреннего. Прежде чем проникнуть в учреждения или повлиять на нравы, аджорнаменто должно свершиться внутри, в самом сердце всего, в установке самой веры. В христианстве движение веры стоит надо всем. Это движение веры Павел VI осуществляет в своем паломничестве "молитвы, покаяния и духовного обновления", идя на поклонение Иисусу Христу в те места, где Он родился, жил, умер и воскрес. В этом поклонении Церковь провозглашает, что она есть Церковь Иисуса Христа и не хочет быть ничем иным. Отнюдь не полагая себя центром, она целиком связует себя с Иисусом Христом. Она простирается по земле, лобызая ноги Его.

Среди многих главных реформ, из которых слагается программа аджорнаменто, сегодня много говорят об определенной децентрализации. Не отрицая крайней важности этой проблемы возвращения жизненной силы всему телу Церкви, одна вещь представляется нам бесконечно более значимой: эта "децентрализация", если можно так выразиться, которую Цер-

* Аджорнаменто — термин, выражающий активное и актуальное участие Церкви в насущных проблемах человечества, в т.ч. социальных и пр., на основе внутреннего совершенствования Церкви.

ковь Христова, непрестанно совершает в себе самой под действием Духа Христова, но в которой люди, ее составляющие, участвуют всегда лишь весьма несовершенным образом, эта духовная "децентрализация", обнаруживающая самую глубокую сущность Церкви, — и приход папы на Святую Землю в качестве "смиренного паломника" сделает ее видимой в глазах всех — станет в то же время и призывом для всех. Символическое богатство и плодотворность подобного шага не так легко исчерпать. Все христиане и, в особенности, те из них, кто был склонен упрекать католическую Церковь в той установке, о которой мы говорили, могут сегодня радоваться. Все вместе мы можем питать великое упование. Нет, Церковь не ищет своей славы, но лишь славы своего Господа. В долгом паломничестве, которое ведет от Иерусалима земного к Иерусалиму небесному, она "смиренно" хочет следовать по Его следам, сообразуясь как с Его примером, так и со словом Его. И если она созывает всех людей, то лишь для того, чтобы привести их к Нему, приобщая их к тому единственному спасению, которое исходит от Него.

9 декабря 1963.

ГЛАВА ПЯТАЯ

СВИДЕТЕЛЬСТВО О ХРИСТЕ В ЦЕРКВИ: ГАНС УРС ФОН БАЛЬТАЗАР

Странная вещь: начиная с первого объявления о созыве Собора, сделанного Иоанном XXIII, и до настоящего момента, никто почему-то не подумал об отце Бальтазаре и не пригласил его к участию в его подготовке. Это резонно отметил отец Людвиг Кауфман в недавнем выпуске *Orientierung*'а. Вещь озадачивающая и, я бы сказал, оскорбительная, которую, однако, следует принять со смирением. И, в сущности, несомненно, лучше предоставить его своей работе, продолжению труда огромного размаха и такой глубины, равных которым Церковь не знает в наше время. Ибо пользоваться плодами этого труда долгое время предстоит еще всей Церкви. Ганс Урс фон Бальтазар — не человек комиссий, споров о словах, компромиссных формул, коллективных редакций и всех прочих весьма, разумеется, необходимых вещей. Но соборные тексты, которые отсюда вытекают, — как сегодня, так и в прошедшие века, — становятся ценностью, которая не может раскрыться тотчас же, ибо Соборы, будучи творением Духа, способствуют рождению текстов, которые содержат в себе больше того, что намеревались в них вложить человеческие их создатели. И те, кто впоследствии захочет разрабатывать это новое богатство, вскоре заметят, что для подобного дела не найти лучшего источника, чем творчество Ганса Урс фон Бальтазара. Первое, что мы можем сказать о нем, напрашивается само собой: нет ни одной темы, разработанной Собором, которая не получила бы у него самого глубокого истолкования, причем именно в том смысле, на который Собор впоследствии и указал. Церковь, Откровение, Экуменизм, Священство, Литургия Слова и

Литургия евхаристическая — все это занимает в творчестве Бальтазара важное место. Там можно найти и весьма плодотворные воззрения, касающиеся диалога, знамений времени, вплоть до средств социального общения... Прежде чем Отцы Собора потребовали того, чтобы предложенные схемы постановлений о Церкви и Откровении признали бы доминирующую роль Иисуса Христа, Бальтазар блестящим образом уже признал это. Те голоса, что предостерегали под сводами Святого Петра против забвения Духа Святого, давно могли бы найти у него свой отклик. Дева Мария в тайне Церкви, как первообраз и чаемое завершение Церкви, это одна из излюбленных тем его созерцания. Со всей деликатностью, но и со всей силой любви он умел обличать искушение "властью" и "триумфом", подстерегающее служителей Церкви, и в то же время он призывал всех к необходимости "служением" своим свидетельствовать о Церкви. Духовный диагноз, вынесенный им современной цивилизации, представляется нам одним из самых проницательных. Он, если и не начертал заранее полный план знаменитой XIII схемы, то по крайней мере духовно предвидел ее, показав, каким образом "Дух, призывая весь мир войти в Церковь, призывает Церковь к тому, чтобы отдать себя миру", — предупреждая в то же время, что не следует ожидать ничего хорошего от слишком легких синтезов того и другого. Рядом с ним можно поучиться и тому, чему следует и препятствовать, ибо призыв к аджорнаменто неизбежно приводит зачастую и к неверным уклонам.¹ Если же поискать, следуя все той же линии Собора, доктринальную основу, необходимую для диалога с нехристианскими религиями или с различными формами современного атеизма, то, не страшась обмана, можно обратиться к нему.

Труд, проделанный Бальтазаром, как мы сказали, огромен. Творчество его столь разнообразно, столь сложно, столь мало дидактично в обычном смысле, оно заявляет о себе в столь

¹ Отметим, что ныне он решительно борется с определёнными отступлениями от Собора, которые он считает предательством. Если бы в этой борьбе у него было больше соратников, тон некоторых его страниц мог и не быть несколько резковатым.

различных жанрах, что на первый взгляд трудно привести его к какому-то единству. Но с того времени как мы по-настоящему освоим его, ощущение единства его столь завладеет нами, что окажется невозможным даже изложить его, не меняя его сути. Оно подобно вибрации, заполняющей пространство во всех направлениях и исходящей из единого центра. В тот момент, когда мы отметим исключительную культуру Бальтазара, проявляющуюся совершенно непринужденно, без всякого педантизма, следует указать и на твердость оценочных суждений, которым эта культура подчинена. Наравне с размахом мысли, которая никогда не замыкается на себе самой и не уклоняется в сектанство даже и тогда, когда вынуждена (или считает себя вынужденной) быть строгой и язвительной, читатель не может не ощутить устойчивого равновесия, этой широты и этой строгости, делающих его мысль глубоко католической. Но одновременно читатель вполне может убедиться в том, что мы никогда не имеем дела с чисто теоретической конструкцией. Бальтазара, автора более чем тридцати книг, среди которых есть весьма объемистые, не назовешь ни фанатичным строителем системы, ни производителем книг. Все у него обращено к действию, к решению. Без всякой снисходительности к определенной экономии души, что устраивается и берегает себя, все у него построено так, чтобы непосредственно, без долгих отлагательств подводить к "личной встрече" с Богом.

Вероятно, это один из самых образованных людей своего времени. И если существует в ком-то христианская культура, то именно в нем. Классическая древность, великие европейские литературы, пути метафизики, история религий, многочисленные попытки современного человека найти самого себя — и над всем этим священная наука вместе со святым Фомой, святым Бонавентурой, патристикой (всей целиком) — конечно, уж не говоря о Библии, — нет ничего великого, что не нашло бы отклика в этом великом духе, не пустило бы в нем живительных корней. Писатели и поэты, философы и мистики, древние и современные, христиане всех конфессий — он созы-

вает всех, ибо все эти голоса ему необходимы, потому что из них для вящей славы Господней слагается католическая симфония.

В его сочинения входят также исторические этюды, переводы, сборники избранных произведений, ибо он любит и отходить на задний план перед теми, на чье свидетельство истины о Боге и человеке он ссылается. В 25 лет он опубликовал свою первую работу, "Апокалипсис немецкой души", значительно переработанную с тех пор, которая предстает как комментированная история всей германской мысли. Он проиллюстрировал мышление Ницше. Он комментировал послания апостола Павла к Фессалоникийцам и его Пастырские Послания. Он опубликовал в собственном переводе тексты Отцов Церкви: Иринея, апологетов, Оригена, Григория Нисского, Августина. Многим из них он посвятил особое исследование, которое всякий раз было новым словом в этой области. Среди них: "Присутствие и мышление", о Григории Нисском (написанное непосредственно по-французски) или "Космическая Литургия" (в двух разных изданиях), о Максиме Исповеднике... Он прокомментировал часть *De Genesi ad litteram* Августина, части Суммы теологии (Вопросы о пророчестве). Он перевел среди прочего "Откровения" Мелхильды де Хефты, "Духовные упражнения" Игнатия Лойолы (коего он остается ревностным учеником), "Сокровенные дневники" Мориса Блонделя, но также и существенную часть религиозного "Театра" Кальдерона, и, как известно, "Башмак Сатаны", лирическая пьеса Клоделя, нашла в нем несравненного переводчика. Он посвятил критические этюды Мартину Буберу и Рейнгольду Шнайдеру, Пеги и Бернаносу ("Христианин-Бернанос" — такое название носил один из последних курсов лекций аббата Моншанена, прочитанных летом 1957 года в Кодайканале). Из близкого общения с Карлом Бартом, его соседом по Базелю, вырос увесистый том, недавно переизданный и посвященный очной ставке протестантской реформы и католицизма. Он проанализировал духовный опыт двух наших французских кармелиток Елизаветы Троицы и Терезы из Лизье. Второй том его мундментального труда, *Herrlichkeit*, над которым он работает в

настоящее время, состоит из двенадцати монографий, где Дионисий Ареопагит и Ансельм встречаются с Данте и Хуаном де ла Крусом, а Паскаль и Гаманн с Соловьевым и Гопкинсом... Никогда не отказываясь от свободы мнения, со всеми он чувствует себя привольно, в том числе и с теми, чей гений весьма далек от его собственного, и с которым он всегда умеет поспорить. Он обладает способностью вычлнить оригинальный вклад каждого. Повсюду он восхищается человеческой мудростью, преодолевая ее границы, или вслушивается в человеческую тревогу, которую он умеет проявить в вере. Свет, который исходит из столь древних очагов, позволяет ему разобраться и в сегодняшнем дне, и тяжесть стольких веков, накопившаяся в нем, это сила, с которой он, так сказать, натягивает тетиву со стрелой, попадающей в самую глубокую точку современности.

Внутренний мир, в который он нас вводит, в своем великолепном разнообразии, остается в высшей степени согласованным. Как в толстовской эпопее, здесь царит ощущение незамутненности и приволья, но, как у Достоевского, эта атмосфера повсюду прорезана молниями духовных прозрений. Все располагается прежде всего вокруг высокой и неподвижной идеи истины, которую излагает прекрасная книга, переведенная на французский под заглавием "Феноменология истины". Это основа, на которой развивается затем богословие истории, что обстоятельным образом изложено в двух работах. Наконец, все устремлено к тому, чтобы выделить фундаментальную антропологию на основе наиболее актуальных ситуаций и наиболее живых проблем современного сознания. Вклад позитивных наук иногда оставляется в стороне, хотя научное знание и занимает свое конкретное место. Вклад искусства для Бальтазара представляется более значимым. Он знает, что великое произведение искусства выходит за границы, называемые эстетическими, и должно восприниматься таким, каким было задумано, исходя из целостного образа человека. Он отмечает, с другой стороны, что со времени Ренессанса рациональная рефлексия, видевшая некогда человека в рамках космологии, открыто находит свое завершение в антропологии. Однако в "антропологическую эпоху высшая объектив-

ность может быть достигнута лишь включением человека в нечто высшее" Этим объясняется драматический характер всякого мышления, достойного этого имени, столь обострившийся сегодня и соответствующий драме самого существования.

Расставшись с космосом, который был как бы первым кровом его, и уже не принимая себя за вещь среди других вещей, не имея другого убежища, кроме собственной хрупкости, человек, как считает Бальтазар, коль скоро он хочет преодолеть кризис "одиначества", что вытекает из этой новой для него ситуации, все острее осознает свое предназначение "стать человеком религиозным" Необходимость все более связует его с Богом; библейское учение о человеке, сотворенном по образу Божию, делается для него более внятными. Откровение Иисуса Христа, не уничтожая уже пройденного этапа естественного познания, все более предстает перед ним необходимым ответом на то вопрошание, которое исходит из всего его существа. Иисус, в его временном и историческом существовании как "данной нам наглядно форме существования Бога — Троицы", открывает человеку того незнакомца, коим был для самого себя сам человек. "Черты его проявляются в полной мере, обретают ясность и глубину, ибо он встречает не зеркало, отсылающее ему его собственное отражение, но превосходящий его подлинник".

Здесь совершенно невозможно резюмировать богословскую мысль Бальтазара. Мы коснемся лишь самого существенного. Отличает и наделяет ее особой оригинальностью то, что она не стремится проповедовать учение, которое ей присуще. Она не хочет быть ни древней, ни "современной", она не выступает от имени какой-либо школы и отвергает всякую обособленность, характерную для "специалиста"; она не ставит заранее намеченного акцента ни на одну из сторон в ущерб другим, а скорее, она отказывается проявляться в различных "аспектах", не пренебрегая при этом ни одним из них. Разумеется, его мысль не обходится без определенных навыков, будь то в области критики (и в этом отношении ряд его работ, посвященных Оригену, Евагрию или Максиму, в коих прозрение

следует за самой строгой разработкой темы, может служить здесь примером); будь то в области диалектики (например для диалектики "раскрытия и облечения" различных ступеней откровения, или того, что касается отношений естественного отрицательного богословия с познанием "образа откровения", данного нам во Христе). Но его мысль ни в коей мере не консервируется в умозрительном синтезе и потому опрокидывает барьеры, внутри которых имело обыкновение замыкаться классическое богословие новых времен. Не создавая непосредственно педагогических моделей, она в том виде, в каком она есть, могла бы стать предметом плодотворных медитаций в тех перспективах, которые Собор раскрыл перед христианской мыслью.

Одним словом, скажем, не задерживаясь на этом, что это богословие построено по образцу простых наших Кредо как богословие тринитарное. Но Троица ни в чем не раздробляет божественного Единства, и открывает нам Она лишь благодаря делу спасения, являя совершенное единство в Себе самой. Богословие Бальтазара стремится постигнуть это единство во всем. "Нешвенный хитон" и "удар копья" служат ему символами для понимания: "Всякому раздроблению тайны на аспекты (*epinoiai*), делающие ее доступными для мысли, сопротивляется в конечном итоге ни к чему не сводимая тайна *persona ineffabilis*". Из этой личности вместе с водой и кровью в смерть истекает вся Церковь, которая вместе со всеми ее истинами, обрядами, догматами есть лишь эманация сердца, пронзенного насмерть, что Ориген, может быть, понял лучше всех." Ибо "удар копья на Голгофе — это в каком-то смысле таинство удара копья духовного, что ранило Слово и послало Его в мир. Ибо Слово Божие, пролившееся в мир, вышло из этой единственной раны"

Дух Святой непрестанно вводит христианина в самую сердцевину этой тайны. Его роль в том, чтобы "ежедневно обновлять память Церкви и по-новому наполнять ее" всей истиной. Именно Он претворяет все в Церкви и в каждом из ее

• личность невыразимая.

членов, "как претворил Он некогда Воплощение Слова во чреве Девы" Бальтазар нередко указывает на неразрывность "мариологического опыта" и "материнского опыта Церкви" Он любит говорить о "мариологическом измерении" Церкви или о "Церкви мариологической", и в этом простом выражении мы можем услышать конденсацию всего его учения, которое может быть названо учением о Церкви или о Святой Деве, или о Духе, или о Христе, или о христианской жизни.

Отказ от всякой частичной "современности" с его стороны не означает бегства от актуальных проблем и от налагаемой ими ответственности. Богослов должен передать истину, которая исходит не от него, он должен позаботиться о том, чтобы не изменить ее, но эта передача истины, это попечение о диалоге с тем, кому она предназначена, требует ничуть не меньшей вовлеченности.

"Все это со всей ясностью открывается уже в том, как передает посланное ему благовестие апостол Павел. Кто хочет без риска включиться в цепь Предания и передавать богатства богословия приблизительно так же, как рабочие передают куски песчаника из рук в руки, надеясь таким образом понести наименьший ущерб, тот станет жертвой глубокого самообмана. Просто потому, что мысли — не камни, и к тому же, начиная с пасхального утра, началась борьба между камнем и духом."

Это столь чисто традиционное богословие нельзя упрекнуть ни в отсутствии актуальности, ни в отваге. Бальтазар умеет напомнить сегодняшнему богослову о громадности задачи, которая требует его решения, даже если он и останется в самом центре доктринальной проблематики:

"Учение о Троице, о Богочеловеке, об Искуплении, о Кресте и Воскресении, о Промысле и эсхатологии буквально распирает от вопросов, которых никто не касается и каждый с уважением обходит. Прежде всего это свидетельствует о непонимании. Мышление предшествующих поколений, даже и тогда, когда оно завершалось соборными решениями, никогда не было ложем отдыха для мышления последующих поколений. Определения — не столько цель, сколько начало... Несомненно, ничто из того, что было завоевано с такими усилиями, не

будет утрачено Церковью. Но ничто не освобождает богослова от настоятельного возвращения к этой работе. То, что только убрано в хранилище и только передается без нового личного участия (которое начинается *ab ovo*, от истока, открывшего себя самого), как манна портится. И чем дольше будет перерыв в живом Предании, вызванный его простой механической передачей, тем труднее будет возвращение к этой задаче."

Смелость подобной программы, как мы видели, не выводит нас на ненадежные пути, но всегда возвращает нас к живому центру тайны. Бальтазар хочет сохранить полноту, его отвага — это не отвага новатора, она вытекает из веры, столько же бесстрашной, сколь и глубоко укорененной. Он сам принадлежит к тем людям, чья жизнь, как он сам говорил, была отдана служению "во славу бого-словия, ибо оно как огонь пожирающий между двух ночей, двух бездн: молитвы и послушания". Никто тверже его не устаивает перед волнами отрицания и непонимания, исходящими от века сего, никто меньше его не запуган ходячими мнениями, никто меньше не подвержен искушению разбавить доктринальную крепость или подсластить строгость евангельских требований. У него нельзя обнаружить ни малейших следов этого отталкивающего комплекса неполноценности, который подобно раку разъедает сегодня христианское сознание определенных кругов. Церковь, писал он, вслед за святым Иеронимом и Ньюманом, "как жезл Ааронов пожирает змей чародеевых"; но в то же время, благодаря ей, говорит он, прибегая к образу, заимствованному у Клоделя, но который можно назвать и вполне тейяровским, "своды христианского храма поднимаются над языческим лесом" Так поступает и он вслед за нею. С твердой и ровной уверенностью он по мере сил раскрывает перед всеми все богатство христианства. Он умеет сказать свое "нет" не в адрес критики или психологии, или техники, или мистики, но в адрес их исключительных или разросшихся притязаний, и его никогда нельзя упрекнуть в том, что он осуждает то, чего не знает. Он знает цену "наук о человеке", он высоко ставит их достижения, но он отказывается склониться перед их тоталитарным диктатом. Его частые экскурсии в истолкование Свя-

щенного Писания, его размышления по поводу необходимости духовного понимания и, в особенности, слепоты определенного историко-критического метода, касающегося значения истории Израиля и личности Иисуса, заслуживают того, чтобы стать известными большей аудитории. "Дух святой, — утверждает он, — это реальность, которую филологи и философы, толкующие о сравнительных религиях, просто игнорируют или, по крайней мере, "заключают в скобки"; он отбрасывает эти скобки или, вернее, показывает нам, как Дух Святой Сам отбрасывает их.

Некоторые из его суждений — довольно редкие, по правде говоря, могут показаться и суровыми, но они всегда продиктованы желанием не дать опорочить самое существенное. Он всегда слишком высоко стоит над мелкими дрызгами, слишком мало уступчив влиянию мод и преходящих увлечений, в особенности же таких, которые рождены полунаукой или верой слишком легковесной, чтобы часто не оказываться в одиночестве. Но в конце концов его позиция всегда остается позитивной. Его "суровость" подобна той, которая, по его наблюдению, была свойственна и Иисусу, открывателю любви. Но в согласии с его собственной линией поведения он предостерегает нас и против искушения изоляционизмом. Он вовсе не хочет, чтобы "из энтузиазма к славному прошлому Церкви" или по какой-либо иной причине христианин "оставил человека сегодняшнего или завтрашнего дня". Как раз напротив, у тех, кто представляют собой Иисуса Христа, будь они члены иерархии или простые миряне, должны всегда быть открыты глаза на всю совокупность человеческого мира, дабы не дать увлечь себя каким-либо партикуляризмом или какой-то оппозицией к нему."

"Мы живем во времена духовной сухости" Нарушено жизненное равновесие между действием и созерцанием в пользу первого, но также и ко вреду его. Бальтазар хотел бы восстановить это равновесие. Все его творчество пронизанно созерцанием, и более чем что-либо иное, созерцание придает ему всю его глубину и сочность.

Он вновь вводит в богословие категорию прекрасного. Но

не обманывается ею: он не предаёт содержание веры ходовым понятиям светской эстетики. Он начал с того, что возвратил красоте её трансцендентальное достоинство — той красоте, что "требует по крайней мере столько же мужества и решимости, сколько истины и добра, ибо нельзя отделять красоту от её сестер, не навлекая на себя тайной их мести" Он не согласен с богословами, которые приложили руку к этому разделению, изгнав эстетику из области богословия. Но его "богословская эстетика" не есть "эстетическое богословие"; она ничего не имеет общего с каким бы то ни было эстетизмом. Более того, в этой тайне прекрасного, которую люди, не осмеливающиеся верить в нее, обратили в простую видимость, он усматривает, как и в описании библейской Премудрости, союз "неуловимого сияния" и "законченной формы", которые вызывают и обуславливают в верующем единство веры и видения.

Прекрасное — это одновременно "образ" и "сила". Таковым оно является по преимуществу в Богочеловеке, этой совершенной "форме откровения" Вера созерцает эту форму, и созерцание это есть молитва. Бальтазар отмечает, что область, откуда вышли самые великие творения, всегда была "областью молитвы и созерцания" Закон этот аналогичным образом доказывает всю истинность даже и в языческом мире. "Пустые умы, не ведающие молитвы, в коих сегодня видят светочей культуры, увядают через несколько лет и заменяются другими. Те, кто молятся, разрываются чернью, не знакомой с молитвой, как Орфей разрывается менадами, но и тогда их песни продолжают звучать вокруг. Если же затем их заставляют умолкнуть, то они остаются сокрытыми в потайном месте, где люди молитвы всегда могут найти их вновь."

Иисус, "неделимый Богочеловек" — одновременно образец и объект христианского созерцания. Об этом говорит нам *Herrlichkeit*^{*}, огромный и еще не законченный труд, первый том которого был переведен на французский под наименованием

* Восьмитомный труд *Herrlichkeit* (Слава), посвященный богословской эстетике и законченный Бальтазаром в семидесятых годах, стал первой частью огромного триптиха под общим наименованием: *Theodrammatik* (прим.перев.).

"Слава и Крест" . На это указывает нам другая книга — "Сердце мира", где сердце Иисусово открывается нам в своего рода лирическом озарении. Еще лучше это можно видеть в книге "Созерцательная молитва", представляющей собой школу молитвы и одновременно самый глубокий опыт выражения тайны христианства.

Мы приведем из нее только одну страницу, что наводит на размышление о глубочайшей важности созерцания в жизни апостола: "Все, чем мы можем, братья, засвидетельствовать божественную реальность перед другими людьми, вырастает из созерцания: созерцания Иисуса Христа, созерцания Церкви, нашего собственного. Нельзя постоянно и действенно проповедовать созерцание Иисуса Христа и Церкви, если ты не причастен ему сам. Как тот, кто никогда не ведал любви, не может убедительно говорить о ней, так и о самой малой проблеме духовного мира не может даже рассуждать тот, кто никогда не встретился с этим миром. Так и христианин не может быть апостолом, если он не возвещает, как «утес» Петр, то, что он видел и слышал: «Ибо мы возвестили вам силу и пришествие Господа нашего Иисуса Христа, не хитросплетенным басням последуя, но быв очевидцами Его величия. Ибо он принял от Бога Отца честь и славу, принеся к Нему такой глас: "Сей есть Сын Мой возлюбленный, в Котором Мое благоволение". И этот глас мы слышали, будучи с ним на святой горе.»"

И Бальтазар не без меланхолической ноты продолжает:

"Но кто говорит сегодня о Фаворе в программах католического действия? Кто говорит еще о видении, слышании, касании того, что никоим образом нельзя проповедовать, чего и при самых ревностных усилиях нельзя донести до мира, если мы сначала не узнаем и не испытаем этого на собственном опыте? Кто говорит о несказанном покое вечности, простирающемся над всеми нашими битвами, но и в то же время о слабости и о несказанном бессилии распятой Любви, в которой «уничтожение», доходящее до того, что становится «грехом» и «проклятьем», порождает всю силу и все спасение для Церкви и человечества? Тот, кто не прикасался к этой тайне в созерцании, не может и говорить о ней, ни действовать, исходя из нее, не

ощутив какой-то неловкости и укоров совести, разве что душа наша, целиком покорная мирской суете, в наивности своей сама не ощутит этих укоров."

Мы сказали: христианское созерцание. И здесь также позиция Бальтазара остается предельно ясной: "Все иные неизмеримые глубины, куда погружается человеческое созерцание, когда явным или неявным образом они не являются глубинами жизни тринитарной, богочеловеческой и церковной, либо суть не глубины вовсе, либо глубины демонические" Существует особая духовная гордыня, как одно из отталкивающих извращений духовной жизни, и немало состояний, называемых "мистическими", суть лишь "искусственный рай", и что касается "возвышенных душ", что ищут путь в стороне или поверх человеческой природы Спасителя, то "они в своих экстазах не находят ничего иного, кроме бесплодной ностальгии, маскирующей их фантомы" Даже оставаясь в рамках самого христианства, иной раз полезно напомнить, что "в Евангелии и Церкви нет ничего дионисийского, что они поражают трезвостью и предоставляют сектам тешить себя возбуждением."

В остальном же, во всех этих разнообразных проявлениях сдержанности нет ничего, что было бы направлено к "гашению Духа". Но следует принимать Дух таким, каким Он дает Себя нам, в том присущем ему напряженном равновесии, возникающем между собранностью и воодушевлением: "Святые умели делать это, когда, сосредотачиваясь всецело на образе Иисуса, даруемого Духом, душа их воспламенялась воодушевлением, но в этом внутреннем огне вырисовывался со всей четкостью и передавался другим именно тот образ, которым они были пленены. Не сухие учебники, даже если они полны несомненных истин, могут донести до мира истину Евангелия, но святые, пронизанные Святым Духом Христовым." И для самого невидного, самого никудышнего из христиан начало созерцания, заложенное Духом Святым в глубину всякого акта веры, всегда раскрывается лишь в простоте изреченного "да" — в знак принятия и открытости — по образу того "да", что было произнесено Марией в ответ Слову.

О чем бы ни говорил Бальтазар, всегда можно сказать, что он прошел школу Отцов Церкви, пусть даже он и не упоминает ни об одном из них. Он весь пропитан ими. Со многими из них он достиг не только близкого знакомства, но своего рода внутреннего родства. Но он — отнюдь не только их покорный ученик, он видит и слабости каждого, видит границы, неизбежно налагаемые временем; в котором они жили. С присущей ему свободой он критикует даже и тех, кем более всего восхищается и к коим его привязывают узы настоящей любви. Он вживается в их видение. Им прежде всего он обязан тем глубоким пониманием позиции христианина перед лицом Слова Божия. От них восприняла его мысль этот трепет удивления и восхищения перед "тайной бракосочетания" и "чудесным обменом противоположностями", в коих совершается Воплощение Слова. Им обязан он умением соединить самую широкую универсальность с самой строгой ортодоксией, ибо "как будто бесконечное богатство Божие собирается, дабы сосредоточиться в одной точке, человеческой природе Иисуса Христа.., однако это единство оказывается универсальным и всеохватывающим." Отцам обязан он также этим ритмом размышления, соединяющим уверенность в воспринятой истине с порывом к безграничному поиску. И в произвольном подражании им "свет вспыхивает в кристалле его мысли и становится мистической жизнью". Они передали ему накал своей любви к Церкви Христовой; для них, как и для него, "Церковь есть очерченный и непреодолимый горизонт искупления Христова, как Христос для нас очерчивает видения Бога," и вот почему, коль скоро он считает бесполезным настаивать на стольких человеческих пороках, что "бросаются в глаза, стоит лишь приоткрыть их, для него жизненно важно не оставить сокрытыми изумительные тайны этой Церкви, кои почти никто не ведает и почти никто не хочет знать." Созерцание "Церкви Отцов", как говорил Ньюман, утвердило его столь же далеко от "ложной терпимости", как и от "конфессиональной узости", так что его творчество, для того, кто хочет его осмыслить, по своему охвату глубоко экуменично. Это было признано одним из самых выдающихся апостолов экуменизма Патриархом Афинагором, пославшим недавно Бальта-

зату через своего представителя золотой крест с Афонской горы. Следует порадоваться и тому, что вслед за факультетом протестантского богословия в Эдинбурге факультет католического богословия Мюнстера присудил ему степень доктора *honoris causa* своих Университетов.

Бальтазару, чуждому всякого архаизма, присуще сознание повседневной близости к Отцам Церкви; вслед за ними он стремится, чтобы все богатства культуры его времени принесли бы плоды во Христе. Но и за ними вслед он не забывает при этом, что от всех "египетских мумий" не было бы никакой пользы, что они были бы только мертвым прахом, если бы не обрели новой жизни в христианском сердце. Ибо "правотой обладает не величайшая наука, не глубочайшая мудрость, не величайшее послушание, глубочайшее смирение", не возвышенность мыслей, но деятельная простота любви.

Деятельная простота — без этих двух слов мы не можем обойтись, не рискуя совершенно извратить тот конечный предел, к которому ведет нас этот богослов: ибо он притязает называться богословом лишь в той мере, в какой хочет быть апостолом. Для него, как писал Альберт Беген, задача богословия состоит в том, "чтобы в самой невзрачной и повседневной практике раскрывать откровенное Слово во всей полноте его смысла".

Мы можем говорить здесь лишь о созданных его трудах. Но следует еще раз отметить, как это мы уже сделали, что его творчество не вращается вокруг самого себя. "Павловская страстность," им движущая, достаточно дает нам о себе знать. Нет дела более близкого сердцу отца Бальтазара, чем всякого, кого он может затронуть своим словом, избавить от фантазий, от иллюзий, касающихся какой-либо "ложной вечности", чтобы погрузить его затем в тот "истинный поток времени", в коем совершается уподобление Христу. Оно начинается с того, что уже *hic et nunc*^{*} мы отдаем себя во власть Его Евангелия. Об этом говорит одна небольших из его книг с киркегоровским названием: "Кто христианин?" Для завершения его портрета

* здесь и теперь.

укажем, что с влиянием Отцов соединяется в нем влияние святого Игнатия Лойолы. В "Духовных упражнениях", открытых для него во всей их силе его учителем Эрихом Пшеварой, он черпает постоянную готовность ко всецелому последованию Христу, и, чтобы сохранить верность тому, что было им получено, он непрестанно передает это другим. Достаточно прочитать его брошюру, лет пятнадцать назад переведенную на французский под заглавием "Миряне и полнота апостолатата" (дополнив ее большой главой, написанной им для коллективного труда *Das Wagnis der Nachfolge: Zur Theologie des Rätestandes*). Можно пренебречь, если угодно, теми конкретными формами, которые предлагаются там в целях создания светского Института, это вещи случайные, что зависят от времени, пространства и личных симпатий. Но в час, когда, казалось бы, из самых недр Церкви раздается столько назойливых голосов, которые зачастую хочется спросить, осталось ли у них за душой что-то действительно христианское, когда, как пенящийся след за кормой того большого корабля, который называется вселенским Собором, и там и здесь возникает какое-то беспокойное возбуждение, в этот час даже и те, кто не имеет вкуса следовать за автором в глубины его больших творений, будут укреплены столь объективным и столь точным напоминанием его о законе евангельском. Они узнают, каково подлинное достоинство мирянина во Христе. Они лучше поймут, почему Собор пожелал внести две главы в Догматическую Конституцию о Церкви, как бы содействуя определению ее сущности: о призыве ко всеобщей святости и о социально организованной религиозной жизни. Ибо подобно тому, как Ветхий Завет нес в себе не только педагогическую миссию подготовить первое пришествие Христово, но также раскрыть Его образ во всех его измерениях, то в еще большей степени Церковь не ограничивает себя тем, что готовит людей ко второму пришествию Христову, но возвещает о том, что образ Его должен быть запечатлен на всем творении, что от нее начинается путь, простирающийся к новому небу и новой земле; "она не только пребывает в странствии к этому чаемому событию, но в качестве «мистической парусии» она уже есть его

начало." И если найдутся такие, кто решил взять на себя преемственность быть истинными подражателями Христу, пусть в минуту упадка, что всегда подстерегает их, укрепят их слова о том, что "христианскую страстность не стоит беречь"

Деятельная простота — простота *любви*. Это последнее слово Бальтазар не произносит запросто. Он ощущает весь его вес. Еще не начав перечислять условия, которые налагает на христианина ее осуществление, он видит ее человеческую неосуществимость. Как человек полюбит человека? Кажется, что он может лишь задохнуться при соприкосновении с ним:

"Если в другом нельзя увидеть ничего иного, кроме того, что каждый видит в глубине самого себя — существо с внутренними границами, присущими его природе, тоскующее внутри самого себя, внезапно сталкивающееся с ними: смертью, болезнью, безумием, ударами судьбы, существо, коему никакая тоска не может подарить крылья для удивительных свершений, то почему "я" должно утратить себя ради "ты", в коем на самом глубоком уровне оно не может признать никого другого, кроме самого же себя? Нет, конечно же! если в том, кто подобен мне, я встречаю не Бога, никакой ветерок не доносит до меня дуновения вечности; если я не могу любить моего ближнего любовью, проистекающей из источника иного, куда более высокого, чем моя собственная ограниченная способность любить, если при встрече "я" и "ты" то, что носит имя любви, не исходит от Бога и не возвращается к Богу, то не стоит и идти на риск такой любви. Она не избавит человека ни от его темницы, ни от его одиночества. Животные могут любить друг друга, ничего не зная о Боге, ибо они не обладают познанием самих себя. Но существа, чья природа позволяет такое осознание и требует его, существа, научившиеся пользоваться им столь глубоко, что благодаря сознанию не только индивид, но и человечество сумело себя увидеть, такие существа не могут любить друг друга без Бога."

Но пришел Иисус и, возвестив Свою заповедь, послал Духа Своего. "Отцы Церкви и богословы Средних веков потратили немало усилий, чтобы понять, почему Он пришел так поздно. Мы задаемся противоположным вопросом, почему Он не пришел только сегодня, когда существование на этой планете

стало без Него невыносимо. Как бы то ни было, зерно, которое Он посеял, проросло из земли и стало видимым" Пробыл час истории, когда сделалось очевидным, что человека можно любить только в Боге, и что Бога можно любить только в "таинстве братства" Час, когда надлежит признать, что "всякая христианская любовь означает ломку всяческих загородок, бегство вовне, к тому, кто не любит, к потерянному брату, ко врагу." Церковь — Супруга Христова и может быть признанной таковой лишь в том преодолении себя, которое есть любовь. *Glaubhaft ist nur Liebe*. Христианская любовь, в том что есть в ней наиболее сокровенного и наиболее требовательного, превосходит "христианство", но такое усилие преодоления есть само христианство.

И о самом Боге говорит он:

"...Если бы истина была высшей реальностью в Боге, мы могли бы с широко открытыми глазами вглядываться в бездны, ослепленные, может быть, потоками света, но не остановленные ничем в стремлении нашем к истине. Но любовь — реальность высочайшая, и серафимы закрывают перед ней крыльями лица, ибо тайна вечной любви в своей сокровенной сущности такова, что восславить ночь ее в избытке света можно лишь в молитвенном созерцании."

Из этого необычайного творческого богатства, которое предстает перед нашим взором, мы едва коснулись лишь нескольких тем. Мы лишь едва указали на некоторые из основных его черт. Теперь следует попытаться разгадать секрет этой мысли, столь явно отмеченной печатью определенной личности, личности, основа которой заключается прежде всего в любви, неустанно ищущей объективной разгадки тайны. Плодом этого станет для нас возросшее сознание единственной в своем роде самобытности нашей веры, и в силу этого и всякого усилия разума, который хочет остаться ей верным. Но поскольку мы можем углубиться лишь в незначительную часть этого труда, мы вправе лишь указать дороги, которые ведут к центру его.

Бальтазар прививает нам определенный взгляд на образ

Иисуса, требующий достаточно строгого истолкования халкидонской христологической формулы. "Плотность природы человеческой" во Христе ни в чем не меняется из-за единства ее с природой Божией — ни после Воскресения, ни в первом земном существовании — единство личности нисколько не умаляется в своем совершенстве оттого, что человек Иисус — это поистине образ, выражающий Бога. "Ни на одно мгновение слава Божия не покидает Агнца, как свет Пресвятой Троицы не отделяется от света Воплощенного Слова" И потому для христианина отрицательное богословие, даже доведенное до крайних своих пределов, никогда не отделяется от своей основы, богословия положительного, проливающего свет свой на этот образ. Несомненно для него, как и для всех, Божество непостижимо. *Si comprehenderis, non est Deus*^{*}. Отличие Творца от Его творения всегда будет преобладать над сходством. Однако ситуация христианина не менее отлична от ситуации философа или всякого иного религиозного человека. Он знает, что сам Бог имеет образ. То, что открывается ему во Христе Иисусе, "никоим образом не обнаруживает себя как проявление простого Единого, но как троичный Бог, делающий Себя зримым и осязаемым в опыте; форма откровения — это не просто бесформенное бесконечное, заключенное в некие границы, она несет в себе образ предельно определенный." В Иисусе верующий видит Бога. И потому для него "то, что в Боге непостижимо, не вытекает просто из отсутствия знания; здесь кроется позитивное божественное определение познания веры: покоряющая и ошеломляющая непостижимость того, что Бог так возлюбил нас, что отдал Сына Своего Единородного, и что Бог полноты уничтожил Себя не только в Своем творении, но и в земном существовании, определенном грехом, обреченном смерти, удаленном от Бога. Таков мрак, что обнаруживает себя, раскрывая непостижимость Бога, становящегося постижимым в том акте, который Его постигает" Так в христианстве не может более произойти то, что не может не произойти во всех иных религиях, "где

* Если ты его постигаешь, то это не Бог.

конечное в конечном счете поглощается бесконечным; нетождественное заглушается тождественным"; религия поглощается мистикой. Совершившееся "однажды и навсегда" уничтожение Бога в Воплощении никогда не может обветшать. Перед глазами христианина в этом напряженном равновесии "между величием Бога свободного и уничижением Бога любящего", которое несет в себе образ Христа, открывается "сердце Божества".

Вся тринитарная доктрина, все богословие откровения сопряжены с этим центральным видением; они проясняются им, и необходимы для того, чтобы прояснить и его. И, как обычно, некая интуитивная сила, узнав это видение как целое, говорит ему свое "да", оно, видение, пробуждает дух в той мере, в какой насыщает его, и, в конечном счете, как и при всякой плодотворной работе мысли, несет в себе больше вопрошаний, чем ответов... Однако в соответствии с нашим замыслом нам следовало бы закончить другим коротким экскурсом, на этот раз не к центру доктрины, но — не выходя за пределы известных всем текстов — к сердцу той духовной жизни, из которой это учение вырастает.

Ее можно определить одним словом: духовный опыт Великой Субботы.

"...Ницше был прав, когда сказал однажды: Бог умер, Слово умолкло в мире, тело похоронено и запечатано во гробе, и душа нисходит в бездонную бездну шеола". Это сошествие Иисуса в царство смерти "стало одним из Его уничижений, даже если (как святой Хуан де ла Крус предполагает в отношении Креста) это высшее уничижение пронизано насквозь молниями Пасхальной ночи. Этот путь через гадес не несет ли в себе искупления самого гадеса?" В каком-то смысле Он продлевают вопль, раздавшийся с Креста: "Почему Ты Меня оставил?". "Никто не мог возопить из бездны более глубокой, нежели Тот, сама жизнь Кого непрестанно порождается Отцом." Но есть и подражание Христу. Есть и причастие не только Святым Тайнам, но также тайне созерцания. Есть опыт богоставленности на Кресте и сошествия в ад, опыт *roepa damni**. Есть тягостное чувство "величайшего отличия" Бога в

* кара проклятия.

сходство, переход через смерть в мрак, проходящий через "темную дверь"... Сообразно миссии, им воспринятой, тот, кто молится, ощущает, что "Бог умер за него". Это дар благодати Божией, но его получают в неведении. Вера, которой мы жили, как и любовь, как и упование, восходят от души в недоступную обитель, к Богу. И лишь "в наготе, бедности и унижении" душа взывает к Нему.

Те, кто испытывал подобные состояния, в своем смирении зачастую не видели в них ничего, кроме субъективного очищения. Исходя из своего учения, что отказывается разделять харизмы и дары Духа Святого, миссию Церкви и индивидуальную мистику, Бальтазар в сущности усматривает здесь "Страстную Субботу созерцания", которая приводит Супругу в некоторых избранных ее членах к более тесному участию в Искуплении, совершенном Супругом. Мы дожили до века, когда человеческое сознание, углубленное и раздвинувшее свои границы благодаря христианству, все больше склоняется к подобному истолкованию. Опыт мрака Страстной Субботы — это цена, заплаченная за новую весну упования, весну, что была "канонизирована в саду в Лизье":

"...Не есть ли это начало нового творения? Обаяние Страстной Субботы... Глубокая пещера, куда утекает река жизни!"

Если на стольких прочитанных страницах тема эта возникает вновь и вновь, и проглядывает скорбь, одиночество, мрак, вызывающие в памяти образ той, что прикасалась к "сердцу мира", то мы начинаем понимать, что творчество, несущее столь полную радость, должно было начинаться в этой скорби.

ГЛАВА ШЕСТАЯ ОТЦЫ ЦЕРКВИ О РЕЛИГИЯХ ЧЕЛОВЕЧЕСКИХ

I

Первые Отцы Церкви были обычно весьма суровы в отношении языческих культов своего времени. Они следовали здесь примеру апостола Павла, считавшего, что язычники могут быть угодны Богу скорее вопреки своим религиям. Даже тогда, когда в их культах они узнавали какие-то черты, почерпнутые из Библии, они склонны были видеть за ними "Обезьяну Бога", что извращает истину и обращает ее в ложь. Мы не будем детально останавливаться здесь на их оценках, ибо они всегда носили конкретный и частный характер, затрагивая лишь то, чему их научила история или непосредственное наблюдение. В том виде, в каком они были впервые высказаны, суждения их не могут быть применимы ко всякой религии. Ибо совершенно ясно, что Отцы не могли говорить о религиозных системах, им неизвестных.

Они проявляли большую благосклонность не то, чтобы ко всем философским учениям древности, но, по крайней мере, к некоторым из них, и прежде всего к "платонизму". Многие среди них считали их пронизанными светом Слова, просвещающим всякого человека. Так, святой Иустин развивал на этот счет учение о "Logos spermatikos" (выражение это можно считать евангельским, философским и стоическим одновременно). Согласно Иустину, человечество до христианского Откровения восприняло семена Логоса и потому могло быть причастно какой-то частице истины, что с такою полнотою только что раскрылась во Христе: "И все, что когда-либо сказано и открыто было хорошего философами и законодате-

• семенной Логос.

лями, все это ими сделано соответственно мере нахождения ими и созерцания Слова... Так учение Платона не чуждо учению Христа, как и учения других поэтов, стоиков, писателей. Но каждый из них мог выразить только частицу истины" ("Вторая Апология"). Так еще Климент Александрийский писал в первой из своих "Стромат": "Все, что было сказано хорошего в школах, чему учит нас справедливость, сопровождаемая благочестивой наукой, и есть то собранное стройное целое, которое я называю философией"; и: "Философия — это в каком-то смысле дело божественного провидения." Иустин и Климент доходят даже до установления параллели между греками и иудеями, т. е. между мыслью языческой и Ветхим Заветом: "Господь,— говорит Климент,— благоденствия Свои распределил согласно способностям каждого, греков и варваров; одним Он дал Закон, другим — Философию" ("Строматы"). Не одна из существенных истин, что согласуются с христианской верой или могут служить подготовкой для нее, возникла в человеческом сознании под действием просвещающей силы Слова, что должно было воплотиться. В шестнадцатой подглавке *Lumen gentium*, как и в третьей и одиннадцатой подглавках декрета *Ad gentes*, Второй Ватиканский Собор вернулся к святоотеческому учению о том, что, начиная с Евсевия Кесарийского, известно под именем "подготовления Евангелия"

Ориген, хотя он и не впадает в полемические крайности, подобно Ермию или Татиану, что были скорее исключениями, обнаруживает большую суровость. Особенно чувствителен он к тому, что у язычников "всякая мудрость смешана с мусором", и к тому, что философы, чьи "софизмы" он с готовностью обличает, бывают нередко повинны в идолопоклонстве, поклоняясь творениям своего духа, как другие поклоняются изделиям собственных рук. В не меньшей степени лучшие из их учений он наделяет пропедевтической ролью при созидании христианской мудрости. Еще в большей степени ищет в греческой философии провозвестницу христианской религии блаженный Августин. Как и многие другие, он склонен был считать, что Платон знал "Моисея". Тем не менее, следует иметь в виду двойное противопоставление. С одной стороны, если христианское благовестие ставится Августином, как и

Климентом, "на первый план на фоне универсальной религии" и предстает, таким образом, как "завершение", оно, в то же время, несет в себе и "призыв к обращению, ибо все частичные *logoi* притязают на абсолютность и тем самым проявляют греховное сопротивление истинному Логосу" (Ганс Урс фон Бальтазар). С другой стороны, Августин не раз проявляет сдержанность в отношении тех, кого он называет платониками, подразумевая здесь Плотина и его учеников. Создание подобных учений, объясняет он, само по себе есть благо, однако нередко оно подсекает порыв души, предоставляя пожинать плоды гордости. Неважно в данном случае, что Августин толкует "платоников", глядя на них сквозь призму собственной веры. Они вполне могли признать, утверждает он, что существовало Слово Божие, которое есть Истина; каким-то образом они даже воспринимали, "хотя и издали и нечетко", цель человеческой жизни, которая есть не что иное как боговидение; но пути к Нему они не открыли, ибо не знали и не захотели узнать, что Слово стало плотью, Иисусом, Богом в унижении плоти. Ибо "философия истинная по-царски" никогда не могла бы возникнуть, "если бы всевышний Господь по милосердию Своему к Своему народу не склонил и не унижил до тела человеческого божественный Разум". "Одно дело, издали созерцать свою родину, другое — искать тот единственный путь, что только и может привести к ней, и по нему следовать". Августин не перестает повторять:

...Сама Истина, Сын Божий, сделавшись человеком, не умилившись божественного Своего достоинства, учредил эту веру, дабы открыть человеку путь, коим Богочеловек приводит к Богу человека. Вот Посредник между Богом и людьми, человек Христос Иисус... Если проложен путь между тем, кто ищет, и целью, к которой стремятся, то есть и надежда достичь ее; если же недостает пути, зачем тогда ведать нам цель? (*Contra Academicos*)

Запомним, однако, эту мысль Отцов Церкви, эту всеобщую истину, выраженную уже святым Иринеем: "Логос Божий никогда не исчезал из рода человеческого", или святым Ила-

рием: "Лучи Слова готовы ворваться туда, где для них открываются окна души" Лапидарную формулу этой мысли мы равным образом находим и у Тертуллиана в том часто цитирувавшемся выражении, смыслом которого иной раз и злоупотребляли. В своей "Апологии" Тертуллиан говорит о "душе по природе своей христианке" (*anima naturaliter christiana*). Он подразумевает здесь, если судить по его собственному объяснению в его кратком "Свидетельстве души", что душа человеческая, когда она не мудрствует лукаво, стихийным свидетельством подтверждает правоту основополагающих истин, исповедуемых христианами; истины эти относятся к тем, которые сегодня мы называем "естественным богословием"; замутняемые или извращаемые языческими религиями или философскими теориями, эти истины утверждаются естественным движением души. Тем не менее, считает Тертуллиан, человек не рождается, но становится христианином. Те, кто решат, что по его утверждению христианство или какой-то эквивалент его распространены повсюду, поймут его неправильно.

Из взглядов Отцов, взятых в самой общей форме, напрашивается вывод, что в спонтанном движении человеческого духа или в созданных им учениях, можно различить готовность к восприятию Евангелия, ибо человек был создан для спасения, и Евангелие служит для него откровением и даром. Тому, что создано Богом, присуща некая последовательность. Отцы Церкви (а вслед за ними и великие богословы Средневековья) обладали в этом отношении взглядом более единым, более органичным, которого иной раз не хватало последующему богословию. Бог сотворил людей для божественной цели: стало быть, должно существовать нечто в человеке, что как-то объясняет ее. Вслед за Иринеем, Оригеном и другими, эту мысль можно выразить словами о том, что Бог сотворил человека по образу Своему ради подобия с Ним. В глубине человеческой природы и, следовательно, во всяком человеке запечатлен образ Божий, т. е. нечто, что составляет в нем — но еще без Него — как бы тайный призыв к Объекту откровения, полного и нездешнего, принесенного Иисусом Христом.

Это учение чрезвычайно важно. Оно представляет собой определенную аналогию с другим святоотеческим учением,

имеющим иную область приложения, и о котором мы можем упомянуть лишь мимоходом: учением, относящимся к двойной сопряженности человека с воплощенным Словом. Не облекаясь в систематизированную форму, оно тем не менее присутствует во многих сочинениях Отцов. Благодаря своему воплощению, Слово восприняло всю человеческую природу: "*naturam in universae carnis adsumpsit*", как говорит святой Иларий по разным поводам, следуя здесь за Оригеном, прибегшим к еще более широкой формуле: "*Christus, cujus omne hominum genus, imo fortasse totius creaturae universitas corpus est*"[•]. Отсюда непосредственно вытекает, что всякий человек, христианин или нет, пребывающий "в состоянии благодати" или не пребывающий, обращенный или не обращенный к Богу, какими бы ни были его знания или пробелы в знаниях, соединен со Христом неотъемлемыми органическими узлами. Но это изначальное отношение весьма отличается от того, коим члены "мистического Тела" соединены со своим Главой. Только те пользуются благами этого союза, этими иными узлами, кто явно или тайно принял и встретил Христа. Иначе говоря, в силу этого восприятия человеческой природы Словом, ставшим плотью, существует первичная, сущностная, неотчуждаемая связь всякого человека со Христом. Иногда ее называют "включением" во Христа всего человечества. Но его никоим образом нельзя смешивать с образованием мистического Тела. Не всякий человек является членом этого Тела благодаря лишь исключительно тому факту, что он — человек. Можно легко передать это различие, указав на то, что первая из этих связей — это связь "естественного" порядка (но вне противопоставления "сверхестественному"), тогда как вторая — "личностного". Следует обратить внимание на полное соответствие подобного учения христологии апостола Павла, для которого Христос прежде всего уже присутствует во всем сотворенном "в Нем" космосе и, следовательно, во всяком человеке прежде чем стать Спасителем тех, кто отвечает Его призыву.

• восприняло в себе природу вселенской плоти.

•• Христос, телом Которого является весь человеческий род, а точнее даже совокупность всего творения.

Каким образом судили Отцы о наличии других религий перед лицом существования христианства? У них, как мы говорили, можно встретить весьма жесткие суждения о культах того времени. Даже и у Климента Александрийского. Но такого рода суждения, как мы также говорили, вовсе не нормативны для нас, ибо они не касаются религий, Отцам не известных. Мы находим у них только общий взгляд, в основе своей распространяющийся на всякую религию, стоящую вне христианской веры. Этого основного взгляда следует нам придерживаться, ибо он-то и сохраняет для нас нормативную ценность, будучи непосредственно зависим от веры. Узость их эмпирических познаний не меняет ни в чем его универсальности.

Церковь Христа, как полагали они, под сводами веры во Христа должна собрать все религиозные порывы человечества, обратив их к Нему. Это означает, что интеграция, о которой идет речь, содержит в себе два взаимосвязанных аспекта: во-первых, момент очищения, борьбы и даже уничтожения, ибо всякая религия в большей или меньшей степени заражена заблуждением или злом; во-вторых, момент возвышения, усвоения, преображения. Символом этого может служить видение сухих костей у пророка Иезекииля: эти разбросанные и лишенные плоти части нельзя принять за какое-то живое существо; только Дух, действующий в Церкви, способен собрать их, сложить и привести от смерти к жизни. Климент Александрийский прибегает к подобному же сравнению. Указывая на истину, рассеянную среди различных философских школ (и еретических сект), он вспоминает о членах Пенфея, растерзанных и разбросанных вакханками: "Тот, кто собирает разрозненные части и восстанавливает совершенное единство Логоса, пусть ведает о том, что увидит Истину неповрежденной". Уже во Второй Апологии святой Иустин говорит: "Наше учение превосходит всякое учение человеческое, потому что весь Логос мы имеем во Христе".

Такой образ видения, что тесно сближает единство и истину, следует на наш взгляд считать одновременно весьма исключительным и в высшей степени широким, наиболее стро-

гим и наиболее великодушным. То, что мы обыкновенно говорим сегодня об интеграции культур или "ценностей" в христианской вере, многие Отцы — иной раз с большой отвагой — относили к самим религиям, или, точнее, к тому, что они несут в себе спасительного, а не только к "культурным" их элементам — коль скоро в определенных религиях культурные элементы можно отличать от религиозных. Они рассматривали христианство "не как ограниченную конфессию, но как всеобъемлющую космическую религию, как в точном смысле "katholon", где после соответствующего очищения соединятся все разорванные элементы. Так, например, даже некоторые языческие мифы сохраняются ими как образы христианской истины.

И потому скажем, что окончательное суждение Отцов о нехристианских религиях, коль скоро можно вычленив его из массы текстов и поступков, это суждение, если так можно выразиться, динамического порядка. Оно вписывается в богословие истории. Оно сформулировано, исходя из понятия единственной Церкви Христа, носительницы всей полноты Христовой. Все, что есть истинного и благого в мире, должно, по совету апостола Павла, войти интегрированным и преображенным в христианский синтез. Отцы знали, что даже "откровения", предшествовавшие Христу (откровение космоса, откровение Авраама, откровение Моисея), оказываются Им превзойденными и в то же время завершенными в Нем. Весь искупительный замысел нашел свое выражение или был "воплощен" в "благодати" и "истине", пришедших к нам во Христе Иисусе, и во спасении, которое не может быть обретено нигде, кроме Него. Тем более другие религии, каковы бы ни были их достоинства, не могут рассматриваться как "спасительные", т. е. не могут даже и "состязаться" с верою во Христа.

И все же, блаженный Августин, который в других отношениях может сойти и за ригориста, сказал, что "и язычники имеют своих пророков"; но, добавляет он, пророков, что, сами того не ведая, были пророками Христа. В том же смысле высказывался и Климент Александрийский, заявивший, что "в лоне Греции Бог породил самых достойных детей своих, дабы воздвигнуть их пророками среди своего народа" Мысль

Августина, Климента и прочих Отцов дополняется другим утверждением: "В единственной Церкви Христовой сотворяется заново и пересоздается весь род человеческий" (бл. Августин). Это значит, что мы не должны статически оценивать различные сложившиеся религии, ни сравнивать между собой различные религиозные системы, которые мы находим в истории, желая как бы осудить их или же согласиться с тем, что некоторые из них сами по себе могут явиться настоящими "домостроительствами спасения", исходящими от Бога, называем ли мы их "чрезвычайными" или "обычными". Как бы о том ни судить, это было бы раздроблением Замысла Божия, несущего печать единства. Это было бы априорной релятивизацией религиозной истины. Поставить в один ряд различные религиозные системы, значит предположить, что они в том виде, в каком они существуют, одинаковым образом исходят от Бога, даже если они предлагают пути не только различные, но и расходящиеся, даже если в самых основных моментах они провозглашают нечто противоположное друг другу. Как признать, например, что ислам, взятый объективно как целое, представляет собой путь спасения, указанный Богом, если то же самое отнести и к буддизму, когда один со всей непреклонностью отстаивает монотеизм, а другой, напротив, склоняется к атеизму?

Если же, напротив, исходить в своих суждениях из Церкви Христовой, чья задача на пути к Парусии все охватить собою и спасти, то не следует рассматривать различные нехристианские религии статически, как совершенно независимые реальности. Все, что есть хорошего в них, может быть включено во Христа. В конце концов все, что объективно может быть спасено, уже в силу этого имеет отношение к Церкви. При любой гипотезе исследование сущности человека, свидетельствующего о своей религиозности даже в худших своих заблуждениях, должно найти наконец истинный свой объект в Откровении, которое Церковь возвещает миру. Что касается благодати, движущей обращением, то и она (какими бы ни были тайные пути ее) равным образом исходит от единственной Церкви Христовой, ибо только в ней должен быть спасен род человеческий. Бог пожелал соединиться с человечеством — един-

ственной Супругой, которая есть Церковь. *Sola Ecclesiae gratia, qua redimimur**, сказал святой Амвросий.

"Экуменичность", по его словам, "есть то динамическое начало, что трудится непрестанно, дабы приобрести и изменить мир согласно Евангелию". Здесь прежде всего важно отметить, что принцип подобного динамизма, принцип, который все должен синтезировать в единственной истине, не составляет какой-либо идеи или реалии. Это не "христианская" идея, и это не "христианство". Это реальность, существование, действие, притяжение определенной личности — личности самого Иисуса Христа: *Ego sum via, veritas et vita***. Следуя за Отцами, мы постоянно возвращаемся к этой единственности личностной веры во Христа, единственного Спасителя, Который соединяет нас с Богом в Его Церкви. Тот, кто не верует исключительным образом (в указанном нами смысле) и со всей интеллектуальной требовательностью в Истину Христа, тот — уже не христианин. И от того он не может преуспеть и в синтезе. Ибо уникальность есть единственное деятельное начало истинной универсальности. "Как будто бесконечное богатство Божие собирается, дабы сосредоточиться в одной точке, человеческой природе Иисуса Христа, "в Котором сокрыты все сокровища премудрости и ведения"... Это небывалое, непреклонное, исключительное сосредоточение всех путей к Богу и всех человеческих отношений к Богу в единственном Посреднике может показаться непостижимым насилием над свободой и достоинством совершеннолетней личности... Но в действительности эта уникальность универсальна и всеохватывающая и потому кафолична" (Ганс Урс фон Бальтазар).

О конкретном, историчном и коллективном понимании спасения, каким, по крайней мере в неявной форме, его можно найти у Отцов, следует сказать, что "нельзя мыслить об универсальности вне однажды свершившегося события". Это утверждает В. А. Виссерт-Хуфт, анализируя мысль апостола Павла в Послании к Римлянам. Отталкиваясь от несколько

* (Бог) искупает нас только через благодать Церкви.

** Я есмь Путь, Истина и Жизнь.

иной точки зрения, он приходит именно к тому, что мы только что слышали от Бальтазара:

Может показаться, что Новый Завет весь обращен к тому, чтобы все собрать в одной точке, в одной личности, в одном историческом событии, доходя, таким образом, до чудовищного сужения неисчислимых человеческих возможностей, т. е. фактически к исключительно узкой вере. Но это лишь один из аспектов проблемы. На самом же деле, и Пятая глава Послания показывает это нам со всей желаемой ясностью, эта узкая дверь открывает путь к обширным горизонтам подлинного универсализма. Та же глава, что говорит нам о единственности откровения во Христе, говорит нам и о всех людях. Внимание, которое апостол Павел сосредотачивает на единственном Спасителе, не заставляет его забыть и о человечестве. Напротив, его сосредоточенность на Единственном приводит неизбежно к попечению о других и т. п. (*L'Eglise face au syncrétisme*, Geneve, 1964).

Скажем еще раз: речь не идет о сравнении между собой различных религиозных систем, т. е. о сопоставлении той или иной системы с другой, полагаемой более совершенной, более истинной, каковой мы считаем систему христианскую. Суть дела в том, что и мыслью и верой мы сосредоточены на том, что Бог вошел в нашу историю, принес в нее то единственное начало, что способно, очистив нас, соединить нас с Ним, начало, которое есть не что иное, как Иисус Христос, в Коем "откровение" и "искупление" нераздельны. Кроме того, мы мыслим и веруем, что Церковь, Супруга Его, хранит Его в себе и имеет миссию нести Его миру, и что именно этим путем и никаким иным человечество, собранное в "мистическом Телѣ", исполнит свое предназначение.

Вот вкратце то, чему учат нас Отцы Церкви: (*Christus*) *omnem novitatem attulit, semetipsum afferens*^{*}. И как же думать иначе, как иначе верить, если всю веру свою мы действительно отдали Иисусу Христу?

* (Христос) приносит все новое, утверждая Себя.

После того, как наш дух вполне проникнется сознанием единичности Христа как носителя Откровения и Спасителя, мы с огромным уважением, а порой и с восхищением можем взглянуть на все то, что искало и до известной степени обретало человечество на протяжении всей своей духовной истории за пределами откровения Иисуса Христа. "Церковь, — сказал Пий XII, — охотно признает добро и благо, даже если оно существовало до нее или за ее пределами." И таковым всегда было ее мнение, выражение которого можно также найти у блаженного Августина, писавшего трибуну и императорскому нотариусу Флавию Марцеллину, которому он посвятил свой великий труд "О граде Божиим": "В Римской империи, обильной и славной, Бог показал, сколь ценны гражданские добродетели даже и без истинной религии, дабы поняли, что когда добавляется к ним истинная религия, люди становятся гражданами иного града, где царем является истина, законом — любовь, а строем — вечность."

И потому не следует впадать в слепоту, как перед лицом мифов, так и распутства и ужасов, коими кишит история религий. Но это отнюдь не должно привести нас к простому и чистому отвержению этой истории в силу данной нам веры в истинного Бога, Который открывается в Иисусе Христе. Ни сам Иисус, ни Его ученики не придерживались этой бесчеловечной дихотомии. Отказ от ложных богов, созданных темным или извращенным сознанием человека по своему образу, не есть отказ от сотворенной Богом человеческой природы, чей религиозный порыв, дабы не угаснуть, должен был непременно найти какое-то выражение. Так, с первых своих дней христианство предстает в глазах всех (как некогда культ Бога Израилева) в качестве религии, и более того, в силу самой своей непреклонности, Религии, притязающей быть единственной. Если можно было сказать, прибегая к верной, хотя и парадоксальной формуле, что смерть Иисуса на кресте была "высшим актом религиозной "демифологизации", то это вовсе не означает, что всякая религия — миф, а смерть Христа есть акт, коим отвергается всякая религия. Скорее она исполняется здесь.

С другой стороны, чем больше различают во временах

ушедших или в нынешнем обществе элементы истины, красоты или блага, каким бы ни было его происхождение, тем более следует думать, что эти элементы достойны найти место в христианском синтезе. Как это может случиться? Об этом со всей точностью можно сказать лишь после того, как это произойдет. Здесь столь же невозможно строить планы, как и предвидеть отсрочки. Но достаточно придерживаться этого принципа и доверять Духу Божию. Чудо всеохватывающего обращения, независимо от теорий, совершается силой веры и жизненной силой христианства. Но как и вера, упование не предполагает полного света дня.

III

Святоотеческое учение остается живым и поныне. Мы слышим его в выступлениях Церкви учащей, в частности, в энциклике *Evangelii praecones* Пия XII и в текстах Второго Ватиканского Собора. Ньюман, воспитанный на Отцах, вернулся к нему в прошлом веке, дабы с помощью выражений, исключительно удачных, внушить нам восхищение "католической полнотой" Подобным же образом, более близкий нам по времени аббат Моншанен, посвятил немало размышлений миссионерскому богословию, исходя из энциклик Бенедикта XV и Пия XI. "Христианский синтез,— говорил он,— как тайна, отраженная в мысли, есть единственный знак, указующий на реальность *index sui*. Полнота включает в себя частичные истины и превосходит их: достоверность этого опыта возрастает по мере того, как он развивается" Он развивает эту мысль на примере Индии:

То, что Иустин и Климент говорили о Греции, можно легко приложить и к Индии. Логос таинственно пролагал себе путь, и Дух Святой изнутри направлял мысль наиболее чистых из греческих мудрецов. Логос и Дух Святой подобным же образом продолжают Свою работу и в глубинах индийской души. К несчастью, индийская мудрость перемешана с заблуждениями

и, по-видимому, не обрела собственного равновесия. Но не так ли обстояло дело и с греческой мудростью до того, как Греция смиренно приняла пасхальную весть о Христе воскресшем? Человек, стоящий вне единственного Откровения и единственной Церкви, всегда и повсюду оказывается неспособен отфильтровать истину от лжи, благое от дурного. Но, став однажды христианской, Греция отбросила свои древние заблуждения — в особенности свое чрезмерно космическое мировосприятие и забвение Абсолюта в трансцендентном аспекте — и, крещеная в крови мучеников, стала владычицей мира в философии, богословии и мистике. Точно так же и ныне, доверяя непогрешимому водительству Церкви, мы уповаем на то, что и Индия, крестившись однажды в глубинах своего "поиска Брахмана", длящегося веками, отбросит свои пантеистические устремления и, раскрыв в сиянии Духа Святого истинную мистику, породит для блага человечества и Церкви, и в конечном итоге, и для славы Божией несравнимые содружества мудрецов и святых. (Jules Monchanin, *Ermites du Saccidâ-nanda*, Casterman, Tournai-Paris, 1956).

Аналогичную мысль выражает и Ганс Урс фон Бальтазар, глубокий знаток патристики, когда, говоря уже от собственного имени, он славит Христа, "восполнившего ту частичную истину, которую содержали религиозные мифы различных народов", ничуть при этом "не смешивая Христа с Аполлоном", и не притязая на то, чтобы "христианство сделать космической религией". Ибо, если Христос и Его Церковь вправе наследовать все то, что есть истинного в культуре и религии народов, вступление в права на это наследство "несет в себе неизбежно двойной аспект, коим христианин не должен пренебрегать, если не хочет оскорбить Бога:

Мы обнаружили бы неблагодарность к Творцу, если бы представили эту заключенную в человеке способность "превзойти" себя самого как чистое бессилие, эту форму контакта с тем, что стоит выше нашего мира как *fabrica idolorum*, неизбежно приводящую к богохульству. Но мы были бы столь же неблагодарны к Создателю благодати и к Искупителю, если бы в самом даре благодати не умели бы различить реальности аб-

солютно новой, абсолютно иной, исполняющей и венчающей усилия человека, лишь целиком их преобразуя. (*La Gloire et la Croix*, p. I, Paris, 1965)

Другой из наших современников, отец Пьер Тейяр де Шарден, также следует путями святоотеческой мысли, когда, с одной стороны, он озирает критическим взором различные религии и духовные пути со всеми их особенностями, а с другой — исповедует в отношении их, как и в отношении всех человеческих приобретений, "закон интеграции естественного в сверхъестественном." Эта интеграция, говорит он нам, совершается через "разделение", "сближение", "преобразование" и, наконец, "обращение": четыре слова, четыре коррелята, на которых нам стоит остановиться. Он хочет, чтобы христианство, религия, данная свыше и откровенная в подлинном смысле, "раскрыла бы свои объятия, дабы объять во всей целостности новую пульсацию религиозной энергии, поднимающейся снизу, чтобы быть преображенной". Можно, конечно, спорить о его наблюдениях и суждениях об этой "новой пульсации", но здесь для нас важно констатировать то, что его желание вытекает из его веры в единственность воплощения Слова и в "единую власть обожения", возложенную Духом Христовым на единственную Его Церковь. Это и называет он "объединяющими свойствами феномена христианства". Он знает, что "без Церкви Христос тает, или рассыпается, или исчезает", и он с готовностью признает Рим "средоточием духовного излучения", "христическим полюсом Земли":

В центре этого социального феномена происходит нечто подобное ультрасоциализации, благодаря которой постепенно формируется "Церковь", объединяя под своим влиянием и собирая в наиболее возвышенной из своих форм все духовные энергии Ноосферы; — Церковь, сознательно вохристосовленная часть мира; — Церковь, главный очаг межчеловеческих сближений в сверхлюбви; — Церковь, центральная ось вселенской конвергенции и искрящаяся точка встречи между Вселенной и Точкой Омега. (*Comment je vois*, 1948, № 24).

Для отца Тейяра христианство, на которое он смотрит с конкретно католической точки зрения, сравнимо также с тем, что он называет "phylum", т. е. тем, что живет и развивается как "согласованная и прогрессирующая система собранных в коллективе духовных начал". У нас есть опыт, чтобы доказать это — не только умозрительно, но и фактически, в нем продолжают "складываться новые отношения, которые, благодаря синтезу всегда исповедуемого древнего Кredo и воззрений, лишь недавно возникших на горизонте человеческого сознания, подготавливают вокруг нас пришествие христианского Гуманизма". И в то время, как кризис, вызываемый "обновлением восприятия космоса, присущим современному духу", истолковывается некоторыми как побуждение, если и не к отречению от христианской веры, то, по крайней мере, к ее расслаблению, к ее "оседанию", к почти полному растворению ее сущности, отец Пьер Тейяр де Шарден извлекает из него вывод прямо противоположный: "в силу самого факта осмысления нами Вселенной в новых измерениях, христианство — «через живую и структурированную ось римского католицизма» — оказывается более жизнестойким и более необходимым миру, чем когда бы то ни было".

Вслед за Тейяром и Моншаненом, и, в согласии с воззрениями английского историка Р. С. Зэнера, Жак-Альберт Кютта готов уже видеть контуры "духовного христианского обновления, что полагает своей целью кафоличность достаточно открытую в ее глубине, дабы в то же время заполнить мистические глубины человечества, устремленного к единственно конкретно Универсальному", которое есть не что иное как Христос. Для того, чтобы способствовать этому, он намечает пути "христианской ассимиляции" восточных духовных путей, объясняет "условия сближения," показывает, как универсальность явления христианства вытекает из его трансцендентности, как это явление "включает в себя бесконечно больше того, что оно исключает, ибо оно возвышает то, что, как кажется поначалу, можно лишь исключить и радикальным образом отвергнуть"; как, вопреки синкретизму, в коем все смеши-

• нить.

вается и расплавляется, оно объединяет и восполняет "нехристианские ценности" путем "качественного преодоления, обращения, преобразования." Ни один из "синтезов ассимиляции", предлагаемых нам историей, никоим образом не представляется совершенством, ни а fortiori окончательным, но христианство по-прежнему сохраняет в себе способность к усвоению, и всякое христианское сознание должно убедиться в том, что этому движению к ассимиляции нехристианской духовности, всегда требующему продолжения, следует начаться в нем самом.

Из тейяровского словаря мы можем оставить образы "полюса", или "нити", или же "оси". Вкратце мы можем поставить вопрос следующим образом: существует ли единственный путь, коим род человеческий должен быть окончательно приведен к спасению, которое состоит в его воссоединении в Боге, благодаря проникновению Евангелия в глубину сердец, или же ко спасению существует много путей? Если отказаться от веры в единственность этого пути, мы должны будем поверить, что различные религиозные системы, зачастую противоречащие друг другу в чем-то существенном, несут спасение сами по себе, что они желанны Богом и дарованы Им как таковые, а это не так-то легко себе представить. Нужно иметь достаточно твердости духа, чтобы признать "неустранимую несовместимость ряда доктринальных установок". Но и более того. Даже и без формального противоречия, коль скоро объективно существует несколько путей ко спасению, в каком-то смысле параллельных, то мы сталкиваемся здесь с духовным распылением, а не со сближением, и то, что в таком случае неподобающее называют "замыслом Божиим", лишено единства. Следовательно, должна существовать ось; должен существовать некий единственный путь. Те, кто не являются христианами, пока не находятся на нем. Так буддист, ни в коей мере не озабоченный мировым процессом, не верящий в этот процесс, не имеет и нужды искать подобный путь; здесь для него нет проблемы. Но если в согласии с замыслом Божиим нам небезразлично спасение рода человеческого, если мы верим в то, что его история есть нечто реальное, если мы стремимся к единству, мы не можем отклониться от этого ро-

зыска пути, этой всеохватывающей и объединяющей силы, которая есть Дух Господень, животворящий Церковь Его.

IV

Теперь нам следует ответить на второй вопрос, т. е. на другую форму первого вопроса, в которую он в теперешней ситуации облекается: принесло ли учение Христа на нашу землю нечто действительно новое?

До определенного момента, историк, даже неверующий, но не утративший ощущения духовной реальности, должен будет, как мы думаем, ответить: да. Что касается христианина, то его "да" может быть лишь абсолютным. История повсюду оставила для него следы розысков, по которым прошел наощупь человек, сотворенный для Бога и религиозный по природе своей; некоторые догадки приведут его в восхищение, ибо в них пролился свет, что рожден во встрече человеческого опыта и всеобщего участия Божия. Но в то же время он утверждает, что Благая Весть прозвучала в точно определенном времени и месте. Он, христианин, услышал ее и пошел за нею. Новизна ее предстала более явно, и размышление приводит его к выводу, что едва ли Слово Божие потрудилось бы сойти на землю, чтобы говорить с нами, если бы Оно не несло в Себе чего-то нового, нового истинно и субстанционально. В том, что сотворил Иисус, можно различить как бы две части; одна из них принадлежит Учителю, а другая — Спасителю, но между ними, как и между Откровением и Искуплением, как между Евангелием и Церковью несомненна внутренняя связь. В Иисусе тот же человек, кто учит, тот и умирает, и эта двойная роль открывает Его кем-то большим, чем просто человеком: Он — Тот, Кто жертвует собой ради всех, и Тот, Кто требует безусловного принятия Своего учения и Своей личности. И в этом сочленении должен быть некий смысл.

Если бы Бог пожелал спасти нас без нас, одной Жертвы Христовой было бы достаточно. Однако само существование Спасителя не предполагает ли длительного сотрудничества

человека? Такое спасение было бы недостойным тех людей, коими Бог пожелал, чтобы мы были. Бог не пожелал спасения человечества никудышнего и поверженного, но пожелал породить в нас жизнь, Жизнь Свою... С той поры человечество должно активно содействовать своему спасению, и вот почему в самом акте Своей Жертвы Христос соединил объективное откровение Своей личности и учреждение Своей Церкви. В совокупности Откровение и Искупление взаимосвязаны... (H. de Lubac, *Catholicisme*, 1965, p. 143).

Поэтому в принципе нельзя разделять два лика единой тайны спасения. Нельзя исповедовать того, что всякое спасение исходит от Христа, предполагая при этом, что это спасение может обойтись без учения Христа. Для рода человеческого нет "спасения без Евангелия". Точно так же христианская традиция никогда не отделяла своей веры в единственного Посредника, Того, от Кого исходит внутренняя благодать, и Того, от Коего исходит объективный свет, хотя в одном человеке оба эти начала могут оказаться и отдельными. Как единственно Искупление, так единственно и Откровение, и единственная Церковь наделена властью нести нам и то и другое.

Если это наблюдение верно, то из него можно сделать выводы, касающиеся ряда современных дискуссий, возникших, может быть, по недоразумению. То, что благодать Христова действует за пределами видимой Церкви, ее учения и таинств, это — истина, которая всегда признавалась, хотя и затемнялась неоднократно. Знаменитая аксиома "*extra Ecclesiam nulla salus*"* в самом начале в устах Отцов Церкви не имела того общего смысла, который многие сегодня еще домысливают; эта формула относилась к весьма конкретным ситуациям, касавшимся раскола, или развала Церкви, или предательства ее. То, что существуют некие "анонимные христиане" в различных кругах, тем или иным путем воспринявшие свет евангельский, этого не станет отрицать ни один христианин. И более того, вполне допустимо и то, что в силу тайного действия Духа

* Вне Церкви нет спасения.

Христова, этот свет можно обрести и в ином месте. Никто, во всяком случае, не вправе предъявлять исключительных притязаний на благодать Искупления. Было бы паралогизмом выводить из этого факта существование "анонимного христианства", распространенного во всем человечестве, или, как еще говорят, "христианство имплицитное", которое апостольская проповедь должна сделать эксплицитным, оставив его при этом неизменным, как если бы откровение, данное через Иисуса Христа, было не чем иным, как выявлением того, что существовало уже извечно. Когда блаженный Августин, например, видит как благодать Христова обнаруживает себя в святых Израиля, что "еще до Воплощения принадлежали уже к домостроительству благодати, а не к домостроительству закона", он не смешивает двух этих домостроительств, как если бы Ветхий Завет, взятый в его истории, в его время, содержал бы в себе уже всю реальность Нового. И тем более нельзя рассматривать языческое человечество и культы, им созданные, как своего рода "Церковь, не ведающую самое себя"!

Невозможно, на наш взгляд, последовательно отстаивать этот тезис, если мы не смешаем двух проблем, которые необходимо как раз четко различать: проблему истины и спасительности данного учения, так же как истины и спасительности религиозного организма, и проблему индивидуального усвоения спасения, возможного для всякого человека благодаря благодати Божией, традиционно обозначаемую в Церкви как "проблема спасения неверных". Тем самым мы пренебрегли бы изучением реальной истории человечества и увлеклись бы несколькими априорными идеями, предполагающими практическую равнозначность различных религий, их общую способность играть роль "средств" или "путей ко спасению", т. е. предполагающими в конечном счете их общую способность соединяться вместе, возвышаясь в некоем "трансцендентном единстве", равно как и общую их незначимость. Удивительно иной раз, до какой степени некоторые авторы, что в других обстоятельствах обнаруживают глубину мысли и духа, проявляют странную беззаботность при рассмотрении религиозной истории духовного развития человеческого рода. В более общем плане можно сказать, что в час, когда че-

ловечество все больше приходит к сознанию своего единства, когда многие приближаются к пониманию того, что оно идет путем единой истории, а в Церкви вызревает учение об истинно последней эсхатологии, мы с удивлением встречаем среди тех, кто непосредственно занимается проблемой спасения, временное забвение этих фундаментальных истин и узкоиндивидуалистический подход, на котором они задержались.

Наконец, подобная теория приводит, хотя мы и не приписываем это предположение никому конкретно, к недооценке поистине "ошеломляющей" новизны, внесенной христианством. (Разумеется, не следует судить об этом по слабым и всегда неизбежно искаженным его проявлениям в каждом из нас.) Здесь, видимо, игнорируется не только идея, но и сама реальность этой "метанойи", произведенной Евангелием, которое глубоко изменило "сердце" человека, равно как и само сознание его. Здесь был забыт сугубо экзистенциальный (если мы воспользуемся этим анахроническим термином) характер христианского откровения. Стоит поверить некоторым объяснениям, откровение сведется к немногим формулам, бессильным проникнуть внутрь нас и нас обновить. Оно станет чем-то вроде этикетки, которую предстоит нам наклеить на сосуд с одним и тем же содержанием, которое всегда как бы "анонимно" пребывало в нас. Короче говоря, подобная теория сводится в итоге к отождествлению откровения с существующей реальностью, и потому не вполне ясно, "почему некоторые люди продолжают носить звание христиан, коль скоро анонимность и без того легко их оправдывает".

Мы, повторяем, только доводим здесь до логического конца определенную нынешнюю тенденцию, чье крайнее выражение часто смягчается формулами, которые ей противоречат. Мы хорошо знаем, что во времена лихорадочного поиска должное равновесие устанавливается не сразу. Никто не усомнится в том, что положения, которые в общих чертах мы здесь обрисовали в самой крайней форме и которые подвергли критике, совершенно не соответствуют той идее откровения, что содержится в Конституции *Dei Verbum*. И, конечно же, подобный настрой весьма далек от того, что владело апосто-

лом Павлом, прекрасно понимавшим, что такое откровение, когда он называл себя "узником" Иисуса Христа и писал любезным его сердцу Галатам: Бог... благоволил открыть во мне Сына Своего (Гал. 1, 15-16). И если вместе с автором Послания к Евреям следует сказать, что завет, заключенный Иисусом, "показал ветхость первого" завета (Евр. 8, 13), заключенного Моисеем, то насколько же более ветхим по отношению к этому "новому завету" становится всякая иная человеческая религия, всякий предваряющий ее духовный опыт! Когда Павел писал Филиппийцам: "Ибо в вас должны быть те же чувствования, какие и во Христе Иисусе" (Фил. 2,5), можно ли предположить, что он рекомендует им всего лишь какую-то банальность, уже бывшую в ходу, уже переживаемую в течении тысячелетий, за исключением разве той детали, что люди до сих пор не ведали только имени "Иисуса Христа"? Необходимы ли в таком случае глубокие размышления о Кресте, а для восприятия того совершенно нового света, который Крест источает для всего мира, нужно ли быть чем-то большим, чем слабым и средним христианином? И Иисус предстает перед нами не только Тем, Кто открывает человеку его самого, но и человеком в "совершенном сиянии Света" Божия, Тем, Кто изменяет человека, открывая в нем глубины Божии. Иначе говоря, откровение открыто христианское не сводится к обдуманному, позитивному, исторически объективному (и тем самым относительному и преходящему) откровению сознания; в силу Воплощения Слова, Бог приходит к человеку не только через голос совести, а Слово, реально прозвучавшее на земле двадцать веков назад, вовсе не разъяснило попросту то, что уже звучало и без Него. Нет сомнения в том, что для всякого важны не идеи, которые он исповедует в области религии, важно прежде всего откровение воплощенного Слова, которое говорит гораздо больше "идей", оно "неотделимо от творческой личностной вести, донесшейся из высочайшей точки" (Л. Буйе). Оно есть, как сказал Дитрих Бонхеффер, "пересоздание существования".

Отцы Церкви с той же ясностью, что и Писание, свидетельствуют о небывалой новизне христианства. Святой Ириней, упорно настаивая на сокрытом действии и на озарениях

Логоса на протяжении всей истории, с наименьшей энергией подчеркивает и новизну Христа: "Нам не дано было бы знать тайны Божии, если бы Учитель наш не стал человеком, всецело оставаясь Логосом"; Христос, уточняет он, принес с Собою тот новый принцип, о котором возвестили пророки, принцип, который должен обновить и оживотворить человечество, и если хоть однажды нам дано было "созерцать лицо Его, слышать Его слова, усладить себя Его дарами, то, обладая здравым смыслом, мы уже не спросим, принес ли Он нечто большее", нежели принесли те, кто предшествовали Ему и о Нем возвестили. Тем самым мы утверждаем нерушимый союз откровения и спасения во Христе. Ту же мысль мы находим и в наши дни, облеченную в поразительные формулировки отцом Тейяром де Шарденом. Размышляя о христианском понимании откровения, отец Тейяр усматривает существенную связь между существом догмата и верой верующего:

Однажды, голосом пророков или Сына Своего, Бог обнаруживает Свое присутствие. Он открывается как живое Лицо, единое и троическое одновременно. *Fidex ex auditum**. В этот момент, если душа верует, желания ее, смутные до сей поры, воплощаются вокруг новой Истины... Почти аморфное в языческой душе (простое побуждение подняться выше), притяжение Христа, которое ощущает христианин, делается в нем все более богатым и полновесным. Шаг за шагом оно формируется, восходя по ступеням Символа веры, который произносят уста, глаголящие от избытка сердца.

Откровение творит человеческие души по мере того, как их озаряет...

(*Ecrits du temps de la guerre*, Grasset, Paris, 1965, p. 341).

Те учения, в коих мы, по сути, думаем встретиться с теми, кто верует во Христа, ни для одного человека не исключают возможности спасения благодатью Христовой. Человек, как следует из учения святого Иринея, если в том месте, где он

* Вера от слышания.

находится, исполняет волю Божию, предусмотренную о нем в истории спасения, такой человек получит свою долю и в общем наследии совершенства. Такая установка не исключает уважения, даже восхищения перед теми творческими и духовными исканиями, коими изобилует история религий и человеческого духа. Как, например, не восхищаться "высотой буддийского идеала, заботой слушателей отрешиться от всех страстей преходящего мира, обетом Бодисатвы посвятить себя счастью и благу всех живых существ, чистотой морали и буддийской дисциплины, действенностью выработанных методов, направленных на утоление мысли, и еще многим другим?" (Монсеньер Этьен Ламот). "Всякая религия несет в себе проблески света, которые не следует ни презирать, ни гасить; всякая религия возвышает нас к трансцендентности Бытия, без которого ничто не приходит к своему существованию, к работе мысли, к ответственному труду, к упованию, свободному от иллюзий. Всякая религия есть рассвет веры и мы ожидаем с нею лучшей зари" (Павел VI, Пасхальное послание 1964 года). Если мы умеем прислушаться к Благой Вести, доносящейся до нас, если она поистине отдается в нашем сердце, если она порождает в нем удивление, аналогичное тому, которое мы наблюдаем у стольких истинных христиан во всех поколениях, если она остается для нас тем, чем была для них, и что она есть на самом деле, — самой *Истиной* и самой *Новизной* единственного "слова спасения", — напоминая нам о том, что Слово, ставшее плотью, есть то же Слово, Которое просвещает всякого человека, мы повсюду — даже и в потемках, даже и в грязи — сумеем различить этот "рассвет веры". Мы сможем определить и цену его и понять его незаменимую роль в замысле Божиим по спасению людей. Но нас уже не заманишь теориями, которые никак нельзя примирить ни со словами Господа, ни с неколебимым убеждением Его учеников. Один из миссионеров недавно напомнил нам об этом в словах, что подытоживают традицию Отцов и учение недавнего Собора. Если миссия христианина, говорит о. Жак Дурн, поистине заключается в том, чтобы возвещать людям Христа и тем самым открывать им "кто они суть", то она осуществляется не с той целью, чтобы поощрить людей попросту оставать-

ся в том состоянии, в котором они пребывают, но для того, чтобы открыть их Тому, Кто только и может исполнить чаяния их природы. Осуществление этой миссии должно научить их тому, чем им следует стать. Она несет им весть о том неслыханно новом "событии", которое носит имя Иисуса Христа. Обращение ко Христу не есть простое "осознание уже существующей реальности": оно неизбежно несет в себе разрыв, радикальный перенос, действенный знак включения в тайну Христову. Вот почему "христианин, как бы глубоко ни уважал он человеческие ценности нехристианских религий, как бы он им ни симпатизировал, не может не желать этого раскола, без которого нет ни истинного обновления, ни завершения, ни реальной полноты."

Но в тайниках души он говорит самому себе о том, к чему обязывает его лично эта роль провозвестника и свидетеля.

ПРИЛОЖЕНИЕ

Проблема, аналогичная той, которой мы здесь коснулись, или скорее та же проблема, но в трактовке достаточно запутанной, возникла также в переписке Мориса Блонделя и аббата Иоганнеса Верле в 1904 году. Речь идет здесь не столько о двух действительно противоположных установках, сколько о двух тенденциях или двух взглядах, чье внешнее выражение, находившее себя порой во взаимоисключающих точках зрения, разделило двух друзей.

28 июля Верле писал Блонделю, ужесточая позицию своего корреспондента, дабы представить ее в виде парадокса: "Могли бы мы создать идею Христа, Который бы не нес Откровения, Которому пришлось бы где-то умереть за нас, не пожелав, что бы кто-либо знал об этом?" Затем на следующий день он писал в тоне более умеренном: "(Вы несколько преувеличиваете), возлагая на сознание Иисуса заботу о том, чтобы восполнить все наше неразумие. Я не говорю, чтобы ваше учение само по себе было бы в чем-то неистинным. Но в конце концов, впадая в преувеличение, вы подвергаетесь опасности уменьшить роль познания в религии, и законно возвеличив сознание

Иисуса, безмерно умаляете необходимость сознания человеческого."

В записке, составленной 12 августа, Верле разъясняет свою мысль уже в позитивном смысле: "Под откровением (я понимаю) совокупность проявлений Бога перед человечеством, взятым в качестве коллективной личности... Опасно, на мой взгляд, говорить, что "откровение просто выражает необходимые условия спасения". Я же, напротив, верю в то, что оно само есть первое из условий спасения. Я не хочу видеть в нем спасение лишь декларированным. Я считаю, что обязан... видеть в нем действенную реальность спасения по мере того, как оно достигается в человеческом коллективе в силу достоинств и заслуг Христа-Искупителя... На мой взгляд, оно не есть простое проявление того, что есть, но действенная причина того, что должно быть. Оно *спасительно* в самом позитивном и в самом активном смысле слова... Я усматриваю большую опасность в том, что откровение и искупление разводят в разные объективно независимые друг от друга стороны... Во Христе то и другое нераздельно соединено в силу того, что побудительная причина Его действий и конечная их цель находятся в осознанном единстве. Иисус предает Себя и Иисус открывает Себя в силу той же преизбыточествующей любви к Своим творениям. Он приходит, чтобы спасти их и искупить их как Своим учением, так и Своими страданиями... Он открывает Себя, отдавая Себя за нас, и Он отдает Себя нам, Себя открывая" и т.п.

Что касается Мориса Блонделя, то 18 августа он отвечает: "...Я также верую в единосущность Бытия и Мышления и, следовательно, в сущностное, предельное, спасительное единство Искупления и Откровения". И в тот же день, в письме, адресованном Фернану Мурре, который играл в этом споре своего рода роль арбитра, он писал: "(Я не имел в виду), что откровенное познание не является действенной причиной того, что должно быть, напротив, я считаю, что Откровение есть деятельная, изначальная, спасительная причина, и говоря о том, что оно открывает в качестве условия спасения, я подразумеваю, что оно прежде всего открывается как таковое... Я никогда не заявлял, что оно есть лишь своего рода платони-

ческая "идея" спасения". Немного позднее Блондель напишет молодому Огюстену Леже, что, интересуясь проблемами, связанными с аббатом Луази, рисковал заблудиться в объективистских взглядах: " Если объективное познание сверхъестественной истины и социальный авторитет видимой Церкви не являются абсолютно необходимыми для индивидуального спасения, они в неменьшей степени суть позитивные реальности, добрые и истинные по своей природе, предназначенные к тому, чтобы их познавали, им верили и им повиновались, онтологически необходимые для Искупления всех, даже и тех, кто прибегает к ним при определенных субъективных условиях, не отдавая себе отчета в их историческом осуществлении... Католицизм не будет ничем из того, чем он притязает быть, если, не признавая познания откровения и конкретной реальности сверхъестественного, а также Искупителя, он вырождается в индивидуализм и всепрямие, к чему тяготеют некоторые из ваших формулировок."

Историю этого спора и цитаты из многих писем, коими обменивались на эту тему Верле, Блондель и Мурре, можно найти в работе R. P. René Marlé, s.j., *Au coeur de la crise moderniste, le dossier inédit d'une controverse* (Aubier, Paris, 1960), ch. VII, pp. 225-296. Cf. M. Blondel, *Histoire et dogme*, 1964, p. 65.

ГЛАВА СЕДЬМАЯ

ЗАВТРАШНЯЯ СВЯТОСТЬ?

Дорогой друг, вы спрашиваете меня, какие черты по моему мнению будет носить завтрашняя святость. Всякий ответ на подобный вопрос представляется мне невозможным. Я не пророк, да и сами пророки не могли бы вам ответить. В какие новые формы святость облечется в будущем — такая вещь ускользает от всякого профетизма, так же как и от всякого предвидения. Пророки никогда не различали с самого начала конкретный облик той громадной реальности, которую им надлежало возвещать. "Жизнь всякого святого есть как бы новое цветение, чудодейственная непосредственность, пролившаяся из рая" (Бернанос). Ибо святость есть дело Духа Святого, и это не "бледное, рассеянное, вневременное солнце просвещенного разума", отбрасывающее свои лучи вперед или назад, это Дух, который веет, где хочет, когда хочет, как хочет. Святость — это свобода. Святость — это сама Новизна, непостижимая и непреходящая новизна Божия.

Потом, несомненно, всегда находятся объяснения. Можно перечислить все виды причин, будь они объективными или попросту придуманными, объясняющих новизну Августина из Тагаста, или новизну Франциска Ассизского, или новизну Игнатия Лойолы... С небольшим отступлением, не слишком трудно и проследить за тем, каким образом эта новизна вписалась в историю христианских нравов, в какой мере она определяла, воспитывала и наставляла их иногда целые века. Но до самого события, до того, как она зацвела, кто мог бы описать это новое цветение? Кто мог бы предвидеть то неповторимое, что принесет каждый из них — Августин, Франциск, Игнатий? Точно также никто из нас сегодня не может всерьез пуститься в описание тех особых черт, что будут присущи

святым завтрашнего дня. Зато нетрудно указать на ряд черт, которые им не будут присущи. Не будем пренебрегать этой наиболее доступной очевидностью. Они не будут идеологами. Они ни в малейшей степени не будут стремиться определять или осуществлять в себе самих "новый тип святого", так же как и новый тип священника или мирянина. Если им придется совершить великие дела, то без рассуждений о мужестве, позволившем им осмелиться на них. Внося в мир нечто действительно новое, открывая перед ним доселе неизведанные перспективы, они не будут обращать это в словесные излияния о необходимости творить и изобретать. Инфантильная потребность в безопасности, которая сделает их послушными традиции Церкви, не станет соблазнять их, ибо эта традиция будет для них не тяжестью, но силой. Некоторые из них, может быть, и станут реформаторами, другие же окажутся более суровыми, но реформистами они не станут, их суровость не будет негативной, и дух мстительной досады не будет лежать в основе их преобразований. Они ни в чем не уступят обманчивой и бесплодной легкости противопоставлений, созданных людьми, лишенными опыта и познаний, между любовью к Богу и любовью к ближнему, между молитвой и действием, между внутренней жизнью и присутствием в мире. Они не будут смешивать открытость жизни с распадом или разложением смерти, как не будут они путать человекопоклонство с братской любовью. Они никогда не будут претендовать на то, чтобы превзойти Евангелие... Как в определенные эпохи "вторжения мистики", люди с подлинной духовностью не поддадутся мозговой игре в "сверхсущностные и запредельнейшие высоты", ибо они будут знать, если вообще этот предмет интересует их, что фразеологии не менее в своем роде возвышенные нынешняя эпоха, вслед за другими, порождает непрестанно. Но самый очевидный их результат в том, что они отрывают нас от первозданной простоты веры и христианской жизни. Среди них, из людей духа, несомненно, будут ученые и неученые, но и ученейшие среди них и те, кто будет непосредственно связан со всем человеческим прогрессом своего времени, в своей вере не будут питать никакого чувства превосходства над верующими, которые жили до них. Что же ка-

сается наименее ученых, то всем, кто захочет их слушать, они, будучи свободны от какого-либо комплекса неполноценности, смогут сказать как христиане первых веков: "Мы не умствуем, мы живем".

Вы скажете мне, что это весьма негативная зарисовка. Но она и не претендует на то, чтобы быть портретом. Она есть лишь отрицание ряда негативных черт, от коих прежде всего предстоит избавиться, чтобы избежать наиболее грубых заблуждений. Кем же будет в таком случае святой, которого мы ждем? Что он нам принесет? Судя по тому, что я только что сказал, вы, верно, думаете, что я по своей воле собираюсь обречь его повторять минувшие эпохи? Как раз напротив! Именно потому, что наша эпоха вовлечена в головокружительный круговорот, догадки о новой святости могут показаться вдвойне невозможными. Если бы мы попытались что-то конкретно предвидеть, то не только не посчитались бы с Духом, всегда непредвиденным в Своих творениях, но и увлеклись бы спекуляцией о свойствах и потребностях эпохи, облик которой от нас ускользает. Если бы этому двойному виду новизны мы попытались поставить свои границы, то лишь расписались бы в нехватке мужества. Прежде всего нам следует убедить себя в том, что святой, которого мы ожидаем, едва ли будет соответствовать нашим понятиям, прогнозам или желаниям. Когда он явится, он, может быть шокирует нас. По крайней мере, он приведет нас в замешательство. Если Бог породит его среди нас, у нас возникнет искушение его отвергнуть — если только мы, не заметив, не пройдем мимо него. Но все это ему воздастся.

Я говорю о будущем. Но то, что я только что сказал, это непосредственно та часть истории, которая всегда возобновляется. Часть ветхого человека остается неизменной. В двойной своей новизне святой, которого мы ожидаем, также останется все тем же ветхим человеком, но в другом смысле — все тем же вечным святым. Новое проявление этого единственного нового человека в том, что он не принадлежит времени и не повторяет прошлого, но живет как бы всегда, потому что через все неповторимые черты времени на него попадает отблеск Вечности.

Этот новый человек, этот святой, как бы не отличался он от своих предшественников, повторит в себе основные их черты, и это единственное повторение, на которое мы можем с уверенностью рассчитывать. Он будет бедным, смиренным, неимущим. В нем будет жить дух Заповедей Блаженства. Он не будет ни проклинать, ни льстить. Будет любить. Он будет принимать Евангелие буквально, т. е. во всей его строгости. Суровая аскеза освободит его от самого себя. Он наследует всю веру Израиля, помня о том, что она преломилась в Иисусе. Он возьмет на себя Крест своего Спасителя и попытается следовать Ему. На свой лад и, должно быть, неожиданный лад он повторит нам то, что сказал людям своего времени Климент Александрийский: "Свет воссиял на нашем небе, свет, что чище сияния солнца, сладостней жизни земной", и луч этого света проникает в нашу ночь через него.

Конечно же, наделенный разумом, человеческий, как никто другой, он, может быть, будет носителем простой культуры, как Шарль де Фуко, или культуры утонченной, как Моншанен. Каким бы он ни был исключением, все его существование не в меньшей мере будет примером и стимулом для обычной человеческой среды. Способный ошибаться, как и всякий человек, но послушный Духу, он не будет обделен и рассудительностью, обещанной Супруге, и не даст запугать себя самым радикальным из обновлений или соблазнить фальшивыми новшествами. Вослед стольким его предшественникам, но в новых формах, рожденных новыми ситуациями, он станет защитником и поддержкой угнетенным. Он, может быть, сделается и каким-нибудь вожаком. Может быть, ему придется стать основателем какого-то нового Учреждения, облик которого может поначалу удивить нас. Может быть, ему суждена какая-то роль и в здешнем граде, и трубы общественного мнения на тысячу ладов будут трубить о нем. Может быть, напротив, он останется одиночкой, проживет всю жизнь незаметно от массы, как и от другой массы, менее многочисленной, но не менее душевной, "массы элитарной". Может быть, его сочтут анахроничным. Может быть, он будет непризнан, предан, оставлен сообщниками; простая человеческая истина Евангелия верна всегда и повсюду... При обстоятельствах и формах,

которые мы не можем предвидеть, он углубится в тайну страдания, познает оставленность, внутреннее одиночество — и тошноту греха. В свою очередь, он станет *другим Христом*, не таким, разумеется, — стоит ли говорить об этом? — кто захочет превзойти Христа, а таким, чья реальная жизнь целиком станет уподоблением Ему.

И тогда в нем, как и в его Учителе, и во всецелой зависимости от его Учителя, проступит Лицо Божие — да, Лицо Божие, именно это я и хочу сказать.

Тысячи голосов раздаются сегодня для того, чтобы более или менее ученым образом объяснить нам, что времена "онтологии" уже канули. Что наше верование в Отца небесного — только мифическая проекция, что все наше богословие должно обратиться в дым, или полностью прибиться к земле и с поклоном припасть к человеку. Что философы, вплоть до наших дней толкующие о божественном, все еще пребывают в детстве человеческой истории. Что со вчерашнего дня мы наконец повзрослели, и пора нам скорее избавиться от мешающей нам ветоши примитивного мышления. Что существует лишь "верифицируемая" истина — как столько раз объясняли нам — и только эмпирическая очевидность. Что за образами Писания не скрывается никакой реальности, что человек техники дал окончательную отставку человеку религии, и вся вера наша — чистое ребячество, или, как говорят, "инфантилизм". Что упование наше иллюзорно, что христианская любовь, которую мы провозглашаем, есть опасное преувеличение... Под ежедневным напором стольких нападок верующие чувствуют себя поколебленными, некоторые впадают в отчаяние, тогда как другие, соблазненные на какое-то время, с закрытыми глазами выбирают дорогу к новому вавилонскому пленению. Не всегда легко противостоять стольким как бы сговорившимся голосам, отличить истину от лжи, угадать момент, когда начинают лицемерить, когда критика на полном скаку обращается в карикатуру, и духовное ослепление отлично приукрашивает себя столькими доводами, что звучат разумно!

Но стоит придти святому — и чудо зацветет вновь! Аббат Моншанен однажды признался: "В эти времена многие мне го-

ворили, что ощутили Бога благодаря мне..." Так было вчера и будет завтра! Внезапно разорвется завеса. Блеснет грань вечности. Ночь станет сияющей. Та критика, что вчера утешала, покажется нелепой. Перед такой Полнотой, такой Любовью, такой Радостью отступит все. Все отрицания сотрутся перед неоспоримым Присутствием. Откроется окошко, и человек вновь вздохнет. Ибо он хорошо — до всякого анализа, и даже не будучи способным к анализу — ощущает за химерами критики ту религиозную скудость, которая их выкармливает и выпускает на свет. Приход святого — это призыв к обращению.

Можно ждать и того, что этот великий святой, в котором так нуждается наш век, станет человеком, который вступит на путь свободный и непроторенный, что он, одно из множества семян духа, посеянных его временем — поднимется от земли к небу, что он обратит на служение Богу столько человеческих порывов, столько энергий, растрачиваемых среди наших современников, объединив и очистив эти энергии и порывы, что для всего поколения он станет пробудителем и двигателем, живым символом, открытым для всего христианского обновления, к коему призваны и мы все. Можно ожидать его, и кто из нас не желает его прихода? Но мы, может быть, мечтаем о святом, который сразу изменит наши социальные структуры? о святом, который каким-то чудом установит братское общество или, по крайней мере, заложит его основы? о святом, которого тотчас признают и не преминут начать с ним сотрудничать, все люди доброй воли? о святом, который без грубого искажения будет объявлен таковым общественным мнением? Или о святом, что, разрубив узел наших противоречий, облегчит нам нашу человеческую задачу? Может быть, мы увлеклись фантазиями о новой особой святости, что не созреет на той же почве жертвы и не станет причастной судьбе Того, у Кого все жившие до сих пор святые хотели быть учениками? Или о святом, который бы не был "предметом пререканий"? В этом случае перечитаем Евангелие, отбросив всякую мечтательность и прогнозы, вернемся к нашим неприятным человеческим задачам и доверимся Богу: племя святых никогда не оскудевает.

Напечатано в Италии
Stampato in Italia
Ottobre - Октябрь
Mimer Docete - Pessano (Mi)

УЖЕ ОПУБЛИКОВАННЫЕ КНИГИ

- | | |
|--------------|---|
| Д. Бартелеми | БОГ И ЕГО ОБРАЗ |
| Дж. Биффи | Я ВЕРЮЮ (краткое изложение католического вероучения) |
| А. Сикари | ПОРТРЕТЫ СВЯТЫХ I |
| А. Сикари | ПОРТРЕТЫ СВЯТЫХ II |
| | ИИСУС ХРИСТОС |
| Л. Джуссани | ПУТЬ ХРИСТИАНСКОГО ОПЫТА Л. |
| Джуссани | СУЩНОСТЬ ХРИСТИАНСКОЙ
НРАВСТВЕННОСТИ |
| Л. Джуссани | РЕАЛЬНОСТЬ, РАЗУМ И РЕЛИГИЯ |
| Л. Джуссани | У ИСТОКОВ ХРИСТИАНСТВА КАК ВЫЗОВА |
| А. Пареди | СВЯТОЙ АМВРОСИЙ МЕДИОЛАНСКИЙ И
ЕГО ВРЕМЯ |
| М. Стикко | СВЯТОЙ ФРАНЦИСК АССИЗСКИЙ |
| А. Де Любак | КАТОЛИЧЕСТВО |

«Христианская Россия» - Италия
20133 Милан - ул. Понцио, 44
24068 Сериате (Бергамо) - ул. Таска, 36