

*Анри Де Любак*

# КАТОЛИЧЕСТВО

Социальные аспекты догмата

*Перевод В.Зелинского*

## СОДЕРЖАНИЕ

### ВВЕДЕНИЕ

### ЧАСТЬ ПЕРВАЯ

#### ГЛАВА I. ДОГМАТ

Единый образ

Грех и искупление

Апостол Павел и евангелист Иоанн

Новый человек

#### ГЛАВА II. ЦЕРКОВЬ

Catholica

Духовный Израиль

Mater Ecclesia

Церковь и мистическое Тело

Обретенное единство

#### ГЛАВА III. ТАИНСТВА

Крещение и покаяние

Евхаристия

Причастие мистическому телу

Жертвоприношение единства

Древние литургии

#### ГЛАВА VI. ВЕЧНАЯ ЖИЗНЬ

Град небесный

В ожидании блаженства

От Оригена к святому Бернарду

Надежда Христова

### ЧАСТЬ ВТОРАЯ

#### ГЛАВА V. ХРИСТИАНСТВО И ИСТОРИЯ

Концепция ухода

Роль времени

Эпохи мира

Израиль и маздеизм

Пророки

#### ГЛАВА VI. ТОЛКОВАНИЯ ПИСАНИЯ

История и дух

Два Завета

Образы Церкви

Псалмы и Евангелие

Притчи

Церковь и душа  
ГЛАВА VII. СПАСЕНИЕ ЧЕРЕЗ ЦЕРКОВЬ  
Постановка проблемы  
Искушение и Откровение  
Роль "неверных"  
Необходимость вступления в Церковь  
Ответственность христианина  
ГЛАВА VIII. ПРЕДНАЗНАЧЕНИЕ ЦЕРКВИ  
Запоздавшее Воплощение  
Божественная педагогика  
Осень и весна  
Spes non confundit  
ГЛАВА IX. КАТОЛИЧЕСТВО  
Плод земли  
Адаптация  
Католичество

## ЧАСТЬ ТРЕТЬЯ

ГЛАВА X. НЫНЕШНЯЯ СИТУАЦИЯ  
Заблуждение Ренана  
Богословие и споры  
Церковь, Евхаристия  
Обновление  
ГЛАВА XI. ЛИЧНОСТЬ И ОБЩЕСТВО  
Тайна личности  
Соединять, чтобы различать  
Град камней живых  
Откровение человека  
Католичество и внутренняя жизнь  
ГЛАВА XII. ТРАНСЦЕНДЕНТНОЕ  
К единству  
Полный гуманизм  
Присутствие Вечного  
Социальное действие и католичество  
MYSTERIUM CRUCIS

## ТЕКСТЫ

1. Святой Григорий Нисский. О двойной природе человека
2. Святой Григорий Нисский. Всеобщая человеческая природа
3. Север Антиохийский. На общей могиле
4. Блаженный Августин. Адам рассеянный и собранный
5. Дюран де Менде. Тройная опрокинутая перегородка
6. Кардинал дю Перрон. Спасение единством
7. Фульгенций Руспийский. Чудо языков
8. "Пастырь" Ерма. Камень от двенадцати гор.
9. Игнатий Антиохийский. Христианская молитва
10. Ориген. "Consonantiae disciplina"
11. Максим Исповедник. Три закона
12. Бодуэн Кентерберийский. Молитва о братском союзе
13. Клодиан Мамерт. Соприсутствие Бога
14. Святой Петр Дамиани. Единство Тела Христова

15. Гийом де Сен-Тьерри. О тройном Телe Господнем
  16. Феодор Мопсуестийский. Священник призывает Духа Святого
  17. Фульгенций Руспийский. Единство в Троице
  18. Фульгенций Руспийский. Жертва и призыв Духа
  19. Блаженный Августин. Церковь единственная, град Божий
  20. Святой Иларий. "Природное" единство христиан
  21. Святой Григорий Нисский. Чистая голубица
  22. Евсений Кесарийский. Священническая молитва
  23. Ориген. В ожидании нового вина
  24. Святой Григорий Нисский. Когда Сын покорится
  25. Юлиана Норвичная. Духовная жажда Иисуса
  26. Арнольд Брешианский. Возрастание Тела Иисуса
  27. Курно. Исторический характер Библии
  28. Руперт из Туи. Лествица Иаковля
  29. Ориген. Вода Мерры
  30. Святой Григорий Нисский. Новый миф о пещере
  31. Поль Клодель. Непреходящий Ветхий Завет
  32. Текст, приписываемый Епифанию. Свет Креста
  33. Святой Амвросий. Церковь, мистическая Ева
  34. Святой Павлин Ноланский. Христос, страдающий в Своих членах
  35. Север Антиохийский. Добрый самаритянин
  36. Максим Туринский. Женщина у мельнического жернова
  37. Иссаак Звезды. Мария, Церковь и душа
  38. Гийом Овернский. Неспешный приход поклонения Богу
  39. Кардинал Фаульхабер. Почему Спаситель родился так поздно
  40. Святой Григорий Назианзин. От идолов к Троице
  41. Шарль Мьель S.J. (1934). Человек достиг совершеннолетия
  42. Святой Лев. Всеобщее таинство спасения
  43. Святой Иларий. Бог созидает и созраняет Град Свой
  44. Николай Кузанский. Великий глас Иисусов
  45. Текст, приписываемый Евхерию. Шестой век мира
  46. Макарий Египетский. Вечерняя молитва
  47. Ньюман. Католическая полнота
  48. святой Петр Дамиани. Церковь и мы
  49. Святой Бернард. Порядок в любви
  50. Пьер Тейяр де Шарден. Христианство и персонализм
  51. Фридрих фон Хюгель. Явился Человек
  52. Симеон Новый Богослов. Я знавал человека
  53. Блаженный Августин. Взыскательность любви
  54. Святой Бернард. Переход Господа
  55. Текст, приписываемый святому Иоанну Златоусту. Космическое Дерево
- ПРИМЕЧАНИЯ**
- 

## ВВЕДЕНИЕ

Обрел ли я радость? Нет... Я обрел радость для себя. И это ужасающе меняет дело...

Радость в Иисусе может быть личной. Она может владеть одним человеком, и он спасен. Он в мире, он в радости отныне и навсегда, но один. Это одиночество радости не беспокоит его, напротив, он — избранник. Блаженствуя, он проходит сквозь битвы с розой в руке.

Когда нищета обступает меня, я не могу укрываться под сенью гениальных нашептываний. Радость моя не выживет, если не станет радостью всех. И я не хочу проходить

сквозь битвы с розой в руке<sup>1</sup>.

Какой христианин не сталкивался с подобным упреком? Сколько душ споткнулось об этот камень на своем пути? Некогда «трудность веры» вытекала для многих, пожалуй, из философии агностицизма и сомнений, касающихся Библии и происхождения христианства. Экзегеза и история не перестали тревожить нас, но все же проблемы социального и духовного плана сделались более настоящими и они, быть может, глубже затрагивают суть дела. Сама философская проблема, в общем, не предстает уже делом чистой науки. Сейчас меньше допытываются до того, какими путями, историческими или рациональными, христианство дошло до наших дней, чем до сути самого христианства, и многие из тех, кто никогда бы не вздумал оспаривать его былые права на существование или же абстрактно критиковать его метафизические основы, выражают сомнение в его непреходящей ценности. В частности, они задаются вопросом, как религия, как будто не проявляющая ни интереса к земному будущему, ни к человеческой солидарности, может служить идеалом, способным вновь объединить современных людей?

Вот несколько примеров, свидетельствующих о распространенности подобной идеи среди наших современников.

Она получила подробное развитие в работе, тридцать лет назад имевшей большой успех и читаемой до сих пор. В ней Габриель Сеай, не без пафоса провозглашая то, что он называет постулатами современного сознания, набрасывает два разных портрета — христианина и современного человека: христианин «удаляется из града людей, озабоченный исключительно своим спасением, касающимся лишь его да Бога», тогда как «современный человек принимает мир и его законы с решимостью извлечь из них все то благо, которое они в себе заключают». В противоположность первому, он «не может отделять себя от других людей, ибо обладает сознанием солидарности, объединяющим его с ему подобными и делающим его в каком-то смысле зависимым от них; он знает, что один он не может обрести спасения<sup>2</sup>. Один мыслитель, любитель колких формулировок, выразил это на свой лад, написав однажды о папе: «Это всего лишь специалист по индивидуальному спасению<sup>3</sup>. А в одной статье, ополчающейся против воспитания, один педагог сказал то же самое, хотя и в другом стиле:

Вопрос в том, нужно ли воспитывать человека в духе пренебрежения ко всему, что существует в этом мире? Если да, то дело кончится развитием безудержного эгоизма. У человека останется лишь одна забота — его индивидуальное спасение; и если другие страдают и бесчисленные несчастья окружают нас, ничего не поделаешь. Если же все воспримут эту точку зрения, то мир и люди потеряют опору для существования, «нам останется только бежать в пустыни, запирались в монастырях, умерщвлять себя днем и ночью», дабы, избежав ада, заслужить небо. Однако все это есть отрицание человечества, жизни в обществе...»<sup>4</sup>.

Сеай, Алэн, Марсель Жирон, каждый по-своему, — поборники вольномыслия. Однако и философ незамутненного духа, как Амлен, соглашается здесь с ними. В работе, посвященной аналитической философии истории Ренувье<sup>5</sup>, Амлен заявляет, что Христос обещал спасение не коллективам, а индивидам, и «все, что есть социального в усилиях человечества», в согласии с христианской верой «обречено гибели»; «целиком же индивидуалистическая точка зрения», которую принимает христианин, часто порождает в нем «презрение к справедливости». Ибо, как объясняет он, «невозможно быть справедливым, не согласуя свои интересы с интересами целого и с будущим той социальной группы, в которую мы входим. Поэтому справедливость, в отличие от учений о борьбе за существование или христианской отрешенности, отвергает чистый и бескомпромиссный индивидуализм».

Перед лицом всех этих обвинений послушаем просто, что говорит верующий, что, говорит богослов: «В глубине Евангелия лежит непреложное видение единства всей человеческой

общины»<sup>6</sup>. Мы можем измерить, таким образом, масштабы недоразумения. Нас упрекают в том, что мы индивидуалисты поневоле, в силу лишь логики нашей веры, тогда как в действительности католичество по сути своей социально. Социально в самом глубоком смысле слова: не только в его проявлениях в сфере естественных установлений, но прежде всего в себе самом, в сокровеннейшем своем ядре, в сущности своей догматики. Социально в такой мере, что само словосочетание «социальное католичество» должно было бы казаться плеоназмом.

Во всяком случае, если подобное недоразумение могло возникнуть и пустить корни, если подобный упрек оказался в ходу, то нет ли в том и нашей вины? Опустим то, что явно зиждется на песке, — некоторые сетования, исходящие из целиком внешнего и мирского представления о католичестве или о спасении, а то и обнаруживающие полное непонимание христианской отрешенности. Не будем слишком задерживаться и на тех искажениях, зачастую серьезных, которые могли породить их, — речь идет о корыстной набожности, мелочном благочестии, о пренебрежении человеческим долгом из-за религиозных «обязанностей», заполнении внутренней жизни собственным несносным «я», забвении того, что молитва по сути своей есть молитва всех и за всех... Этим уклонениям по-человечески подвержен каждый верующий, и критиковать их легко. Однако названы ли они своими именами? Не содействует ли забвение догмата усугублению нравственных недостатков? И если столько наблюдателей, не лишенных ни ясности ума, ни религиозного духа, так тяжело заблуждается относительно природы католичества, то не служит ли это указанием на то, что католикам следует, прежде всего, постараться лучше понять самих себя?

Последующие страницы должны в какой-то мере содействовать усилиям такого рода. Будучи обращены к верующим, желающим достичь лучшего понимания своей веры, они вместе с тем служат апологетике. Мы не намерены еще раз выяснять, какую именно роль сыграло христианство в социальном прогрессе, или же вслед за многими вновь комментировать изречение Монтескье о счастье земном, зиждущемся на религии, занятой целиком потусторонним. Не собираемся мы, и составлять план современных социальных реформ, внушенных христианским духом. Оставаясь в рамках догмата, мы займемся, прежде всего, обществом верующих, как земным, так и потусторонним, — обществом зримым. И в особенности незримым. Ибо именно здесь, во внутреннем понимании этой сокровенной «кафоличности», можно найти, по нашему мнению, принцип объяснения «социальных» откликов христианства в мире, равно как и защиту от «искушения социальностью», следствием которого может стать разложение самой веры.

Даже с таким уточнением тема наша все еще остается слишком обширной. Нам пришлось намеренно сузить область наших исследований и не без сожаления вынести за ее рамки ценнейшие указания Писания и великих Учителей Церкви, касающиеся солидарности человека со вселенной или наших отношений с миром чистых духов. Собственно, и сам термин «католичество» не получит здесь всестороннего разъяснения во всех его аспектах. И если мы выбрали его для заглавия этой книги, то сделали это не столько потому, чтобы определить ее содержание, сколько для того, чтобы выразить дух, в котором мы стремились ее написать. Итак, это не работа о католичестве. Ее нельзя назвать ни трактатом о Церкви, ни трактатом о мистическом Теле, хотя и к тому, и к другому, в особенности же — к единству их, будет постоянно привлечено внимание автора. Появление таких великолепных работ, как, например, знаменитая книга Карла Адама «Истинное лицо католичества» или же обширное историческое исследование о. Мерша, служащее прелюдией к догматическому труду, чьи контуры можно уже обозначить<sup>7</sup>, избавляют нас от необходимости останавливаться на этих темах. Читатель не найдет здесь также ничего, относящегося к разобщенности христиан и к «принципам католического экуменизма»; после недавнего труда о. Конгара<sup>8</sup> незачем возвращаться к этой теме. Мы оставим в стороне и католический принцип Предания — это «конституирующее мышление» христианства, социальная природа которого столь же



очевидна, как и природа «конституируемого мышления», т.е. догмата: это ввело бы нас в новый круг проблем, к которым мы не чувствуем себя достаточно подготовленными. Ничего не будет сказано здесь и об «Action catholique»; эту тему следует оставить богослову, имеющему более основательный опыт знакомства с нею<sup>9</sup>. Не стремясь к догматической систематизации, не углубляясь в проблемы, требующие чисто философского подхода, мы хотели бы лишь выделить несколько идей, уже живущих в нашей вере, идей столь простых, что над ними никогда не задумываются, но и столь фундаментальных, что можно так никогда и не найти подходящего случая, чтобы поразмыслить<sup>10</sup>.

В первой части будет показано в общей перспективе то, как вся наша религия в основных членах своего Символа веры (гл. 1), в ее живом организме (гл. 2), в ее сакраментальной жизни (гл. 3), в ее конечной цели, внушающей нам упование (гл. 4) — обладает характером в высшей степени общественным, который невозможно не признать, не искажая ее. Во второй части будут рассмотрены некоторые следствия, вытекающие из этого характера и касающиеся той роли, которую христианство отводит истории. Попытавшись ответить на вопрос, почему христианство представляет собой в итоге нечто уникальное (гл. 5), мы подойдем под этим углом зрения к проблеме Писания и к духовному пониманию его. Тема эта в основе своей остается для нас главной и — по мнению Ньюмана и Мелера — тесно связанной с правоверием (гл. 6); поэтому к ней приковано внимание, в частности, истории экзегетики и христианского мышления на протяжении многих веков. Выявленные таким образом принципы могут, несомненно, пролить некоторый свет и на проблему спасения неверных в связи с проблемой Церкви (гл. 7). Исследовав, как Отцы Церкви отвели упрек язычников в том, что Воплощение будто бы запоздало, мы позволим себе коснуться темы полноты и единства Промысла Божия о человечестве (гл. 8). Наконец, в связи с миссионерским подвигом мы поставим вопрос о лучшем понимании духа католицизма (гл. 9). В третьей части, более краткой, мы попытаемся, коснувшись некоторых аспектов современной богословской ситуации, рассеять некоторые недоразумения, указав на то, сколь высоко ставит католичество личностные ценности (гл. 11) и почему его характер — и исторический и социальный — не следует понимать исключительно в мирском смысле (гл. 12). Проблемы личности и трансценденции — проблемы вечные, но столь болезненные и животрепещущие, что, даже не надеясь исчерпать их, мы не могли все же уклониться от их рассмотрения.

Мы не задавались целью написать справочник. Если обилие цитат рискует иногда утомить читателя, то объясняется оно тем, что мы хотели придать исследованию по возможности нейтральный характер, то и дело обращаясь ко всё еще почти неразработанному святоотеческому наследию. Не из-за какой-то приверженности к архаизмам, мы упустили из виду все последующее развитие богословия или приняли слово в слово любую из их идей. Мы только стремимся понять их, у них поучиться, ибо они суть Отцы нашей веры, воспринявшие от Церкви своего времени то, что еще питает Церковь нашего времени и нас. Нет у нас и никаких притязаний на историографию; неизбежно рискуя погрешить против точности, мы лишь попытались выделить несколько постоянных факторов среди весьма различных, иногда противоположных течений Предания. Ибо единство Предания — во всем, что затрагивает существенные моменты католичества, — для нас не пустое слово и не абстрактный богословский тезис, не выдерживающий критики при реальном рассмотрении церковных учений. Напротив, чем дольше длится общение с этой неисчислимой армией свидетелей, чем ближе мы знакомимся с теми или иными из них, тем глубже осознается то единство, что неукоснительно связует всех верных единственной Церквью, всех, живущих в одной вере и в одном Духе.

Наконец, для нас не составляет труда признаться в следующем: при написании этих страниц нами владело постоянное чувство, что изложенная здесь точка зрения поневоле является неполной. Догмат предстает здесь лишь в некоторых его аспектах, что неизбежно вытекает из метода. Мы всячески стремились избежать того, чтобы сами эти аспекты казались чем-то исключительным, и мы надеемся, что не ввели в заблуждение ни одного

читателя, внушив ему подозрение в непризнании нами того, о чем нам просто пришлось умолчать. В остальном же перед нами — собранные в произвольном порядке материалы, сопровождаемые некоторыми размышлениями. Мы вверяем их тем, кто лучше нас сможет воспользоваться ими и дополнить их.

Лион, 31 июля 1937 года, в день памяти святого Игнатия Лойолы.

В конце книги читатель найдет ряд текстов, призванных проиллюстрировать тот или иной аспект излагаемого учения. Это — почти целиком выдержки из наследия Отцов. При той исключительной скудости изданий и переводов патристики, на которую все еще обречен французский читатель (*тем более это относится к русскому читателю. — Переводчик.*), нам показалось небесполезным объединить эти избранные отрывки в небольшом приложении.

## ГЛАВА I. ДОГМАТ

### Единый образ

Сверхъестественное достоинство крещенного покоится, как мы знаем, на естественном достоинстве человека и все же бесконечно его превосходит: «*Agnosce, christiane, dignitatem tuam. — Deus qui humanae substantiae dignitatem mirabiliter condidisti...*» («Познай христианин достоинство свое. — Бог, чудесным образом утвердивший достоинство человеческой природы...»). Так единство мистического Тела Христова, единство сверхъестественное, предполагает изначально естественное единство, единство человеческого рода. И Отцы Церкви, которые, обращаясь к благодати и спасению, всегда подразумевали Тело Христово, говоря о творении, обычно не упоминали лишь о создании индивидов, первого мужчины и первой женщины, ибо предпочитали созерцать Бога, творящего человечество единым целым. Святой Иринея, например, говорит, что Бог в начале времен насаждает виноградник человеческого рода; Он лелеет род человеческий; Он намеревается излить на него Дух Святой и усыновить его<sup>11</sup>. Еще для Иринея и даже для Оригена<sup>12</sup>, для Григория Назианзина и Григория Нисского, для Кирилла Александрийского, для Максима, для Илария и многих других заблудшая овца из Евангелия, Которую Добрый Пастырь приносит в овчарню, есть не что иное как уникальная человеческая природа, чьи невзгоды так возмутили Слово Божие, что Оно как бы оставило неисчислимы полчища ангелов, дабы отправиться ей на помощь<sup>13</sup>. Эту природу Отцы обозначали рядом синонимичных выражений, звучащих весьма конкретно<sup>14</sup> и указывающих на то, что она действительно была для них реальностью. Они в каком-то смысле присутствовали при ее рождении, они видели, что она живет, растет, развивается как единственное в своем роде существо<sup>15</sup>. С первым грехом именно это существо пало целиком, именно оно было изгнано из рая<sup>16</sup> и осуждено на суровое изгнание в ожидании искупления. И когда — как «единственный Супруг» — Христос, является, то супругой Его уже становится «вся человеческая раса»<sup>17</sup>.

Каким бы ни было происхождение этой мысли, характерной для наших древних Отцов, никогда не следует упускать ее из виду, чтобы понять иной раз странные способы выражения, встречающиеся у некоторых из них, скажем, у Мефодия Олимпийского, полагавшего, что Христос — это будто бы новое явление Адама, возрожденного Словом<sup>18</sup>. Если столь многие придают, такое значение спасению Адама, то не потому ли, что в спасении своего прародителя они видели необходимое условие спасения самого человеческого рода?<sup>19</sup> «Сей Адам, живущий во всех нас», — говорится в слове, приписываемом Епифанию<sup>20</sup>. А вот что читаем мы в другом слове, приписываемом Златоусту: «Жертвой Христовой первый человек спасен, человек, что живет в нас»<sup>21</sup>. Не в этом ли заключается глубокий смысл легенды, согласно которой Адам, погребенный на Голгофе, был затем крещен водою, истекшей из ребра

Иисусова? Что же касается многих литургических текстов, повествующих о «сошествии Христа во ад» и упоминавших лишь первого человека, то не служат ли они, как и произведения искусства на ту же тему, свидетельством устойчивости этого традиционного образа мыслей<sup>22</sup>?

Отцы проникли в глубину человеческой природы еще до изучения ее истории от начала до конца мира, чтобы выявить в ней принцип единства. Однако этот принцип не казался им отличным от принципа, лежащего в основе человеческого достоинства. Не служила ли для них Книга Бытия поучением о том, как Бог сотворил человека по образу Своему? Может ли образ Божий быть одним здесь и другим там, если во всех Он един<sup>23</sup>? То же таинственное соучастие в Боге, что дает жизнь духу, созидает и единство духа разных людей. Отсюда вытекает идея, которая станет особенно близкой августинианству, — идея единой духовной семьи, предназначенной служить единственным Градом Божиим. Возвращаясь же к человеку, вспомним об учении Григория Нисского, различавшего первых индивидов рода человеческого, что подобно всем живым существам как бы постепенно возникли в свой черед в силу «естественного и необходимого развития», — и Человека по образу Божию, объекта непосредственного и вневременного творения. Обитая в каждом из нас, он делает нас столь глубоко едиными, что, как нельзя говорить о трех богах, нельзя говорить и о человеке во множественном числе<sup>24</sup>. Ибо «вся человеческая природа, от первых людей и до последних, есть единый образ Сущего»<sup>25</sup>. Учение это в его основных чертах не следует считать достоянием одного лишь Григория Нисского, ибо оно легло в основу целой традиции, нашедшей свое выражение, скажем, у Рейсбрука в его великолепном «Зеркале вечного спасения»:

Отец Небесный, — говорит Рейсбрук, — сотворил всех людей по своему образу. Его образ — это Сын Его, Его Вечная Премудрость... предшествующая всякому творению. И все мы были сотворены в соотношении с этим вечным образом. Он сущностно и личностно пребывает во всех людях, каждый обладает им, целым и неделимым, и во всех вместе запечатлен лишь он один. Поэтому все мы едины, будучи сокровенно связанными в нашем вечном образе, который есть образ Божий, источник всей жизни нашей и наш призыв к бытию»<sup>26</sup>. Когда языческие мудрецы высмеивали безумное притязание христиан, этих новых варваров, на то, чтобы объединить всех людей в одной вере<sup>27</sup>, то Отцам нетрудно было отвечать им, что притязание это отнюдь не столь безумно, коль скоро все люди созданы по единому образу единого Бога. Божественный моногенизм такого рода устанавливает связь между учением о божественном единстве и единством человеческого рода, учреждая на практике монотеизм и наделяя его полновесным смыслом<sup>28</sup>. На языке первых веков Адам далеко не всегда именуется «отцом» человеческого рода; он всего лишь «первенец Божий»<sup>29</sup>, как напоминает о том генеалогия Иисуса, выраженная у Луки завершающей формулой, столь торжественной в своей простоте: «сын... Эносов, Сифов, Адамов, Божий»<sup>30</sup>. Верить в единого Бога — значит верить в то же время во всеобщего Отца, «*unus Deus et Pater omnium*» («единого Бога, Отца всех») <sup>31</sup>. Тому же с первых слов учит нас и молитва Господня: монотеизм может быть только братством<sup>32</sup>. Это означает и то, что он подразумевал первоначальное единство всех, и то, что он должен был действительно объединить всех в одном культе: «*adunari ad unius Dei cultum*» («соединиться для почитания единого Бога») <sup>33</sup>. «Как Обитающий в нас един, так тех, кто принадлежит Ему, Он соединяет и связует повсюду нитью единства»<sup>34</sup>.

Иринеи не раз настойчиво возвращается к этой двойной связи: «Есть лишь один Бог-Отец, один Логос-Сын и один Дух, как и одно Спасение для тех, кто верит в Него... Есть лишь одно спасение, как и один Бог... Только Сын исполняет волю Отца, и только в роде человеческом завершаются Тайны Божии»<sup>35</sup>. Обличив мерзость языческих культов, Климент



Александрийский на страницах, искрящихся поэзией, тоже прославляет тайны Логоса и указывает на «божественного хорега», созывающего всех людей присоединиться к нему:

Прими посвящение в эти тайны, и ты вольешься в хоровод ангелов вокруг присно сущего Бога, в то время как Логос Божий воспоеет с нами священные гимны. Этот вечный Иисус, единственный первосвященник, единый с Отцом, молится за людей и зовет их:

Внемли бесчисленные народы и все, одаренные разумом, будь вы варвары или эллины! — восклицает он. — Весь род человеческий призываю Я, создавший его по воле Отчей. Придите ко мне, дабы все собрались в одно стройное целое в едином Боге и в едином Логосе Божиим»<sup>36</sup>.

## Грех и искупление

Исходя из этого, всякая неверность образу Божию, который человек носит в себе самом, всякий разрыв с Богом означает и нарушение человеческого единства. Эта неверность не в силах отменить естественное единство человеческого рода, ибо образ Божий, как бы он ни был запятнан, нельзя уничтожить; однако она разрушает союз духовный, который по замыслу Творца должен становиться тем теснее, чем полнее осуществляется сверхъестественный союз человека с Богом. «Ubi peccata, ibi multitudo» (Где грехи, там многообразие)<sup>37</sup>. Следуя этому указанию Оригена, Максим Исповедник считает первородный грех разделением и раздроблением; в уничижительном смысле его можно назвать индивидуализацией. В то время как Бог непрестанно трудится в мире, дабы привести всех к единству<sup>38</sup>, в силу греха человеческого «единая природа раскололась на тысячу кусков», и человечество, коему надлежало бы составлять гармоническое целое, где мое и твое не противостоят друг другу, расплылось на множество индивидов с неистово противоборствующими устремлениями. «И теперь, — заключает Максим, — мы терзаем друг друга как дикие звери...»<sup>39</sup>. «Сатана рассеял нас», — вторит ему Кирилл Александрийский в объяснение первородного греха и нужды в Искупителе<sup>40</sup>. А в любопытном отрывке, еще хранящем отзвук старого мифа, Августин дает подобное символическое объяснение. Соотнеся четыре буквы, из коих слагается имя Адам, с названиями четырех стран света в их греческом написании, он добавляет: «Сам Адам разнесен ныне по всему лицу земли. Некогда собранный в одном месте, он пал и, как бы разбившись, осколками своими заполнил мир»<sup>41</sup>.

В этом был способ рассмотрения зла в его сокровенной сущности, и приходится пожалеть, что богословие более позднее не извлекло из него надлежащих уроков. Сегодня мы, как правило, ищем внутри индивидуальной природы каждого, в чем заключается его тайная рана, в чем состоит, так сказать, разлад пружин, обуславливающих плохое функционирование механизма. Одни стремятся при этом преувеличить зло, другие — преуменьшить его. Но тогда, если и не первый или единственный результат греха, то, по крайней мере, второй плод, равный первому, усматривали, прежде всего, в самой организации индивидов как естественно враждующих центров; считали, что внутренний раздор сопутствует раздору социальному. Разумеется, оба объяснения не заключают в себе ничего противоречивого, и нередко они сопутствуют друг другу. Святой Августин, о котором мы по обыкновению поминаем в первую очередь в связи с тонкостью и богатством анализа внутренней жизни, коими славится «Исповедь», отнюдь не пренебрегал и той — другой — точкой зрения, о которой только что шла речь. Святому же Максиму порой удавалось совмещать их. «Дьявол, — говорит он, например, — соблазнитель человека, искони, разъединил его волю с Богом, разъединил людей между собою...»<sup>42</sup>. Многие подтвердят, что под воздействием греха происходит внутреннее отпадение членов от тела<sup>43</sup>. Таким образом, сохраняется единство учения между нами и древними. Но нельзя отрицать, что не изменились перспективы.

Сохраним для себя эту древнюю перспективу: дело возрождения, Искупление тем самым станет для нас восстановлением утраченного единства. Здесь восстанавливается как сверхъестественное единство человека с Богом, так и единство людей друг с другом: милосердие Божие отовсюду собрало разрозненные обломки и расплавил в огне любви, оно восстановило их расколотое единство... Так Бог создал заново то, что создал, преобразовал то, что образовал»<sup>44</sup>. Так восстановил Он потерянного человека, собрав рассеянные его члены и возродив тем самым собственный образ<sup>45</sup>. Таково великое чудо Голгофы:

Много было в то время чудес: Бог распинаемый, солнце омрачающееся... завеса раздавшаяся, кровь и вода, излившиеся из ребра... земля колеблющаяся, камни раскалывающиеся, мертвецы восставшие... чудеса при погребении, которые воспевает ли кто достойно?<sup>46</sup>. Но ни одно из них не уподобляется чуду моего спасения. Немногие капли крови воссоздают целый мир и для всех людей делаются тем же, чем бывает закваска для молока, собирая и связуя нас воедино»<sup>47</sup>.

Или же, если воспользоваться другим образом, Христос есть та игла, что пронзает болью в момент распятия, но потом затягивает все прорехи и тем самым чинит тунику, некогда разорванную Адамом, навеки соединяя при этом и два народа — иудеев и язычников<sup>48</sup>.

*Divisa uniuntur, discordantia pacantur* («Разделенное соединяется, несогласное стяжает мир»)<sup>49</sup> — таков в принципе результат Воплощения. Христос, облекшись в земное существование, потенциально вместил в Себя всех людей<sup>50</sup>. «*Erat in Christo Jesu omnis homo*» («В Иисусе Христе всякий был человек»). Ибо Слово не только восприняло человеческое тело; облечение Его во плоть было не простым «*corporatio*» («воплощением»), но, как говорит святой Иларий, «*concorporatio*» («со воплощением»)<sup>51</sup>. Он облекся в человечество, и оно включило Его в себя. «*Universitatis nostrae caro est factus*» («Он сделался плотью нашей всеобщности»)<sup>52</sup>. Восприняв человеческую природу, Он именно ее, эту природу, соединившись с нею, заключил в Себя<sup>53</sup>, и вся она, так сказать, целиком послужила Ему телом. «*Naturam in se universae carnis adsumpsit*»<sup>54</sup> («Он вобрал в Себя природу всякой плоти»). И потому всю ее Он вознесет на Голгофу, всю воскресит<sup>55</sup> и всю спасет. Христос-Искупитель не только дарует спасение каждому; Он свершает его, ибо Сам Он — спасение Целого<sup>56</sup>. Спасение же каждого заключается в личностном утверждении своей изначальной принадлежности ко Христу с тем, чтобы не быть отвергнутым Целым, не быть «отрезанным» от него<sup>57</sup>.

Недаром Иоанн утверждает, что Слово обитало в нас. Так доводит он до нашего слуха ту глубочайшую тайну, что все мы пребываем во Христе и что, войдя в Него<sup>58</sup>, жизнь вернулась ко всей совокупной личности человечества.

Последний Адам носит это имя потому, что всю природную общину наделяет Он всем необходимым для достижения блаженства и славы, подобно тому, как первый Адам обрек их разложению и позору. Слово вселилось во всех благодаря Одному, ради того, чтобы достоинство Сына Божия, заложенное в каждом из нас, оросило Духом святости весь род человеческий, дабы благодаря Одному из нас в каждом исполнились слова Писания: «Я говорю: вы боги и сыны Всевышнего»...

...Логос обитает во всех, единственный храм Его — это мы, куда Он вселился ради нас, чтобы всех, пребывающих в Нем, Он как бы в одном теле примирить с Отцом...<sup>59</sup>

В связи с подобными учениями общим местом стало упоминание о «платонизме Отцов». В той мере, в какой учения эти вызваны влиянием скорее философского характера вообще, чем платоническим реализмом сущностей, следует прежде всего обратиться к стоической концепции универсального бытия, чтобы понять это надлежащим образом. У Марка Аврелия, скажем, есть множество высказываний относительно включения индивидуальных существ в конкретную целостность космоса и, особенно по поводу взаимной имманентности всех тех, кто причастен к Нусу. Для данного случая этот момент, однако, вторичен. Воздержимся от отчасти двойственного подхода многих историков-протестантов к Библии и к Отцам. У «последних они находили лишь инфильтрации, «эллинистические» контаминации, тогда как в апостоле Павле или евангелисте Иоанне они умудрялись видеть одно «откровение» или, по крайней мере, чистую «религию». Такая чрезмерно суровая критика и наивность равным образом ослепляли их. Не умонастроения философов, будь они платониками или стоиками, но острая восприимчивость к христианским нуждам двигала, прежде всего, мыслью Отцов. Но как, к примеру, они могли абстрагироваться от всякого «стоицизма», прибегая к метафоре знаменитых павловских посланий о теле и его членах? Как могли они следовать Посланию к Евреям, избавившись сперва от всякого «платонизма»? Без особых угрызений совести заимствовали они многое у великих язычников, которыми восхищались. Но они были мудрее Соломона, и философия не сделала их идолопоклонниками, по недавнему признанию Кристофера Доусона<sup>60</sup>, для понимания мысли Отцов нужно связывать ее, прежде всего с апостолом Павлом и евангелистом Иоанном.

Ибо второй аспект, который Отцы научили нас распознавать в деле искупления, аспект горизонтальный, если можно так выразиться, не менее ясно сказался в Откровении, чем первый — вертикальный - аспект отношений с Богом. Он предстает даже условием,

равно как и результатом первого<sup>61</sup>. Именно Апостолу-возлюбленному, которому более чем кому-либо другому, довелось испытать близость Иисуса, принадлежит эта мысль о Каиафе: «Будучи на тот год первосвященником, предсказал, что Иисус умрет за народ, и не только за народ, но чтобы и рассеянных чад Божиих собрать воедино»<sup>62</sup>.

Это истолкование искупительной Жертвы основывается на словах Самого Христа, которые Евангелист передает в предыдущей главе:

Добрый Пастырь должен собрать всех овец Своих, то есть все народы земли, в одно стадо<sup>63</sup>. Здесь звучит эхо великого пророчества:

От востока приведу племя твое,  
И от запада соберу тебя,  
Северу скажу: «отдай»;  
И югу: «не удерживай»;  
Веди сыновей Моих издалека  
И дочерей Моих от концов земли...<sup>64</sup>

Что касается Павла, умевшего с незабываемой проникновенностью описывать ту борьбу между плотью и духом, что происходит внутри каждого человека, то другое противоборство — разрывающее дело Господне на части, чуждые или даже враждебные друг другу занимает ничуть не менее важное место в его мыслях. Таков в космическом плане — по крайней мере, в свете возможной и распространенной интерпретации — раздор между небесными силами и человеческими существами<sup>65</sup>. Таков — во всяком случае, в плане земном — трагический разлад между иудеями и язычниками, знаменующий столько иных разладов. Христос приходит, чтобы водворить единство и мир. Он Сам личностью Своею являет этот мир: «Рах nostra» («Мир наш»), С высоты креста руками Он соберет разъединенные части Своего



творения, разрушив «стоявшую среди преграду»<sup>66</sup>. Кровь Его сблизит тех, кто был «некогда далеко», скрепить обе части строения.

Своею Единственной Жертвой сотворит Он из всех народов единое Царство<sup>67</sup>. Благодать Его, восстановив единство в каждом из нас, восстановит его также и среди всех нас так, что «и, бывши разделенными, пребывая в раздоре по наших похотям, алчности и всякого рода греховной нечистоте, но очищенные Посредником, мы устремимся в совершенном единении к одному блаженству и, слившись в одном духе, расплавленные огнем любви, сольемся в одно существо — не в силу нашей общей природы, но благодаря узам общей братской любви»<sup>68</sup>. Так изначальная гармония, разрушенная тотчас после своего создания, обновится в бесчисленных испытаниях, обретя полноту многообразия согласно плану еще более совершенному: «*felix culpa — mirabilius reformasti*» («блаженная вина — еще более удивительное воссоздал»).

Такова, по апостолу Павлу, тайна, истолкованная в его духе Отцами, та тайна, что сосредоточивает в себе путь Откровения, «каковую Он в преизбытке даровал нам во всякой премудрости и разумении, открыв нам тайну Своей воли по Своему благоволению, которое Он прежде положил в Нем, в устроение полноты времен, дабы все небесное и земное соединить под главою Христом»<sup>69</sup>. По традиционному выражению, издавна отражавшему учение великих Апостолов, это и есть мистическое Тело Христово. Апостол Павел говорил просто о «Теле Христовом». Как глава Церкви он настаивал как на социальной роли каждого из членов этого Тела, так равно и на разнообразии тех служений, что предстоит им понести в единстве одного и того же Духа. Евангелист Иоанн, обладавший созерцательной памятью, еще более чуток к единству той Жизни, что пульсирует в лозах мистического Виноградника. Сокровенный реализм первого обнаруживает не меньшую силу, чем реализм второго. Точно так же, как у евангелиста Иоанна личная связь каждого ученика с Иисусом — «*in me manet et ego in eo*» («Он пребывает во мне и я в Нем») — не наносит урона единству целого — «*ut sint unum*» («чтобы они были едино») <sup>70</sup>. Так и у апостола Павла ощущение мистического союза несколько не слабеет из-за того, что внимание апостола сосредоточено на объективных задачах. Павлова метафора тела, сама по себе не столь уж и оригинальная, — обретает в сути своей весьма полновесный смысл ввиду того, что Павел не говорит просто «тело христиан», — как можно было бы сказать «тело эллинов» или «тело иудеев»<sup>71</sup>, — но «Тело Христово», что поясняется постоянно повторяемой им формулой: «во Христе, во Христе Иисусе». Если у евангелиста Иоанна связь верных между собою и со Спасителем мыслится как совокупность взаимосвязей, свидетельствующих о сокровенной близости, у апостола Павла Христос предстает скорее как среда, как атмосфера, как мир, в котором человек и Бог, человек и человек общаются и объединяются друг с другом. Ибо Он — «Наполняющий все во всем»<sup>72</sup>.

## НОВЫЙ ЧЕЛОВЕК

Все эти выражения повторяются и уточняются в устах апостола Павла другими, представленными уже не совсем в виде метафоры. Речь идет о «новом человеке», в которого должен «облечься»<sup>73</sup> каждый христианин, как должен он «облечься во Христа. До сих пор же отмечалось достаточно четко, что в «Послании к Колоссянам» упоминание о новом человеке, «постоянно обновляющемся», связано с упоминанием о едином Образе, «Образе Создавшего его», и с упоминанием о Христе, который «все и во всем». «Послание к Ефессянам» в силу его общего характера еще более подчеркивает социальную точку зрения: новый Человек явно уподоблен этому единственному Телу, в коем должны соединиться и примириться два разобщенных народа, чтобы получить доступ к Отцу: «в одного нового человека, ...и в одном теле» (перев. с греч.).<sup>74</sup>

Святой Ипполит следовал непосредственно за мыслью Апостола, когда писал: «Желая



спасти всех, Сын Божий призывает нас к созданию в святости одного совершенного Человека»<sup>75</sup>. Аналогичным образом высказывается и Климент Александрийский: «Христос целиком, Христос всецелый, если можно сказать так, не делится на части; Он — не варвар, не иудей, ни грек, ни мужчина, ни женщина, но Он есть новый Человек, целиком преображенный Духом»<sup>[76]</sup>. Ему вторит и святой Августин, говоря «об этом новом Человеке, обитающем по всей земле»<sup>77</sup>, что образует тело верных Христу, а святой Максим — или неизвестный автор, скрывающийся под этим именем — находит краткую формулу, буквально вобравшую в себя те основные черты, которые одна за другой были указаны апостолом Павлом: полностью облечься в нового Человека, сотворенного Духом по образу Божию»<sup>78</sup>. Святой же Кирилл Александрийский был, кажется, более всех захвачен этой мыслью. Эхо «Послания к Ефесянам» часто слышится в его трудах; у пророков же он повсюду усматривает это учение уже возведенным<sup>79</sup>. Христос, — отмечает он, — не только опрокинул старую стену разделения, но Сам стал Краеугольным камнем нового здания<sup>80</sup>; вернее, силой единого акта Его пала тройная стена и возник тройной союз, ибо человеку было дано примирение с человеком, с ангелом и с Богом<sup>81</sup>. Богу можно поклоняться только в одном-единственном храме; дорога к Отцу может быть найдена Его заблудившимися детьми лишь тогда, когда они станут одним Телом, новым Человеком, глава которого — Искупитель<sup>82</sup>. Тайна нового Человека — такова по преимуществу Тайна Христа<sup>83</sup> «В одного нового человека» (*перев. с греч.*), — вот «новая тварь», о которой апостол Павел говорит уже в Посланиях «К Коринфянам» и «К Галатам»<sup>84</sup>, не раскрывая всей полноты этого понятия. Вот «муж совершенный», что в «Послании к Ефесянам» представлен нам как единственный идеал, раскрытие которого сосредоточивает вокруг себя усилия всех, причем совершенство каждого на вершине своей должно слиться с завершением всего<sup>85</sup>. Вот, наконец, это «новое существо во вселенной», шедевр Духа Божия. Под действием единой жизненной силы, оживотворенное единым Духом, развивается единое живое целое и достигает совершенного роста, мера которого остается тайной Божией<sup>86</sup>.

## ГЛАВА II. ЦЕРКОВЬ

### Catholica

Теперь мы подошли к тому, чтобы лучше понять, что такое Церковь. Ибо все догматы связаны между собою. Церковь — это «Иисус Христос, разносимый и передаваемый»<sup>87</sup>. Церковь завершает — насколько это возможно на этой земле — дело нашего духовного объединения, ставшее необходимым из-за грехопадения, которое было начато Воплощением и продолжено на Голгофе. В каком-то смысле Церковь и есть это объединение. Об этом свидетельствует, прежде всего, уже само слово «кафолическая», применявшееся для обозначения ее со II века и долгое время звучавшее на латыни, как и по-гречески, именем собственным<sup>88</sup>. Словом Καθολικός на классическом греческом языке философы пользовались для обозначения универсальных утверждений<sup>89</sup>. При этом универсальное понималось как нечто единственное, его нельзя было путать с суммой. Кафоличность Церкви не обуславливается ее действительным распространением по земле и численностью приверженцев. Ибо она была уже кафолической в то утро Пятидесятницы, когда все члены ее помещались в малой горнице; она была таковою и тогда, когда волны арианства, казалось, уже затопляли ее; она останется ею и завтра, даже и в том случае, если массовые отпадения унесут из нее почти всех верных. Кафоличность по сути своей не сводится ни к географии, ни к цифрам<sup>90</sup>. Она и вправду должна распространиться и явить себя всем, но при этом, однако, она обладает не материальной, а духовной природой. Кафоличность, подобно святости, есть нечто, внутренне присущее Церкви.

В каждом из людей Церковь обращается ко всему человеку, принимая его таким, каков он есть по своей природе. «Думают, что, общаясь с человеком, прикасаются к обычным струнам. Это и вправду струны, но сколь они причудливы, переменчивы... Те, кто привык к обычным струнам, от этих не добьются каких-либо звуков»<sup>91</sup>. Но Церковь может играть на них, потому что вслед за Христом она знает, «что есть в человеке», ибо между догматом, всю тайну которого она хранит в себе, и природой человеческой, также исполненной таинственной бесконечности, существует глубокое соответствие. Но, касаясь глубины одного человека, она проникает тем самым и в глубину всех, извлекая из них свои «созвучия». Церковь обнаруживает не только стремление, но и способность собрать всех. Так понимали Кафоличность великие апологеты первых веков. Впоследствии, скажем, при составлении трактата «Признаки Церкви»<sup>92</sup> соображениям географического характера придавали порой излишнее значение. Святой Амвросий, созерцая Церковь, видит ее безмерной, как мир и само небо с Солнцем-Христом во главе. «Orbis terrarum» («круг земель») предстает перед ним как бы содержащимся в лоне Церкви; все, по мысли святого, независимо от происхождения, расы, положения, призваны к единству во Христе, и Церковь в принципе уже являет это единство<sup>93</sup>. Подобный же взгляд, но в иной перспективе, можно найти у Оригена, у Тертуллиана и у блаженного Августина. В таких выражениях, как «Per orbem terrae, ecclesiae latitude diffusa» («Церковь широко распространена по всей земле»). Ориген скорее говорит о требованиях, вытекающих из сложившейся у него идеи Церкви, нежели свидетельствует о фактическом положении вещей<sup>94</sup>. А когда Тертуллиан в выражениях несколько риторических<sup>95</sup> прославлял современную расширяющуюся универсальность, относительно которой он, как и многие, заблуждался, то он на самом деле описывал глубинный универсализм, обосновывая его соотношением с душой человеческой, повсюду одной и той же и повсюду «христианской» по природе своей<sup>96</sup>. Эхом подобного универсализма звучат для нас слова и блаженного Августина: «Chorus Christ! jam totus mundus est» («Хором Христовым стала уже вся земля»<sup>97</sup>). Но далее, руководствуясь уже не внешней стороной дела, а пониманием природы Церкви, великий учитель добавляет: «Chorus Christi ab Oriente ad Occidentem consonat» («От Востока до Запада хор Христов един»). Сколько бы приверженцев ни насчитывало то Catholicae multitude («кафолическое множество»), что было так по сердцу Августину<sup>98</sup>, — независимо от того, в каких частях света укоренилась Церковь, она поет свою вечно обновляющуюся песнь вселенской любви. «Pax, vinculum sanctae societatis, corrago spiritualis, aedificium de lapidibus vivis» («Мир, союз святого общества, духовное сплочение, здание из камней живых»). Не связывая себя никакими географическими ограничениями, она простирается «от моря и до моря», пронося все ту же песнь «per univertum orbem terrarum» («через весь круг земель»)<sup>99</sup>. Так, Августин попрекает донатистов не столько за то, что они замкнулись на малом пространстве, сколько за их притязание ограничиться этой малостью, заключив в нее всю Церковь, «quasi perditis caeteris gentibus» («как если бы прочие народы погибли»)<sup>100</sup>, и решать все проблемы «inter Afros» («между африканцами»)<sup>101</sup>. «Et nescio,— говорит он по адресу их обособленности, их сектантского духа,— quis ponit in Africa fines caritatis!» («Не ведаю, кто это может ограничивать любовь пределами Африки!»)<sup>102</sup>. И, напротив, более всего дорожит, более всего восхищается он в Catholica («кафоличности») или Unica Catholica («единой всеобщности») не столько тем простым, открытым для всех и никого не исключаящим универсализмом, который «ad ultimas gentes crescendo porrigitur» («к самым дальним народам приходит со все большими дарами»), сколько «союзом мира», той сплоченностью, которая утверждается повсюду, куда простирается кафоличность<sup>103</sup>. В силу самого смысла этого понятия оно делает единым целым<sup>104</sup> тех, кого собирает. Человечество органически едино благодаря присущей ему божественной структуре, и миссия Церкви — открыть людям утраченное ими природное единство, чтоб воссоздать и осуществить его<sup>105</sup>.

Церковь — мать. Но, в отличие от земных матерей, она привлекает к себе тех, кто станет ее детьми, дабы объединить их в своем лоне. Сыновья, — говорит святой Максим, —

приходят к ней отовсюду:

Мужчины, женщины, дети, отличающиеся друг от друга расой, национальностью, языком, образом жизни, ремеслом, знаниями, званием, богатством... в Церкви все они пересоздаются Духом, и каждый запечатлевается Его печатью. Все воспринимают в Церкви единую и неделимую природу, которой заведомо упраздняются многообразные и глубокие различия, столь значимые для людей. Ибо все они воспитываются и объединяются в ней поистине кафолически. В Церкви никто и ни в малейшей степени не отделяется от общины, но все как бы сливаются друг с другом простой и неделимой силой веры... Так Христос становится всем во всех; владичеством Своей неповторимой, бесконечной и премудрой благодати Он заключает всех в Себе наподобие центра, в котором сходятся все линии, чтобы впредь никакая вражда не разделяла меж собой созданий единого Бога, не имеющих пристанища для претворения любви и мира»<sup>106</sup>.

Мистическая реальность, видимыми плодами которой явились братская любовь и сияющая новизна посреди мира, одряхлевшего в своих распрях, приводили в восхищение людей, подобных Иоанну Златоусту и Августину. В одной из своих проповедей, комментируя слова Евангелиста Иоанна: «...чтобы собрать ближних и дальних», — Иоанн Златоуст восклицает: «Что означают сии слова? Они означают, что и тех, и других Христос объединил в одно тело; и теперь те, кто в Риме, смотрят на тех, кто в Индии, как на часть своего тела. Можно ли найти где-нибудь еще подобное единство? Христос — во главе всех»<sup>107</sup>. Ему вторит Августин в знаменитом гимне «De moribus Ecclesiae catholicae» («О нравах кафолической Церкви»): «Ты соединяешь людей и народы, что говорю! — весь род человеческий ты приводишь к единству верою в общего нашего Родоначалника. И люди не довольствуются уже простым сообществом, но становятся как братья...»<sup>108</sup>.

## Духовный Израиль

Благодаря символике, истоки которой видимым образом восходят к первому поколению христиан, эта кафоличность находит свое выражение в чуде Пятидесятницы<sup>109</sup>. С давних пор это событие сопоставлялось с повествованием «Бытия» о рассеянии народов, равно как и с рассказом «Исхода» о даровании Закона на Синае. Огненные языки возвестили о даре языков, который явился притчей в действии, притчей, одновременно символизирующей вселенскую проповедь язычникам и призывающей к ней. Языки разделились, когда почил на апостолах<sup>110</sup>, но с тем, чтобы сразу же исполнить свою объединяющую миссию; Дух, о котором они возвещали, вернет людям понимание друг друга, ибо каждый на своем языке постигнет ту единственную истину, что должна соединить его с другими<sup>111</sup>:

Сойдем же, — сказал Дух Святой другим Лицам Святой Троицы, — и смешаем там язык их так, чтобы один не понимал речи другого... Посему дано ему имя Вавилон; ибо там смешал Господь язык всей земли...» (Быт. 11, 7, 9). И вот в Пятидесятницу Дух Святой вновь сходит с неба, и не просто сходит, а ниспадает, «обрушивается», низвергается, как молния. Он приносит Церкви — чтобы сделать ее единым пылающим костром — все эти рассеянные языки, «dispertitae linguae»<sup>112</sup>.

Есть двенадцать апостолов, как двенадцать колен Израилевых, и это число обозначает всеобщность мира<sup>113</sup>: эти Двенадцать должны отправиться во все концы света, научая все народы и собирая их воедино<sup>114</sup>. Каждый из них владеет всеми языками, всякий говорит на всех, ибо Церковь едина, и однажды она должна будет воздать хвалу Богу на всех языках земли. «И уже теперь все эти языки принадлежат каждому из нас, потому что все мы — члены одного тела, которое говорит на них»<sup>115</sup>. Так чудо Пятидесятницы с символической



краткостью возвестило об исполнении великого обетования, данного некогда Аврааму<sup>116</sup>, и рождающаяся Церковь с первого же дня явила собой живой образ своей природы и цели:

Ибо подобно тому, как после потопа нечестивая гордыня подвигла людей возвести башню «высотой до небес» вопреки воле Господа, за что род человеческий был наказан смешением языков, так что «один не понимал другого», — так и смиренномудрие верных сумело обратить разнообразие языков на служение единству Церкви, так что разъединенное раздором было воссоединено любовью. И разрозненные члены рода человеческого, как члены одного тела, заново были собраны под главенством Христа и сплавлены воедино огнем любви, обретя единство во святом Теле Его»<sup>117</sup>.

Единство это столь нерасторжимо, что Церковь всегда предстает в нем личностью. То она Невеста, то избранная Супруга, которой Христос предал Себя ради любви и которую очистил крещением<sup>118</sup>, то «род избранный», «Сын Божий» и т. п.<sup>119</sup> Ерм узрел Церковь в образе старицы, «созданной прежде всех вещей...»<sup>120</sup>. Все это не просто метафоры. Понимание Общины в ее всемирном предназначении — это подлинное (вероучительное, а не только литературное) наследие Ветхого Завета. В Евангелии от Матфея говорится, что Царство Божие «дано будет народу, приносящему плоды его», не ἑθνῶσι — «язычникам», но ἑνῶσι — новому Народу Божьему<sup>121</sup>. Так апостол Павел, с небывалой энергией восставший против иудаизма, облек христианское учение в те формы, которые как бы провиденциально были заготовлены для него именно там. Новизна христианства заключается скорее в преобразении, чем в творении заново. Церковь в глазах Павла — это народ Нового Завета. Духовный Израиль заступает место Израиля по плоти; ныне это не множество индивидов-пылинок, но именно народ, хотя и собираемый со всех концов земли. «Племя христиан, — скажет, например, Евсевий, — это раса тех, кто чтит Бога»<sup>122</sup>. Ветхий Завет тогда наполняется всем своим смыслом, когда он как бы иссякает, ибо он был целиком обращен подготовке Нового. Обетования даны были Аврааму и семени его. Библейский текст, как тонко отмечает апостол в своем толковании, не говорит о семени во множественном числе, как если бы у Авраама было много потомков, но в единственном, «которое есть Христос»<sup>123</sup>. Истинный Израиль только там, где Христос, и можно стать, только облекшись во Христа, причастником благословения Авраамова<sup>124</sup>. Мы, — неколебимо возвещают христиане, — это истинный духовный Израиль<sup>125</sup>. «Обрезанные по духу», «род избранный», «царственное священство» — это мы<sup>126</sup>. Новообращенные из язычников с совершенной простотой будут говорить о тех, кого мы называем сегодня патриархами и ветхозаветными праведниками, как о «своих отцах, своих предках»<sup>127</sup>. И в нашей литургической молитве мы просим Господа соделать всех язычников детьми Аврааму и даровать им «in israeliticam dignitatem» («израильское достоинство») <sup>128</sup>. Подобно тому, как иудеи долгое время возлагали свои надежды не на индивидуальное вознаграждение после смерти, но на судьбы всего народа и славу земного Иерусалима, так и надежды христианина должны быть обращены на пришествие Царствия Божия и славу Иерусалима Небесного. И подобно тому, как Ягве усыновлял каждого лишь благодаря клятве, данной Им всему еврейскому народу, так и христианин усыновляется Богом лишь в силу принадлежности его к тому социальному организму, который оживотворяется Духом Христовым<sup>129</sup>.

В этой перспективе еврейский национализм, который взят сам по себе, представляется доктриной весьма узкой и несовершенной, раскрывает весь свой смысл символического предзнаменования. Он не был просто, как это обычно допускается, условием сохранения избранного народа, то есть условием выживания его религии. Национальная окрашенность Царствия Ягве, явным образом противоречащая универсальному характеру этого Царствия, препятствовала, во всяком случае, какому бы то ни было индивидуалистическому истолкованию его. В одухотворенной и вселенской форме, предвиденной уже пророками<sup>130</sup>,



христианство унаследовало от иудаизма социальное по своей сущности понимание спасения. И если Церковь в основной своей части пополнилась верными, пришедшими из язычников — «Ecclesia ex gentibus» («Церковь от язычников»), — то сама идея Церкви пришла прежде всего от иудеев<sup>131</sup>.

## Mater Ecclesia

(«Мать Церковь»)

Некоторые историки раннего христианства, прояви они большую строгость, вероятно, не стали бы связывать его универсализм с универсализмом языческих мистерий того времени. Ибо одно и то же слово обозначает две совершенно различных реальности, которые, несмотря на наличие общих черт, никем и не отрицаемых, существенно отличаются друг от друга: там перед нами — весьма расплывчатый космополитизм, здесь же — вселенскость<sup>132</sup>. Едва возникнув, Церковь, как всем внутренним и внешним строем своим, так и самосознанием, ей присущим, была совершенно чужда эллинистическим религиям<sup>133</sup>. В своей максимальной раскрытости и предельной сосредоточенности она в то же время представляла собой образец общества, не сводимого ни к какому иному.

Искупительный акт и основание общины верующих оказались спаянными воедино. Оба они суть дела Христовы, составляющие, собственно говоря, одно. Ибо во всем, что говорилось ранее, речь в равной мере шла как о видимой Церкви, так и о невидимом Телес Христовом. Всякая попытка разделить их оспаривается данными истории. Ни апостолу Павлу, ни иным свидетелям первоначальной веры Церковь не казалась своего рода «эконом», трансцендентной ипостасью, реально предсуществовавшей искупительному делу Христа на земле<sup>134</sup>. Однако нельзя считать ее и простым союзом местных собраний. Тем более не есть она и простое объединение тех, кто, самостоятельно приняв Евангелие, решил затем вести религиозную жизнь совместно с другими, руководствуясь или обстоятельствами, или личными соображениями, или же предписаниями Учителя. Церковь — это не формальный институт, созданный или принятый задним числом общиной верующих. И нельзя придерживаться либо того, либо другого из этих крайних тезисов, как невозможно сохранить их оба полностью изолированными друг от друга. Однако многие из протестантских богословов тщетно стремились как раз к этому<sup>135</sup>. Но в силу удивительного парадокса именно протестантское богословие, дополнив, а порой даже и исправив в области истории и филологии труды богословов-католиков, в наше время как раз подкрепило в главном традиционный тезис. Стало очевидным, в частности, что первоначальная идея Церкви непосредственно связана с древнееврейской идеей Кагала — слово, которое в переводе Семидесяти как раз передается как Ἐκκλησία. Кагал — это не узкий кружок или чисто земное объединение, но совокупность народа Божия, реальность весьма конкретная, которая, хоть и может быть ограничена видимой своей частью, все же остается более обширной, чем ее проявления<sup>136</sup>.

Греческим словом в переводе Семидесяти был выделен и другой существенный аспект Церкви. Человек, который, внимая Благой Вести, предает себя Христу, отвечает призыву. Однако в силу согласования понятий, которое не передается ни французским, ни русским, быть «призванным» означает «быть призванным стать частью Церкви». Ἐκκλησία, которую ни Павел, ни какой-либо другой из первых учеников Христовых никогда не представляли себе целиком невидимой, но которую они всегда понимали как Тайну, превосходящую все внешние ее проявления, — эта Ἐκκλησία логически предшествует ἐκκλητοί («призванные»), она созывает и собирает их в предвидении Царства<sup>137</sup>. Она есть convocatio («созыв»), прежде чем быть congregatio («община»). Итак, в своем дерзновенном определении Церкви, которое нередко повторялось в последующие века, Исидор Севильский был верен раннехристианской

мысли: «Ecclesia vocatur proprie, propter quod omnes ad se vocet, et in unum congreget» («Экклесия называется так собственном потому, что она всех к себе созывает и собирает воедино») <sup>138</sup>.

Она призывает к себе всех людей, чтобы даровать им рождение в жизнь Божию в свете немеркнущем <sup>139</sup>. Однако именно видимой Церкви присуща эта роль — быть матерью нашей. Этот «вышний Иерусалим» — «мать всем нам», делающая людей свободными, — открывается Павлу не только в будущем или в некоей небесной дали — он прозревает его и на земле, в каждом граде, принявшем Евангелие и приступающем к делу освобождения. Это она, Церковь, глаголет устами Апостола и всех предстоятелей церковных общин <sup>140</sup>. Все, — и древние христиане Лиона, когда они писали о своих поначалу отступивших, а затем пошедших на мученичество братьях: «Великой радостью было для нашей девственной матери, что она обрела живыми тех, кто выпал из ее лона мертвыми» <sup>141</sup>; и святой Ириной, когда он говорил о животворящей вере, которою Церковь питает чад своих <sup>142</sup>; и Ориген, когда он говорил своим слушателям: «Сумеете ли вы, новые Исааки, стать радостью вашей матери Церкви? Страшусь, что придется ей и вас родить в печали и страдании» <sup>143</sup>; и Киприан, когда он сформулировал принцип, принимаемый христианами всех веков: «Кому Церковь не мать, тому Бог не Отец» <sup>144</sup>; и Василий Великий, когда упрекал Юлиана Отступника: «Ты отвратился от Бога и оскорбил Церковь — мать и кормилицу всех» <sup>145</sup>; и Опат, Августин, Фульгенций, Цезарь Арльский, когда они прославляли *Catholica Mater*... («Вселенскую Матерь...» <sup>146</sup>), — все они выражали свою сыновнюю нежность и неколебимую верность тому обществу, о котором они свидетельствовали перед язычеством или которое защищали перед лицом раскола <sup>147</sup>. И духом той же традиции был порожден возглас Поля Клоделя, в котором звучала радость возвращения к вере: «Благословенная та Мать, на коленях которой я постиг все!» Даже протестант, проявляющий предельную настороженность по отношению к католическому искушению, на свой лад признал его. «Если мы пытаемся, — говорит Карл Барт, — разрешить проблему единства Церкви, апеллируя лишь к Церкви невидимой, то мы предаемся лишь платоническим спекуляциям вместо того, чтобы внимать Христу» <sup>148</sup>.

## Церковь и мистическое Тело

Разумеется, и о том не раз говорили, как христианское общество — это еще не Церковь, так и видимая Церковь — еще не Царство. Не есть она также и Мистическое Тело в его завершенности, хотя она и реально является этим Телом, святость которого излучается сквозь осязательное и видимое. Но тут возможна путаница. С одной стороны, в богословской литературе само слово Церковь может приобретать разнообразный смысл <sup>149</sup> — само христианское общество в двойном его аспекте и с двойной властью, духовной и светской, не называлось ли долгое время попросту Церковью? С другой стороны, мистическое Тело рассматривается то в его несовершенном и преходящем виде, то в его духовной и завершенной реальности. Отсюда проистекают суждения, что на первый взгляд могут показаться противоречивыми. Ибо следует различать не две внутренне не взаимосвязанных реальности, но как бы два ряда воззрений на одну и ту же Церковь, где воззрения одного ряда никогда не исчерпываются полностью воззрениями другого. Так, с одной стороны, Церковь в объективном смысле есть, скажем, *congregatio generis humani* («собрание рода человеческого») <sup>150</sup>, собрание, возникшее при союзе народов: «Ecclesia ex circumcisione, Ecclesia ex gentibus» («Церковь от обрезания, Церковь от язычников); с другой стороны, именно она и созывает их, ибо она есть Церковь, *ex qua credunt homines* («от которой у людей вера») <sup>151</sup>. Она воспринимает крещение, и она же дает его <sup>152</sup>.

Единый образ Супруги, на ней запечатленный, вызывает два различных представления,

выросших из Писания, каждое из которых было неоднократно описано: отверженное существо, что было помиловано Словом, которое приходит, облекшись плотью, чтобы поднять его со дна падшести<sup>153</sup>, или же нечто совершенно противоположное: новый Иерусалим, «жена Агнца», что «нисходит с неба от Бога»<sup>154</sup>. Дочь чужеземцев или Царская Дочь. С одной стороны перед нами собрание грешников<sup>155</sup>, беспородное стадо, непросеянная пшеница, поле, покрытое плевелами<sup>156</sup>: *corpus Christi mixtum* («Тело Христово смешанное»)<sup>157</sup>, ковчег с тварями чистыми и нечистыми; с другой стороны — непорочная дева, мать святых, рожденная на Голгофе из прободенного ребра Иисусова, или собрание святых, которых она осватила: *Ecclesia in sanctis, Virgo mater* («Церковь святых, Дева-Мать»)<sup>158</sup>.

В первом случае — это группа, живущая по своим законам, в четко определенных для нее границах, если можно так сказать, особая «секта» среди других сект, объект социологического исследования; в другом — обширная система духовных связей, невидимая и теми, кто ее образует, и ведомая только Богу<sup>159</sup>. С иной точки зрения: либо это историческое учреждение, либо сам Град Божий. В первом случае речь идет об обществе, основанном Христом ради спасения людей; ведущем людей ко спасению, и, следовательно, оно — средство. И потому мы можем сказать вместе с Пием XI: «Не люди созданы для Церкви, но Церковь создана для людей: *propter nos homines et propter nostram salutem* («нас ради человек и нашего ради спасения»)»<sup>160</sup>. Средство необходимое, божественное, но преходящее, как и любое другое<sup>161</sup>. Во втором же случае Супруга составляет единое целое со своим Супругом, она есть тот таинственный организм, что раскроет себя полностью лишь в конце времени, — не просто объединения человечества в Боге, но самоцель, иными словами, уже осуществленное единство: «*Christis propter Ecclesiam venit*» («Христос пришел ради Церкви»)<sup>162</sup>. Об этом говорит и Климент Александрийский: «Подобно тому, как воля Божия есть акт и называется сотворением мира, так помышление Его обращено ко спасению людей и называется Церковью»<sup>163</sup>. Такова идея, которая лежит в основе второго Видения «Пастыря», где Ерм в применении к Церкви сочетает похвалу Премудрости, содержащуюся в «Книге Притчей Соломоновых», и Павлове возвешение о Христе с тем, что иудаизм говорил о самом Израиле или Законе. Он созерцает старицу, которую вначале не узнает:

— Кто, ты думаешь, та старица, от которой получил ты книгу?

Я сказал: Сивилла.

— Ошибаешься, — говорит он, — она не Сивилла.

— Кто же она, господин?

И он сказал мне: «Она есть Церковь Божия».

Я спросил его, почему же она стара?

— Так как, — сказал он, — сотворена она прежде всех вещей, то и стара, и для нее сотворен мир»<sup>164</sup>.

Как бы ни переплетались между собой эти различные точки зрения, их не следует смешивать. Опасность такого смешения отнюдь не эфемерна, и последствия его могут быть весьма серьезны, как свидетельствует о том история донатизма<sup>165</sup> или янсенизма. Но, сохраняя память об этих различиях<sup>166</sup> и время от времени возвращаясь к ним, не менее важно и всегда возвращаться к единству. Церковь земная — не только преддверие Церкви небесной<sup>167</sup>. Она — как бы Скиния в пустыне рядом с Храмом Соломоновым<sup>168</sup>. Отношением мистического подобия связана Церковь с Родиной, в которой надлежит нам видеть отражение глубокого тождества<sup>169</sup>. Один и тот же Град создается на земле и укоренен в небе, и блаженный Августин, коему мы обязаны пониманием большей части указанных различий,



прав был, когда воскликнул: «Нынешняя Церковь — это Царство Христово, Царство Небесное!»<sup>170</sup>. И подобным же образом не достигшая еще своей полноты Церковь на земле есть уже Тело Христово, Тело социальное и мистическое. От апостола Павла до энциклики «*Mystici Corporis*» («Мистического Тела») звучит один голос: «*Corpus Christi, quod est Ecclesia*» («Тело Христово, которое есть Церковь»). «Я Иисус, Которого ты гонишь»<sup>171</sup>. «Всякий смотрящий на Церковь, — скажет Григорий Нисский, — поистине созерцает Христа»<sup>172</sup>. Сообразно тому, как эпитет «сверхъестественный» правильно прилагают и к средствам, что приводят человека к цели, и к цели самой по себе, так и в Церкви, справедливо называемой кафолической, следует видеть подлинное Тело Христово как в реальности нынешней и зримой, так и в невидимом и непреходящем осуществлении. Ибо между средством и целью существует не только внешнее отношение: «*Gratia, inchoatio gloriae*» («Благодать, начало славы»). Или, если воспользоваться сравнением, более близко лежащим, — ибо оно основано на двойном бытии одного и того же тела, взятого сперва в качестве убогой нашей плоти, а затем оживотворенного Духом, и причастного славе, — *corpus humilitatis nostrae configuratum corpori claritatis Christi* («Тело нашего смирения, сообразное сияющему Телу Христа»). Церковь, живущая и мучительно странствующая в этом несовершенном мире, есть та же самая Церковь, что встретит Господа лицом к лицу<sup>173</sup>. По образу Христа, своего Основателя и Главы, она есть путь и одновременно его завершение: видимая и невидимая, временная и вечная, она и Супруга, она и Вдова, грешница и святая...<sup>174</sup>

Но для того, чтобы лучше сладить с поползновениями анархизма, усматривающего Церковь Божию лишь в «Церкви святых», т.е. в общине целиком невидимой и потому вполне абстрактной, не следует ударяться и в противоположную крайность. Церковь в качестве «только видимой» сама по себе столь же абстрактна, и наша вера никогда не должна разделять то, что Бог соединил от начала: «*Sacramentum magnum, in Christo et in Ecclesia*» («Великое таинство во Христе и в Церкви»), Впрочем, наша попытка объяснить это единение отнюдь не преследует цели обосновать его. Тайна Церкви в каком-то смысле более глубока, более трудна для веры, чем Тайна Самого Христа, точно так же, как Тайну Христа вместить труднее, чем Тайну Бога<sup>175</sup>. Это — камень преткновения не только для язычников или иудеев, но и для многих христиан. «*Avocamentum mentis, non firmamentum*» («Отвлечение ума, не утверждение») <sup>176</sup>. Верить в Церковь можно лишь даром Духа Святого. Это ни в коей мере не означает «обожествления ее видимой части», в чем нас нередко упрекают. Мы отнюдь не смешиваем «учреждение папства с Царством Божиим»<sup>177</sup>. Мы не отдаем «Церкви того, что принадлежит одному лишь Богу»<sup>178</sup>. Мы не поклоняемся ей<sup>179</sup>. И не веруем в Церковь в том смысле, в каком мы веруем в Бога<sup>180</sup>, ибо в Бога верует сама Церковь; сама она есть «Церковь Божия»<sup>181</sup>. Отвергая монофизитство в христологии, мы тем более отвергаем его и в экклезиологии. И не менее крепко мы веруем, что в экклезиологии, как и в христологии, всякое расчленение «смерти подобно». В достаточной мере нас научил этому опыт протестантизма. Усматривая в Церкви видимой, лишенной всех мистических качеств, едва ли не мирской орган, протестантизм отдал тем самым Церковь под государственную опеку, сохранив чисто религиозную жизнь лишь для Церкви невидимой, растворившейся, между тем, в каком-то абстрактном идеале<sup>182</sup>.

Однако Церковь единственно реальная, та Церковь, которая есть Тело Христово, — это не только общество с сильной иерархией и дисциплиной, сохраняющее свое божественное происхождение и укрепляющее организационное начало перед лицом всевозможных покушений на него; такого рода концепция весьма несовершенна и вряд ли может служить лучшим средством, предохраняющим от сепаратизма и индивидуализма противоположной точки зрения, коль скоро она не вытекает из подлинного единства, а диктуется внешним авторитетом. Ибо если Христос — Таинство Бога, то Церковь для нас — это Таинство Христа, она нам Его являет, как это во всей полноте понимали издревле: она созидает Его



истинное присутствие среди нас<sup>183</sup>. Церковь не просто следует делу Христа, но сама продолжает Его собою в понимании несравненно более реальном, чем-то, что какое-либо человеческое учреждение служит продолжением своего основателя. Сильная внешняя организация, которой мы столь восхищаемся в Церкви, отражает, согласно нуждам сегодняшнего дня, внутреннее единство организма, и католик — не только подданный какой-то власти, но и член единого тела. Юридическая его зависимость от церковной власти должна подвести его к жизненному внедрению в этот организм. Равно как и подчинение не означает устранения его личности. Его правоверие — это не приспособление, а верность. На него возложена не только обязанность выполнять предписания и смиренно прислушиваться к советам; прежде всего он должен участвовать в жизни Церкви, быть причастником ее Духа. «Turpis est omnis pars universe suo non congruens» («Безобразна всякая часть, не соответствующая целому»)<sup>184</sup>.

## Обретенное единство

В свете сказанного становится понятным то отвращение, которое у всякого истинно верующего вызывал раскол, и почему с самого начала его предавали тому же проклятию, что и ересь. Разрывать единство — значит, наносить ущерб истине, и распря столь же ядовита, как лжеучение<sup>185</sup>. И так думает не только пастырь, не только предводитель столь ответственный, как Киприан Карфагенский. Климент Александрийский не менее красноречив в своих проклятиях тем, кто, изменив единству Церкви, посягнул, так сказать, на само единство Бога<sup>186</sup>. Известна та настойчивость, с которой Ориген призывал сохранить «consonantiae disciplina» («дисциплину единогласия»), без которой нельзя составить и верного представления о Боге<sup>187</sup>. Ибо не знают Бога те, кто не прославляет Его, но истинно прославлять Его можно лишь по Церкви: «Ipsi gloria in Ecclesia!» («Ему слава в Церкви!»)<sup>188</sup>. И если Господь пожелал явиться Моисею в купине неопалимой, то не означает ли это для нас, что Он открывает Себя обычно именно в Церкви, то есть в лоне того Собрания, где пылает огонь Духа<sup>189</sup>?

Всякий сеющий раскол или раздор покушается на то, что всего дороже для Христа, посягает на «тело духовное», ради которого Христос отдал тело Свое во плоти<sup>190</sup>. Он пренебрегает самой главной любовью — той, что сохраняет единство<sup>191</sup>. И, напротив, тот, кто теряет любовь, тщетно будет взывать к этому единству. Горе «perditor caritatis» («губителю любви»)<sup>192</sup>! Ибо любовь, что не считается с единством, никогда не может быть подлинной, а там, где любовь не царствует, единство — лишь видимость. «Caritas, unitas est Ecclesiae. Sive caritatem. sive unitatem nomines, idem est, quia unitas est caritas, et caritas unitas» («Любовь есть единство Церкви. Назовешь ли ее любовью, назовешь ли единством, это одно и то же, потому что единство есть любовь, а любовь — единство»)<sup>193</sup>. Посягать либо на одно, либо на другое, — при этом, нанося ущерб одному, невозможно не повредить и другого, — значит непременно разрывать и Церковь, сей не швейный хитон, коим пожелал облечься Христос, пребывая с нами<sup>194</sup>. Это значит разрывать, насколько это в человеческих силах, само Тело Христово: «Corpus Christi Ecclesia est, quae vinculo stringitur caritatis» («Церковь есть Тело Христово, сплоченное узами любви»)<sup>195</sup>. Это значит восставать на весь род человеческий<sup>196</sup>. Поистине это значит обрекать себя на гибель отсечением от Древа Жизни. «Если один член отделяется от Целого, то теряет жизнь».

И наоборот, в душе того, в ком Благодать Христова победила грех, духовность наиболее сокровенная в конечном итоге совпадает с полнотой католического духа, т.е. с духом максимально широкой универсальности и в то же время самого строгого единства. Никто не заслуживает славного имени человека «оцерковленного» более этого поистине «духовного»

человека, и никто не отстоит от нее дальше того, кто живет сектантским духом. Ибо тот, кто получил Духа Божия и на ком пребывает Дух Божий, «отмечен знаком любви к миру и единству, любви к Церкви, распространенной по всему лицу земли»<sup>197</sup>. Такая любовь делает его прозорливым. Мало-помалу его взору возвращается былая способность праотцев созерцать славу Господню в зеркале души<sup>198</sup>. К нему возвращается сознание истинности его бытия, и образ Божий, восстановленный в нем, рассеивает иллюзии, порожденные грехом. Так начинает возвращаться к нему и первоначальная гармония человеческой природы вместе с той новой красотой, которую жертвенная любовь отмечает свое творение<sup>199</sup>. И это есть неясное, но несомненное предчувствие нового рая. Посреди косного, зачастую враждебного мира человек вновь обретает утраченное единство: «per communionem quidem gratiae incipit gerarari communiō naturae» («итак, природное единство начинает восстанавливаться через приобщение к благодати») <sup>200</sup>. Он знает, что во Христе все верные поистине живут друг в друге<sup>201</sup> и что для всех живущих Христовой любовью благо каждого есть благо всех: «Коли ты возлюбил единство, то, чем владеет другое, есть и собственное твое благо»<sup>202</sup>.

Средневековый автор, вдохновленный Клодианом Мамертом, прекрасно выразил это видение веры. Обращаясь как христианин к брату своему во Христе, он пишет:

Когда ты молишься, то ты во мне, а я в тебе. Говорю так, и не удивляйся словам моим; ибо ты любишь меня, раз на мне запечатлен образ Божий, любимый во мне тобою, и я столько же в тебе, как ты сам. Я есть то же, что и ты в основе своей. Ведь всякая душа, наделенная разумом, есть поистине образ Божий. И потому тот, кто ищет в себе тот образ, ищет также и ближнего своего как самого себя, и кто обрел в себе этот образ, обрел потому, что искал, — тот познал его таковым, каков он в каждом человеке... И потому, когда ты видишь себя, ты видишь и меня, ибо я — не что другое, нежели ты, и если ты любишь образ Божий, значит любишь и меня, носящего этот образ; в свой черед, возлюбив Бога, я люблю и тебя. Так, в поисках одного и того же, стремясь к одному и тому же, мы всегда вместе в Боге, в Котором мы любим друг друга»<sup>203</sup>.

То, что этот монах писал другому, всякому христианину следовало бы уметь говорить любому из христиан. И ему следовало бы сделать это понятным каждому человеку.

## ГЛАВА III. ТАИНСТВА

### Крещение и покаяние

Таинства как средства спасения должны пониматься и как средства единства. Осуществляя, восстанавливая или укрепляя единение человека со Христом, они тем самым осуществляют, восстанавливают или укрепляют также его единение с христианской общиной. И этот второй — социальный — аспект таинства сокровенным образом связан с первым, так что иногда можно, а в иных случаях даже следует сказать, что благодаря своему единству с общиной христианин соединяется со Христом.

Таково неизменное учение Церкви — по правде говоря, весьма мало известное. Подобно тому, как Искупление и Откровение, хотя и касаясь непосредственно каждой души, носит в принципе не индивидуальный, но социальный характер, так и благодать, изливаемая и сохраняемая таинствами, прокладывает не одинокую тропинку от души к Богу, но воспринимается каждым лишь по мере его социального внедрения в тот целостный организм, что обильно напоен ее соками. И поэтому мы вправе сказать, что непостижимая реальность таинств сокрыта не столько в «парадоксальной, сверхъестественной действительности того или иного порядка или жеста, сколько в самом существовании общества, которое под видом

человеческого учреждения скрывает божественную реальность»<sup>204</sup>. Все таинства по сути своей — «таинства в Церкви»<sup>205</sup>; лишь в ней одной они могут быть по-настоящему действительны, ибо в одной лишь «Общине Духа» можно стать причастником даров Духа<sup>206</sup>.

А потому непосредственный смысл Крещения, например, — это вступление в видимую Церковь<sup>207</sup>. Быть крещенным — значит войти в Церковь. Это акт, прежде всего социальный в самом доступном смысле слова. Но последствия его не могут рассматриваться в плане чисто юридическом, они исполнены также и духовного, мистического содержания, потому что Церковь — не одно лишь человеческое сообщество: отсюда — «печать» Крещения и, при соблюдении всех прочих необходимых условий, сакраментальная благодать новой жизни. Принимая крещенного, религиозное общество включает его в мистическое Тело; таков двойственный, но нерасчленимый смысл таких традиционных выражений, как «Ecclesiae Dei sociari» (причастники Церкви Божией)<sup>208</sup>, «Ecclesiae incorporari» (Члены Церкви), «in corpus Ecclesiae transire» (войти в Тело Церкви)<sup>209</sup> и т.п. В силу этого включения каждый усыновляется Церковью и оживотворяется Духом Святым<sup>210</sup>. Акт Крещения обладает, прежде всего, социальной природой<sup>211</sup>.

Ничуть не менее социальным следует считать и действие его, хотя и в сугубо сокровенном смысле. Ибо если именно в Церкви черпают таинства свою действительность, то именно ради Церкви они и наделены ею. Вода и кровь, что истекли из ребра Иисусова, вода Крещения и кровь Евхаристии, первые плоды мистического союза Христа и Церкви, — это струи воды живой, питающие Церковь<sup>212</sup>. По мере того, как вода возливается на голову крещаемых, происходит не только их поочередное включение в Церковь, но и со включение Церкви в одно мистическое единство<sup>213</sup>. Новая жизнь после Крещения, в конечном счете, не даруется обособленной душе: «Ибо, — как говорит апостол, — все мы одним Духом крестились в одно тело»<sup>214</sup>. Именно это и говорил святой Иринея о Крещении и о Конфирмации (Миропомазании), обращаясь к символическому толкованию, ставшему нам уже привычным, но долгое время бывшему общим местом в проповеди:

Дух, — говорит он, — сошел на апостолов, чтобы все народы привести к Жизни. Они соединились так, чтобы на всех языках воспеть гимн Богу. Так собирает Дух рассеянные племена земли и предлагает Богу-Отцу первенцев всех народов. Подобно тому, как без воды, с одной сухой пшеницей нельзя замесить теста, так и мы не можем соединиться во Христе без воды, нисходящей с неба. И потому тела наши получают при Крещении то таинство, что ведет их к жизни нетленной, а души наши принимают Духа...»<sup>215</sup>

О том же гласят древние римские надписи:

Для неба родится народ сей божественной расы,  
от Духа, водам сиим сообщившего жизнь.

Мать Церковь дарует в тех волнах  
найтием Духа зачатый девственный плод...

Различий нет между теми, кто к жизни новой восходит

Омовением, Духом и верой — едины здесь все.

Ты, рожденный в волнах, окунайся в единство,

куда зовет тебя Дух, дабы дарами облечь<sup>216</sup>.

Еще более знаменательны размышления Ива Шартрского — новое звено в длинной цепи Предания. Рассуждая о Жертве Нового Закона, при которой Церковь отдает людям себя и Христа, он рисует ее подготовленной предшествующими обрядами для этого высшего акта:



«Per aquam baptismatis adjuncta, chrismatis oleo peruncta, sancti Spiritus igne solidata, per humilitatis Spiritum hostia placens effecta» («Водой крещения воссоединенная, помазанная елеем благодати, укрепленная огнем Духа Святого, Духом смирения соделанная жертвой угодной») <sup>217</sup>, так что в каждом из нас эта единственная Церковь предстает всегда как великое деятельное начало, равно как и отправительница всех таинств. *Sacramenta faciunt Ecclesiam* (Таинства создают Церковь) <sup>218</sup>.

Действенность покаяния объясняется так же, как и действенность Крещения. Ибо существует не менее ясная связь между сакраментальным прощением и социальным восстановлением в Церкви того, кто отпал от нее по грехам своим. Церковная дисциплина и инструмент внутреннего очищения соединены не только фактически; они едины, если можно так сказать, в силу самой природы вещей. Древние порядки нагляднейшим образом выражали эту естественную связь. Весь механизм публичного покаяния и прощения со всей убедительностью показывал, что примирение грешника есть, прежде всего, примирение с Церковью, реально свидетельствующее о его примирении с Богом <sup>219</sup>. В конце своего труда «*Quis dives salvetur*» («Какой богач может спастись») Климент Александрийский повествует о трогательной (возможно, и легендарной) истории того молодого язычника, который, будучи обращен апостолом Иоанном, свернул затем на путь греха; однако, терпением, слезами и молитвами апостолу удается обратить его, т.е. тем самым «вернуть Церкви» <sup>220</sup>. В глазах святого Киприана вмешательство священника непосредственно влечет за собой возвращение грешника — «отлученного» — в собрание верных; очищение души естественно следует за этим новым погружением в среду благодати, которое само должно явить собою возвращение в «общение» святых <sup>221</sup>. Именно потому, что нельзя вернуться к благодати Божией, не вернувшись к общению с Церковью, и требуется вмешательство служителя этой Церкви. «Только целостный Христос, — скажет в XIII веке Исаак Звезды, — Глава Своего Тела, Христос вместе с Церковью может отпускать грехи» <sup>222</sup>.

## Евхаристия

Таинство по преимуществу — *sacramentum sacramentorum, quasi consummatio spiritualis vitae et omnium sacramentorum finis* (таинство таинств, как бы духовное завершение жизни и предел всех таинств) — таинство, «что несет в себе тайну нашего спасения», Евхаристия — это по преимуществу также и таинство единства: *sacramentum unitatis ecclesiasticae* (таинство церковного единства) <sup>223</sup>.

Разумеется, нет католика, который, как бы мало он ни был инструментом в своей религии, не ведал бы о нем. Понимают ли, однако, эту важнейшую истину во всем ее значении? Когда начинают думать о ней, то не приходят ли часто к убеждению, что речь идет о вторичном и как бы дополнительном соображении, без которого можно обойтись при изложении евхаристического догмата? Обильная литература, по крайней мере, наводит на эту мысль <sup>224</sup>. О. Ж. Симон мог писать в 1912 году: «Современные авторы придают, видимо, не слишком большое значение этой соединяющей силе Евхаристии. Если бы Литургический Год и небольшой ряд работ мистического характера не посодействовали тому, чтобы вернуть эту идею в обращение, она оказалась бы совершенно забытой в наши дни» <sup>225</sup>. Во многом ли, однако, несмотря на все усилия, предпринятые с тех пор <sup>226</sup>, изменилась ситуация в отношении всего христианского народа?

И все же апостол Павел сказал: «Один хлеб, и мы многие одно тело» <sup>227</sup>, как и святой Игнатий Антиохийский: «Одна чаша в единении крови Его» <sup>228</sup>. Тридентский Собор учит: «Христос пожелал сделать это таинство символом того Тела, коего Сам Он является Главой, желая соединить с Ним нас как членов Своих теснейшими связями веры, надежды и любви,

дабы все были единой неделимой реальностью». Собор увещевает «всех, кто носит имя христианина», собраться «под этим знаком единства, в этом союзе любви, в этом символе согласия»<sup>229</sup>. И в своей апостольской Конституции 1912 года о Евхаристии Пий X вновь определил ее как «radix atque principium catholicae unitatis» («корень и начало католического единства»)<sup>230</sup>.

Подобное учение не только принималось Отцами Церкви, но и доминировало в их взглядах. Изобилие текстов, в равной мере ясных и совершенных, мешает нам остановиться на каком-нибудь одном. Достаточно процитировать лишь немногие из них<sup>231</sup>. — Послушаем, например, святого Киприана:

Сколь твердо христианское единодушие... о том говорят сами таинства Господни. Ибо, когда Господь называет Тело Свое хлебом, состоящим из множества собранных зерен, Он обозначает тем самым единение всего христианского народа, которое Он несет в Себе Самом. И когда Он называет Кровь Свою вином, ставшим одним напитком, произведенным из множества виноградных ягод, Он подразумевает, что та паства, коей мы являемся, образуется из множества, собранного воедино»<sup>232</sup>.

А вот что говорит Иоанн Златоуст:

Постигнем же чудо таинства сего, цель его установления, действие, которое оно производит. Мы становимся единым телом, — говорит Писание, — членами Его плоти и костью от кости Его. Вот как действует пища, которую Он дает нам: Он смешивается с нами, дабы мы стали единым существом, как тело, соединенное с Головой»<sup>233</sup>.

А со свойственным ему мистицизмом Кирилл Александрийский особо настаивал:

Чтобы растворить нас в единстве с Богом и меж собою, хотя каждый из нас и обладает обособленной индивидуальностью, Единородный Сын изобрел нечто чудесное: одним Своим собственным Телом Он освящает верных в мистическом общении, делая их едиными с Собой и друг с другом. Внутри Христа не может произойти никакого разделения. Соединенные все вместе со Христом и Его единственным Телом, принимая Его целиком единым и неделимым в собственные наши тела, мы делаемся членами единого тела, как Он для нас — связующим звеном единства.

Все мы по природе своей замкнуты в своей обособленности, однако в другом смысле мы собраны вместе, составляем единство. Разделенные на разные личности — один Петр, другой Иоанн, или Фома, или Матвей, — мы в то же время как бы слиты в одно тело во Христе, питающем нас одной плотью. Одним Духом отмечено наше единство, и как Христос един и неделим, так и мы в нем едины. Так сказал Он Своему Небесному Отцу: да будут все едино, как и Мы»<sup>234</sup>.

Вот что говорит, наконец, блаженный Августин, обращаясь к ново крещенным в непосредственном и экспрессивном стиле, свойственном лучшим из его проповедей, где лиризм сочетается с непринужденностью беседы:

Вам говорят: Тело Христово. И вы отвечаете: Аминь. Станьте же членами Тела Христова, дабы подлинно стало это вашим. Аминь. — И почему же тайна сия сотворена из хлеба? — Ничего не скажем от самих себя. Послушаем Апостола, который, говоря об этих таинствах, сказал: "Все вы многие суть одно тело, один хлеб". Поймите и возрадуйтесь. Единство, благочестие, любовь! Один хлеб; и что же это за единственный хлеб? — Одно тело, сделанное из многих. Подумайте, ведь не из одного зерна делается хлеб, но из многих. При экзорцизмах вы в каком-то смысле перемалывались жерновом. При крещении вы были напитаны водою.

Дух Святой сошел на вас, как огонь, который запекает тесто: будьте же тем, что вы видите, и примите то, что вы есть...

Что же касается чаши, братья мои, то вспомните, как делается вино. Много ягод висит на виноградной лозе, но сок, который стекает из них, соединяет их все. Так и Господь, возжелав, чтобы мы принадлежали Ему, освятил на Своем алтаре таинство нашего мира и нашего единства»<sup>235</sup>.

И, наконец, святой Иоанн Дамаски, подводящий итог всей греческой традиции: «Если таинство есть союз со Христом и в то же время союз одних с другими, то оно объединяет нас с теми, кто воспринимает его, как и мы»<sup>236</sup>.

## Причастие мистическому телу

Вслед за Отцами, которые сами только комментировали тексты Писания и литургии, все латинское средневековье жило этим учением. Богословы и проповедники, экзегеты и литургисты, полемисты и поэты излагали его один за другим. Все оно представлялось столь основополагающим, что никакие их споры не касались его. Оно никоим образом не было исключительно достоянием спекулятивного мышления ученых и не принадлежало какой-то одной школе. Сторонники Пасхазия Радберта, Рабана Мавра или же Ратрана, Флора и Амалария, приверженцы «амвросианского метаболизма», «августианского динамизма» или же «простого римского реализма»<sup>237</sup>, — каково бы ни было соотношение, которое они устанавливали между «телом, рожденным от Девы» и телом евхаристическим, все они, при утверждении сакраментального присутствия, делая акцент то на «mysterium», то на «veritas», все они были, тем не менее, единодушны: основной плод, который приносит таинство, есть единство<sup>238</sup>. «In (hoc) Sacramento fideles communicantes, pactum societatis et pacis ineunt» («Общаясь через это таинство, верные входят в союз со общности и мира») <sup>239</sup>. И потому оно полностью заслуживает того имени — общение communication, — которым его обозначают<sup>240</sup>. Вот почему, хотя хлеб и вино действительно освящаются и в отколовшихся Церквях, подлинная Евхаристия может происходить лишь в недрах единства: «non conficitur ibi Christus, ubi conficitur universus» («не присутствует Христос там, где Он не присутствует весь») <sup>241</sup>. Существует духовное постижение Евхаристии, как и Писания: оно знаменуется преломлением хлеба, тем жестом, благодаря которому Эмаусские ученики некогда узнавали Христа, тем жестом, который «открывает» нам тайну, дабы мы обрели в ней обозначенным Тело Христово, которое есть Церковь<sup>242</sup>.

Символизм хлеба и вина оставляет место множеству толкований, которые мы, разумеется, не можем привести здесь. Отметим только в качестве характерного примера одного из типов объяснений, восходящего к самому патристическому веку, «De sacramentis» («О таинствах») Мэтра Симона (середина XII века), недавно изданный о. Вейсвеллером<sup>243</sup>.

Почему Христос приемлется под видом хлеба и вина? — Можно сказать, что в алтарном таинстве присутствуют две вещи: истинное тело Христово и то, что оно означает, а именно — Тело мистическое, которое есть Церковь. Однако, как хлеб делается из множества зерен, которые сначала смачиваются, перемалываются и пекутся для того, чтобы стать хлебом, так и мистическое Тело Христово, то есть Церковь, созданная союзом многих лиц, подобных зернам, орошена водой Крещения. Она перемолота двумя жерновами двух Заветов, Ветхого и Нового, или же двумя жерновами упования и страха... она выпечена, наконец, на огне страстей и мук, дабы удостоиться стать Телом Христовым. Именно истинность Тела сего пожелал взглянуть блаженный мученик Игнатий, сказавший: «Я пшеница Божия; пусть измелют меня зубы зверей, чтобы стал я чистым хлебом Христовым. Подобным же образом вино собирается из многих виноградных ягод, когда их давят и жмут под прессом, когда



выбрасывают сусло, оказывающееся ненужным, и оставляют вино про запас. И Святая Церковь страдает от того, что мир давит ее, словно прессом... когда вино в ней кабы отделяется от сусла, дурные изгоняются, а праведные испытываются. И потому с полным основанием Тело христово, т. е. Церковь, обозначается под хлебом и вином<sup>244</sup>.

При избытке деталей выделяется всегда одна и та же суть: видимые знаки таинства, элементы хлеба и вина уведомляют нас «quod fideles in hoc sacramento in unam dilectionem convenire debent» («что верные должны соединиться в любви благодаря этому таинству»)<sup>245</sup>. Отметим ту существенную роль, которая отводится здесь страданию. Оно есть горнило единства. Тот, кто не хочет обрекать себя на одиночество, должен пойти на то, чтобы быть расплавленным в этом горниле. Однако сама Евхаристия, не есть ли Воспоминание о Страстях? И естественно, что зерна пшеницы, из коих создается хлеб Приношения, должны бы напомнить об этом зерне, о котором Спаситель сказал, что если оно, падши в землю, умрет, то принесет плод вторичный. Чудесная плодоносность сего Зерна Божия, остающегося в недрах земли до третьего дня, не заключается ли в таком умножении, что постоянно плодит единство?

...Ex uno multis affluit copia granis,  
De quibus efficitur nunc unus in haethere panis:  
Nam quoties, Christo crescente, fide generamur,  
Ex uno grano quasi plurima grana creamur  
Cuius dum sapimus carnes, et sanguinis haustum,  
Unus fit panis, vinimque fit hoc holocaustum...

(...От Единого распространилось изобилие во многих зернах,  
из которых создается ныне единый в эфире хлеб: ибо всякий раз,  
когда вместе с возрастанием Христа мы рождаемся в вере,  
мы как бы сотворяемся из единого зерна многими;  
когда же мы вкушаем Его плоть и Кровь,  
то все это становится единым хлебом и единым вином жертвоприношения...)<sup>246</sup>

Начиная с XI века, эти учения систематизируются в теорию, основа которой заимствуется у блаженного Августина. В таинстве стали различать как бы три элемента, распределенных по трем уровням глубины и необходимых для его целостности: sacramentum tantum (только таинство), то есть внешний знак, sacramentum et res (таинство-и-вещь), то есть то, что содержится под знаком и знаменует само по себе более глубокую реальность, и res tantum (только-вещь), то есть окончательный плод таинства. Первый из этих трех элементов создается обрядами жертвоприношения<sup>247</sup> под видом хлеба и вина: forma panis et vini (форма хлеба и вина); второй — самим Телом Христовым: veritas carnis et sanguinis (истина плоти и крови); третий — единством Церкви: virtus unitatis et caritatis (сила единства и любви)<sup>248</sup>. Подобно тому, как Тело Христа конкретно обозначалось как хлеб, а Кровь Его — как вино, так и Церковь, которая также есть Тело Христово, предстает в значении освященного хлеба, тогда как вино, претворенное в Кровь Христову, становится естественным символом любви, подобной Крови, что хранит в себе жизнь этого великого Тела<sup>249</sup>. Таково учение, которое, будучи намечено Фульбером Шартрским и Гитмоном Аверским, оформилось в начале XII века у Альгера Льежского<sup>250</sup>, а затем было облечено в точные понятия многими Сентенциариями. С тех пор оно принимает облик классического учения<sup>251</sup>. Его можно найти у Оттона Луккского и у Петра Ломбардского, как и у Гуго Сен-Викторского и Бодуэна Кентерберийского, или же у таких учеников Абеяра, как автор «Sent. Florianses» («Флорских сентенций») или «Sent. Parisienses» («Парижских сентенций»)<sup>252</sup>... Его

восприняли великое схоласты, им неоднократно вдохновлялся святой Фома Аквинский<sup>253</sup>. На пороге XIII столетия, изложив его в своем великом труде о Таинстве Алтаря, Иннокентий III в каком-то смысле освятил его литературную форму, которой и мы пользовались здесь несколько раз<sup>254</sup>. Литургист Дюран де Менде воспроизвел ее в своем знаменитом *Rationale*, где он слово в слово повторяет разъяснения Иннокентия<sup>255</sup>. Оно продержится и в последующие века, и Тридентский Собор напомним основные черты его<sup>256</sup>.

О *signum unitatus!* О *vinculum caritatis!* (О знамение единства! О союз любви!)<sup>257</sup> Постепенно, однако, это учение было предано забвению. Произошло это не только потому, что изменились общие рамки теории таинств; это учение не зависело от этих рамок, созданию которых способствовало. Необходимый акцент на реализм присутствия если в этом и был повинен, то лишь косвенно; главные противники Бренгера не преминули нам разъяснить, что такая настойчивость не предполагает непризнания или других аспектов таинства<sup>258</sup>. Но исподволь настроение умов менялось. Восприятие мира трансформировалось. По мере того, как отвыкали от созерцания духовного в зеркале чувственного, от умения считать всеобщее и единственное символами друг друга, отношения между «физическим» Телом Христа и Его «мистическим» Телом должны были все более и более затемняться. Речь идет о феномене, подобном утрате чувствительности органа при его медленной атрофии. Не переставая быть правильной, вера несколько сужалась, ибо в меньшей мере стала питаться разумением. Многие и сегодня не чуждаются мысли, что между двумя значениями слова «Тело» существует разве что смутная внешняя аналогия<sup>259</sup>. Древние отнюдь не придерживались такого мнения, ибо под первым значением этого понятия они непосредственно подразумевали плотское тело Христа, каким оно было в Его земной жизни и на Голгофе, и в особенности — каким они воспринимали Его по воскресении в «духовном» Его состоянии. Когда вместе с блаженным Августином они слышали Христа, говорящего им: «Я есмь пища твоя, но вместо того, чтобы Мне преложиться в тебя, ты сам преобразуешься в Меня», то, не колеблясь, они понимали эти слова так, что принятие Евхаристии еще более включает их в Церковь<sup>260</sup>. Между тайной «реального присутствия» и тайной «мистического Тела» они усматривали глубокое тождество. Такова была общая предпосылка в их порой столь оживленных спорах, что велись вокруг *Corpus triforme* (Трехформного тела)<sup>261</sup> или *triplex modus corporis Christi* (троякого модуса тела Христова)<sup>262</sup>. Именно это позволяет понять, почему в определенных случаях первая из этих двух тайн — тайна реального присутствия — не так уж выделяется некоторыми из них, чем объясняется и нестойкость терминологии. Два прилагательных — «*mysticum*» (мистический) и «*verum*» (истинный) — иногда меняются местами, не меняя при этом ничего существенного в самом учении<sup>263</sup>. «Иисус Христос», — говорит Боссюе, (слова его звучат несколько необычно, но поясняются так: «Всякий, в ком есть дух любви и христианского единения, поймет то, что я хочу сказать»), — «Иисус Христос несет в Себе Самом: мы, осмелюсь сказать, более тело Его, чем собственное Его тело... То, что совершается в Его Божественном теле, есть реальное отображение того, что должно совершиться в нас»<sup>264</sup>.

Самим этим принципом, как и бесстрашием языка, Боссюе обязан частому обращению к Отцам. Все во Христе, — говорит, например, блаженный Августин. — Его жизнь, смерть, воскресение, Его дела и само Тело Его есть символ христианской жизни, «таинство» того внутреннего человека, который есть также человек единственный и универсальный<sup>265</sup>. Уже Ориген самым конкретным образом подчеркивал то отношение символической действительности между собственно телом Христа, *σώμα τυλιχόν* (преобразующее тело), и Его «истинным» Телом, которое есть Церковь, *ἐκκλησία σώμα* (Церковь Тела). Он выводит из этого, что конечный результат, «истина» таинства причастия заключается в причащении вместе с Церковью, в лоне которой звучит Слово, с Церковью, являющей присутствие Логоса<sup>266</sup>. Эта мысль в ее основных чертах была характерна для всего нашего Средневековья. Так, Гийон

Сен-Тьерри, вслед за многими, пусть и с собственными вариантами, различая как бы тройное Тело Христа, тотчас добавляет, что в действительности Тело это едино, хотя существуют три способа, коими вера размышляет о Нем и благочестие почитает Его<sup>267</sup>, — как если бы между тем Телом, что было распято на древе, и самую Церковь «не прекращалась живая связь»<sup>268</sup>.

## Жертвоприношение единства

Мы только что коснулись проблемы, или, скорее, ряда проблем, изучение которых выходит далеко за рамки предмета нашего исследования. Достаточно лишь указать на них, дабы привлечь внимание богословов. Но как бы то ни было, судя по опытам систематизации, предлагаемым нам историей богословия, основная идея, которую она стремится выделить, отнюдь не может рассматриваться как более или менее рискованная умозрительная конструкция, или же просто как свободное мнение, не затрагивающее сути веры. Ибо сама Церковь в своей Литургии настоятельно внушает нам это, и сам акт евхаристической Жертвы, как обрядами, так и словами, всем своим суверенным авторитетом подтверждает учение учителей об этом Таинстве.

Одна во вселенной есть христианская жертва, ибо один есть христианский народ, предлагающий ее, один Бог, Которому она предложена, одна вера, претворяющая ее, и то, что предлагается ею — одно»<sup>269</sup>. Это есть «жертвоприношение Церкви», «всей Церкви»<sup>270</sup>, пастырей и верных, присутствующих и отсутствующих телесно<sup>271</sup>, и цель его также заключается в единстве, ибо оно приносится для всей Церкви — Церкви более обширной и более единой: *pro totius mundi salute* (во спасение всего мира). «Неизреченное таинство божественной благодати, приносящей спасение! — говорится в префацио амвросианской Литургии. — Приношение многих становится наитием Духа Святого, единым Телом Христовым, и потому, причащаясь этим священным хлебом и от этой чаши, мы становимся телом одним»<sup>272</sup>.

Последование Римской понтификальной мессы было особо выразительно в этом отношении. Римская Церковь придает большое значение тому, чтобы обряды причащения содержали бы ясное и живое выражение церковного единства. С этим связывается употребление *fermentum'a*; хлеб, освященный на архиерейской мессе, посылается священникам, служащим в *Tituli*. Таково также значение, которое придается обряду *sancta*; частица, сохраненная от предыдущей мессы, приносится к началу следующей и помещается в чашу при *Rex Domini*. Повсюду, во всех церквах Рима, всегда, во всех литургических собраниях, сегодняшних и вчерашних, — одна жертва, одна Евхаристия, одно причастие. Точно так же для того, чтобы показать, что хлеб, преломленный и преподанный вне алтаря, есть тот же хлеб, который был освящен в алтаре, частицу его оставляют на престоле<sup>273</sup>.

Следуя той же символике, перед тем, как вынести причастие народу, архидьякон вливал в предназначенный для этой цели большой *scyphus* несколько капель пресуществленного вина, которые папа намеренно оставлял на дне своей чаши. Таков, по крайней мере, смысл, который монсеньор Дюшен видел в этом обряде, возникшем приблизительно в VIII веке, хотя, как уверяет нас М. Андрие<sup>274</sup>, он мог и не иметь иной причины, кроме соображений практического удобства.

Если эти древние обычаи уже не выражают в наших глазах единства Церкви, раскрывающегося в повседневных мессах как в пространстве и во времени, так и между пастырем и верными и символизирующего единство мистическое, вечно обновляемое жертвами, приносимыми на алтаре, то у нас нет недостатка в литургических молитвах, напоминающих нам об этом высшем плоде Евхаристии. Такова запричастная молитва Великой Пятницы:



*Spiritum nobis, Domine, tuae caritatis infunde, ut quos uno pane coelesti satiasti, tua facias pietate Concordes* (Всели в нас, Господи, Дух Твоей любви, чтобы тех, кого насытил Ты единым хлебом небесным, сделать согласными силою Твоего милосердия)<sup>275</sup>.

Или тайная молитва того же чинопоследования Святого Таинства:

*Ecclesiae tuae, quaesumus, Domine, unitatis et pacis propitius dona concede, quae sub oblatiis muneribus mystice designantur* (Молим, Господи, ниспошли Твоей Церкви щедрые дары единства и мира, таинственно знаменуемые принесенными (нами) дарами)<sup>276</sup>.

Весь канон несет в себе ту же мысль, от *Communicantes*<sup>277</sup> и до «Отче Наш» и «Мира», где, по выражению Флора Лионского, «*dat sibi mutuo omnis Ecclesia osculum pacis*» («Вся Церковь целует себя взаимным целованием мира»)<sup>278</sup>. Если наши старые литургисты часто обнаруживали здесь тонкость, которая сегодня приводит нас в замешательство, то все же следует признать, что даже в своих самых произвольных и самых странных аллегорических истолкованиях они, как и братья их экзегеты, умели вдохновляться аналогией веры. Скажем, Амаларий, за которым тотчас последовал Рабан Мавр, следующим образом объясняет крестное знамение священника над чашей со Святыми Дарами: каждая из четырех сторон чаши, говорит он, в свой черед соприкасается с Дарами, дабы обозначить, что Тело Христово собирает весь род человеческий с четырех концов света в единство одного и того же Тела и тем самым обеспечивает мир католической Церкви<sup>279</sup>. Простая вариация, примеры которой можно умножить, на ту же основную, прочно утвердившуюся тему. Не потому ли дважды в течение Евхаристической Литургии священник возвращается к молитве об объединении Церкви: *coadunare digneris* (благоволи объединить)?

## Древние литургии

В молитвах нашей римской мессы, имеющих эквиваленты в других латинских обрядах<sup>280</sup>, звучит отголосок молитв древних литургий. Мы обладаем лишь весьма скудными свидетельствами, касающимися общественной молитвы первых веков. Одно из них, особенно ценное, было обретено лишь недавно. Это омилия Феодора Мопсуестийского, по времени лишь немногим более поздняя, чем знаменитые Катехизисы Святого Кирилла Иерусалимского, детально описавшего чинопоследование мессы. Мы наблюдаем священника, с жаром молящегося в высший миг священнодействия о единодушии и согласии всех, кто соучаствует в этом таинстве единства<sup>281</sup>. Другая восточная литургия, Василия Великого, в тот же торжественный момент находит почти те же слова:

Нас же всех, от Единого Хлеба и Чаши причащающихся, соедини друг ко другу, во единого Духа Святого причастие!»<sup>282</sup>.

То же прошение звучит в эпиклезисе одной старой армянской литургии:

Молим Тебя, Господи, пошли Духа Твоего на нас и на Дары, здесь предложенные, дабы, освятив Хлеб сей и Чашу сию..., всех нас причащающихся от единого Тела и от единой Чаши нераздельно соединил бы Он в братской любви»<sup>283</sup>.

Или же в литургии, носящей имя святого Евстафия, — после молитвы, которой предшествует целование мира:

Боже милостивый и милосердный, взываем к Тебе единым голосом: даруй нам в единодушном согласии лобызать друг друга божественным целованием... Сделай нас народом святым, спаси нас, соединившись с нами, дабы мы вознесли хвалу Тебе...»<sup>284</sup>

Анафора «Апостольского предания» переносит нас на Запад начала III века. Может быть, она помогает нам познать и обычаи Римской Церкви конца II века. Здесь звучит та же

просьба, что и в восточных литургиях:

Молим, Тебя, Господи, ниспошли Духа Твоего Святого на жертву общины сей. Собери ее, соедини ее и даруй всем святым, кто пребывает в полноте Духа святого!»

Такова же и основа наиболее древней из сохранившихся евхаристических формул (помимо упоминаний в Новом Завете), которую мы находим в 9-й и 10-й главах Дидахе. Может ли эта чудная молитва, вызывающая в памяти еврейские благословения трапезы, быть названа евхаристической в полном смысле этого слова? Об этом ведется немало споров<sup>285</sup>. Во всяком случае, она породила много иных, уже определенно евхаристических, молитв, ибо мы находим ее почти буквально повторенной в Анафоре, которую содержит Евколог Серапиона Тмутийского, египетского епископа IV века, друга Афанасия Великого<sup>286</sup>. Поэтому ее стоит привести здесь:

Как хлеб сей был рассеян по горам и, будучи собран, стал единым, так да будет собрана Церковь Твоя со всех концов земли в Царствии Твоем!.. Вспомни, Господи, о Церкви Твоей и собери ее от четырех ветров, освященной в Царствии Твоем»<sup>287</sup>.

Да повеет Дух Христов — вот желание, которое Он вкладывает в сердца тех, кто уже собран им воедино. Таким узнается он тогда, когда уже не Церковь дарует Христа, но Сам Христос дарует Церковь, коль скоро принесение Себя в жертву Главою повторяется членами<sup>288</sup>. Ибо Христос дарует Церковь Свою, — как некогда Иеффай, предавший Господу единственную дочь, — всякий раз, когда кто-нибудь из верных Ему свидетельствует о Нем, идет ли речь о мученичестве, официально признанном таковым, или же о мученичестве, виновники которого почитают себя полновластными защитниками Бога и Христа и которое открывается лишь впоследствии, как говорит о том история святых<sup>289</sup>. И много ли существует слов, трогающих своей безыскусной серьезностью больше, чем это признание мученика из Сарагоссы, предаваемого в руки палача: «In mente me habere necesse est Ecclesiam catholicam ab oriente usque in occidentem diffusam?» («Мне необходимо держать в уме вселенскую Церковь, простирающуюся от Востока до Запада»)<sup>290</sup>.

Вот жертва, к которой подготавливает жертва алтаря, — истинное евхаристическое благочестие — не набожный индивидуализм. Оно «не забывает ничего из того, что затрагивает спасение Церкви»<sup>291</sup>. В глубине своей оно как бы заключает весь мир в безбрежные объятия<sup>292</sup>. В памяти его хранятся слова Иисуса, знаменующие у Иоанна Богослова Таинство Любви: уподобление Винограднику, «Заповедь новая», молитва о единстве<sup>293</sup>, неизбежность того, о чем сказано: «Нет больше той любви...»<sup>294</sup>. Оно находит здесь образец своих чувств, своих решений и не представляет себе преломления хлеба без братского общения: *in communicatione fractionis panis* (в общении преломления хлеба)<sup>295</sup>.

Следует, кроме того, отметить, что в древних литургиях, как еще. И сегодня в восточных обрядах, молитвы о единстве служат апогеем эпиклезиса. Однако подобно всей жертве, но еще более явно эпиклезис находится под знаком Святого Духа. Дух, деянием Которого было создано плотское тело Христа, соучаствует и в совершении Евхаристии во имя образования мистического Его Тела<sup>296</sup>. Дух, который обрушился как Огонь пожирающий на жертвоприношение Илии<sup>297</sup>, сжигает тот человеческий шлак, что сопротивляется объединяющей силе таинства. И как впервые снизошел Он на апостолов не для того, чтобы соединить их в замкнутую группу, но дабы возжечь в них огонь вселенской любви, так же действует Дух Христов и всякий раз, когда Христос вновь предает Себя «для того, чтобы собрать рассеянных детей Божьих»<sup>298</sup>. В этом сообществе, образуемом всеми нашими церквами и в то же время Тайной Вечерей, непрестанно обновляется Пятидесятница.

## ГЛАВА VI. ВЕЧНАЯ ЖИЗНЬ

# Град небесный

Благодаря таинствам, которые Церковь преподает христианину и которые делают его членом этого великого Тела, все более живым и свободным, а также в силу благодати, нисходящей на него лишь в общине и ради нее, христианин следует к своей последней цели. Так не возвращаются ли хотя бы здесь какие-то права индивидуализму? Можно ли еще говорить о социальном характере учения, провозглашающего будущую жизнь для отдельной души, ее незамедлительное награждение и восхождение к видению самой Сущности Божией, как только минует для нее срок необходимого очищения?

Да, говорить об этом следует, и более чем когда бы то ни было. Ибо сказанное о Церкви и мистическом Теле как раз и ведет к пониманию этого учения. Все здесь, на земле, и сама Церковь существует для избранных, но в еще гораздо меньшей мере, чем христиане на земле, избранные не изолированы. «Слава» есть цветение «благодати», и видение блаженства знаменует свершение тайны единства, создание которой было прелюдией к ней. «Мы все едины во Христе Иисусе. И если вера, в силу которой мы движемся вперед по пути здешней жизни, уже завершает это чудо, то сколь более совершенным сделается видение того единства, достигшего вершины своей, когда мы узрим лицом к лицу!»<sup>299</sup>

Небо в христианском Предании всегда понималось как подобие града<sup>300</sup>. *Coelestis urbs. Jerusalem...* (Град небесный, Иерусалим...). «Град, исполненный гармонии», где все соцарствует вместе с Великим Государем: «...usque ad regnum tecum perpetuum sanctae civitatis tuae!» («...до вечного царства с Тобой во святом граде Твоем!»)<sup>301</sup>. Град Божий, град избранных, — говорит Григорий Великий<sup>302</sup>. Святые живут там общиной, они сообща радуются — *socialiter gaudentes* (радующиеся сообща)<sup>303</sup> — и черпают радость свою в самом единении друг с другом<sup>304</sup>. Отсюда проистекает определение, которое мы находим у средневекового автора: «*felicissima societas supernorum civium communiter viventium*» («счастливейшее сообщество граждан высшего града, жительствовающих сообща»)<sup>305</sup>, или же иное, подобное ему: «*coelistis beatorum mutua caritativa societas*» («полное взаимной любви небесное сообщество»)<sup>306</sup>. Блаженный Августин сказал: «*Tota redempta civitas, hoc est coingruentia societasque sanctorum*» («Град целиком искупленный, согласие, т.е. сообщество святых»)<sup>307</sup>.

Град, собранный воедино наподобие дома: общество сплоченное, как одна семья, собравшаяся в кружок под одной крышей — *redempta familia Christi Domini* (искупленная семья Христа Господа), но в то же время, простирающееся до краев земли, ибо в пределах своих заключает оно всю «духовную тварь»: *ex angelis et hominibus. Ecclesiae unum corpus* (единое тело Церкви, составленное из ангелов и людей)<sup>308</sup>. В совершенстве своем град сей, есть *catholica societas* (кафолическое сообщество)<sup>309</sup>. Но в той мере, в какой воинствующая Церковь не есть простое собрание тех, кто вначале обособленно предал себя Христу, торжествующая кафоличность — это не простое накопление или сумма избранных душ. Единство реальное, единство надличностное<sup>310</sup> — именно оно-то и созерцает Бога, к нему-то при первоначальном убожестве и рассеянии и взыскал Спаситель, оно-то и сложилось. В испытаниях под действием Духа, оно-то, наконец, и живет верой в земном своем странствии и непрестанно молится Богу<sup>311</sup>. Однако Свет его не подобен свету Луны, мерцающему, отраженному, ибо он есть само сияние Солнца истинного, Христа, сияющего всей полнотой божества<sup>312</sup>. Где те слова, что научили бы нас видеть это единство? «Град святой, мать наша, пристанище света, премудрость, сотворенная прежде всякого творения, храм Божества, дом Божий, Причастный вечности на небесах, духовная сущность, всегда созерцающая Лик Господень...»<sup>313</sup> — на нее непосредственно изливается Свет, и в ней мы будем просвещены



им<sup>314</sup>. Аналогия с земным градом не в силах это выразить. Между теми, кого Церковь принимает в свое лоно, отношения становятся более близкими, чем в любом другом человеческом сообществе. Между ними царит не одно внешнее Согласие, но истинное единство. «Не разделенные более, все делаются одним, объединяясь во Благое единственном; так, соединенные скрепой мира по слову Апостола, в единстве Духа Святого все станут одним Телом и одним Духом, благодаря единой надежде, к которой они были призваны. И звено, связующее это единство, — вот что есть слава»<sup>315</sup>.

Общая слава, слава единственная, изливающаяся на всех избранников. И пусть не спрашивают, идет ли речь о союзе «физическом» или «только моральном». Аналогии, которые вызываются в памяти этими противоположными формулами, передают одновременно слишком много смешанных идей; к тому же, в плоскости наших рассуждений подобное различие не имеет места. Вместе с Илариумом или Фульгенцием можно с полным правом говорить — как о единстве с Богом Самим — о «естественном» единстве всех: *mysterium verae ac naturalis unitatis* (таинство истинного и природного единства)<sup>316</sup>, дабы обозначить ту онтологическую глубину, где завязываются связи любви, хотя это единство и следовало бы называть прежде всего «духовным». *In unum spiritum igne caritatis conflati* (переплавленные огнем любви в единый дух)<sup>317</sup>. Так, еще блаженный Августин сказал нам: «...ubi individua caritas. ibi perfecta unitas» («...где личностная любовь, там и совершенное единство»)<sup>318</sup>. Единодушие, исполнение единства есть в то же время образ и результат единства Божественных Лиц между Собою. Не духовная община, но община Духа *per unitatem naturae, per amorem Spiritus* (через единение природы, через любовь Духа)<sup>319</sup>. Христианская мистика единства есть мистика троичная. Подобие, которым во всяком сотворенном духе должен завершиться образ Божий, не есть подобие некоего Бога-Природы, но подобие Бога-Любви, того Бога, Бытие Которого есть Любовь. — Таково учение, которое излагает Ориген, сопоставляя то, что апостол Павел говорит в Послании к Римлянам о любви, умножаемой Духом Святым в сердцах наших, с текстом Второго Послания апостола Петра о нашей причастности к Божескому естеству:

Павел именует Духа Духом Любви; сам Бог называется Любовью, и Сына зовут Сыном Любви. Но... коли это так, мы должны быть уверены, что из единого Источника Божественности Отца исходят и Сын, и Дух, и что от избытка Его изливается избыток любви, наполняя ею сердца святых, дабы сделать их участниками Божеского естества, как учил о том апостол Петр: так сим даром Духа Святого исполняется слово Господне: «Как Ты, Отче, во Мне, и Я в Тебе, так и они да будут в Нас едино». Это значит: да сделаются они участниками Божеского естества в избытке Любви, изливаемой Духом Святым»<sup>320</sup>.

И они да будут в Нас едино», — христианское Предание целиком восприняло этот высший завет Христа. Оно четко осознало идеал совершенного единства еще задолго до того, как попыталось его умозрительно обосновать — *unitas plena atque perfecta* (полное и совершенное единство)<sup>321</sup> — единство не внешнее и не разнородное, не многоликое и не поглощающее. Уже Тертуллиан словами несколько неумелыми, где идея лишь нащупывается, предвосхищает тринитарную структуру Церкви<sup>322</sup>. «*De unitate Patri et Filii et Spiritus sancti plebs adunata*» («Народ, соединенный в единство Отца и Сына и Святого Духа»), — говорит святой Киприан в размышлении о Молитве Господней<sup>323</sup>. Ориген, Евсевий, Григорий Нисский, Августин и другие развивали ту же мысль<sup>324</sup>, и Фульгенций Руспийский выразил ее в исключительно удачной формуле: «*Sancta naturalis unitas et aequalitas et caritas Trinitatis. quae unus solus et verus est Deus, unanimitate sanctificat quos adoptat*» («Святое природное единство и равенство и любовь Троицы, единого и истинного Бога, освящает единодушием всех, кого усыновляет»)<sup>325</sup>.

Поспешим, — заключает Климент Александрийский, — поспешим же соединиться во

спасении, в новом рождении, в единой любви по примеру того союза, что царит в единой природе Божией»<sup>326</sup>. Поспешим же вступить во владение этим Наследством, что не подлежит никаким дележам<sup>327</sup>. Поспешим к сему блаженному Миру, само имя которого есть символ единства, — имя, что носит Христос, в Коем все примирены, имя, написанием своим знаменующее Троицу<sup>328</sup>. Все усилия наши сходятся в центре. Святость, в силу которой каждый стремится стать храмом Божиим, есть та же святость, как говорит нам блаженный Августин вслед за апостолом Павлом, в которой мы все становимся одним Храмом. Уже действием Духа Христова *unus in uno sumus* (мы — Единый в Едином); цель же, к которой мы стремимся, находит для себя удивительно емкое выражение: *erit unus Christus, amans seipsum* (будет единый Христос, любящий Самого Себя)<sup>329</sup>.

## В ожидании блаженства

Первым поколением христиан было свойственно исключительно живое ощущение этой солидарности всех людей и разных поколений на пути к одному и тому же спасению. Если апостол Павел «истаивал сердцем» при мысли, что разрешение от плоти позволит ему вскоре соединиться со Христом, то такое личное чувство расцветало на почве единой веры, сделавшей его возможным и распахнувшей перед ним более широкие перспективы. Цель, к которой в видении Павла устремлялась человеческая история, была не меньшей, чем освобождение всякого творения, исполнение всех вещей в единстве Тела Христова, теперь уже окончательно завершено. Надежда, которую он вселял в сердца тех, кого приводил ко Христу, была, можно сказать, космической. Она была — чтобы нам держаться в границах рода человеческого — надеждой на социальное спасение. Это была надежда на спасение общины, обуславливающее спасение индивидов<sup>330</sup>. Бытовавшее тогда убеждение, что это спасение, коллективное и окончательное, не заставит себя долго ждать, верование в скорый конец мира сего, несомненно, облегчало такое включение личной надежды в великое общее упование. Однако еще долго после того, как иллюзии на сей счет развеялись, в то время, как Церковь продолжала жить, бороться, страдать уже веками, укореняясь в различных мирских институтах и размышляя над усопшими поколениями своих верных, ее первоначальная вера оставалась с ней<sup>331</sup>.

Этим, видимо, и можно объяснить те странные на первый взгляд колебания, что долгое время смущали христианское сознание. В XIV веке Бенедикт XII вынужден был осудить мнение, согласно которому души избранников должны были ожидать окончательного воскрешения, дабы удостоиться блаженства. Однако это мнение тогда разделялось не только некоторыми богословами. Непосредственный предшественник Бенедикта XII на кафедре Петра, Иоанн XXII пылко защищал его в ряде проповедей перед жителями Авиньона в 1331 и 1332 годах и отстаивал его до конца своей долгой жизни, в частности, и на Консистории 3 января 1334 года<sup>332</sup>. Дело в том, что подобный взгляд, о котором велись горячие споры, был представлен целым рядом имен, в том числе и весьма крупных, связанных как с латинской, так и с греческой традицией. Будущие избранники, уже прошедшие через свое испытание, часто представлялись «пребывающим в некоем сладком сне», в некоей умиротворенной и полной упования радости, ожидающими «у врат неба», в «атриуме», в «месте отдохновения», в рае, сотворенном для Адама<sup>333</sup>, в лоне Авраамовом, в «тайном жилище» или «под жертвенником», о котором говорит Апокалипсис<sup>334</sup>; все эти образные выражения с различными оттенками передают идею той отсрочки, которая, как веровали, налагается на каждую праведную душу до конца времен<sup>335</sup>.

Некоторые историки догмата попытались обойти эти свидетельства или уменьшить их значимость. Другие же пустились на поиски причин, которые могли породить заблуждение столь серьезное, что однажды оно заслужило особое осуждение. Они указали, прежде всего,

на три из них. Евангелие, по-видимому, связывает как награду, так и наказание с общим Судом, коему надлежит свершиться лишь в конце времен<sup>336</sup>. Не завершённый без своего тела, человек, кажется, не способен наслаждаться полным блаженством, коль скоро тело его не воскресло. Это соображение было весьма авторитетным в то время, когда по различным причинам две идеи — воскресения и бессмертия — были связаны куда теснее, чем их обычно связывают в настоящее время<sup>337</sup>. Следует принять во внимание чаяния тысячелетнего царства и его духовное наследие. Помимо этих причин, вполне, конечно, реальных, но, вероятно, слишком уж очевидных, чтобы они могли избежать некоторой поверхностности, можно выявить причину совершенно иную, более глубокую и более действенную, хотя и не всегда выраженную открыто. Причина эта заключается в не умирающей вере в социальную сущность нашего спасения.

Если, даже и заблуждаясь, люди могли верить, что не может быть блаженства ни для одной души до скончания мира, то не благодаря ли справедливому убеждению, что индивидуальное спасение возможно лишь со спасением всех? Точка зрения была, прежде всего, социальной, и лишь затем — обращенной к индивидам. Церковь охотно представляли себе восходящей на небо после достижения ею окончательной победы<sup>338</sup>. Но пока она остается воинствующей, то, по более или менее смутному представлению, ни один из ее членов не может наслаждаться полным триумфом. Ибо это означало бы ошибочное перенесение в временной план вполне реальной причинной связи. Не замечая, что речь идет о вещах, не слишком годящихся для сравнения, некоторые богословы относили к избранным Нового Завета то же рассуждение, что и к ветхозаветным праведникам. В соответствии с верованием, с самого начала разделявшимся Церковью<sup>339</sup>, блаженный Августин неоднократно проводил различие между человеком *in vetere testamento* (в Ветхом Завете) и человеком *de vetere testamento* (из Ветхого Завета), сравнивая праведников, родившихся до Христа, с рукой Иакова, вышедшей из материнского лоно раньше головы; вслед за ним и Григорий Великий считал, что не остались *extra mysterium* (вне тайны) те, кто жил *in te tempus* (до времени)<sup>340</sup>. Это учение было принято повсюду. Но при этом можно было думать, что, обретая возможность спасения в силу своей веры и упования, древние праведники не восприняли все же необходимое *regenerationis sacramentum* (таинство возрождения); положение их было подобно положению тех безупречных оглашенных, которые все же не могут быть пока допущены к таинствам<sup>341</sup>. Несомненно, в двух четких отрывках блаженный Августин, возвращаясь к различию, проводимому Тертуллианом<sup>342</sup>, отказывался смешивать лоно Авраамово, место отдохновения и блаженства, с адом, местом печали и страданий<sup>343</sup>. Однако вслед за святым Григорием и святым Исидором Средневековье отступило от этого (впрочем, не слишком твердого) мнения великого учителя<sup>344</sup>. В целом же долгое время допускали, что всякий человек может быть спасен лишь Жертвой Христа, и все ветхозаветные святые, даже и сам Авраам, должны были ожидать в аду Его прихода в час Его страстей, дабы, наконец, быть освобожденными, «*quod longo tempore expectaverunt patres murmurantes infra claustra inferni* (чего долгое время ожидали отцы, ропща в тесноте ада)<sup>345</sup>. Коль скоро избранные могут быть спасены лишь Церковью Христовой, то, вопрошали некоторые, не должны ли они, как подсказывает нам Послание к Евреям<sup>346</sup>, дожидаться спасения этой Церкви вплоть до Второго Пришествия Христа, чтобы самим войти в полноту блаженства? Работники первого или одиннадцатого часа, не все ли одинаково должны дожидаться конца дня, чтобы получить свою плату и войти в возведенное наконец жилище?<sup>347</sup> Пока Искупитель пребывает в пути, пока Тело не достигло положенного ему роста, как может один из членов его достичь полного развития?<sup>348</sup>

От Оригена к святому Бернарду



Такова мысль, выраженная Оригеном в прекрасной проповеди о книге «Левит», где он говорит, что и Сам Христос не может вкусить полноты блаженства, пока один из членов Его остается погрязшим во зле или скованным страданием. Окончательная слава придет к Спасителю лишь в тот день, предреченный апостолом Павлом, когда Он передаст Царство Свое Отцу, всецело покорившись Ему, а этот акт совершится лишь в тот момент, когда все избранные будут собраны во Христе и весь мир придет через Него к вершине своего совершенства. Он ожидает обращения всех, чтобы пить с нами новое вино в Царствии Божию. Вплоть до того, как придет день — *ultima dies dilati iudicii* (последний день отложенного суда), — все праведники пребывают с Ним в ожидании: «Авраам ожидает еще, и Исаак, и Иаков, и все пророки ожидают нас, дабы воспринять с нами блаженство во всей полноте его. Ибо есть лишь единое тело, ожидающее искупления... Возьмем здоровый глаз, с незамутненным зрением; что может радовать его, если недостает других членов? Что ему до собственного совершенства, если тело будет безруким, безногим или лишенным еще чего-нибудь? Ибо если слава глаза чем-то выше, чем слава прочих членов, то состоит она, прежде всего в том, что сам он служит поводырем телу и принимает служение от всех членов его»<sup>349</sup>.

После святого Бернарда, оспаривавшего этот отрывок<sup>350</sup>, и Сикста Сиенского, позднее его защищавшего, велось немало споров о правоверии этой мысли Оригена<sup>351</sup>. Было непонятно, каким образом с идеей прославленного Христа, «обожествленного» целиком, вплоть до Своего тела<sup>352</sup>, Ориген мог связывать еще какое-то страдание. И потому более вероятным представляется, что на протяжении всей проповеди речь идет не о Христе Самом по Себе, но о Христе, мистически соединенном с людьми<sup>353</sup>. Если здесь и могло возникнуть заблуждение, то по причине внутреннего союза Христа со Своей Церковью, того союза, который Ориген сравнивает с союзом тела и души и в силу которого он приписывает одному то, что, строго говоря, верно только в отношении другого<sup>354</sup>. Таков был, скажем, ход мысли святого Афанасия или святого Амвросия, высказывавшихся в том же духе, что и их великий предшественник, хотя и с меньшей широтой и проникновением в суть дела. До второй «полноты времен» святые души, по Амвросию, не смогут войти в славу. Они поднимаются по ступеням, что ведут к ней, но смогут вкусить ее и увидеть Господа лишь вместе со всем сонмом праведников; вот почему душа наша должна уповать лишь на конец времен<sup>355</sup>.

В несколько иной форме эта идея не раз обнаружит себя позднее. Не ища точных формулировок, Пасхазий Радберт в IX веке связывает развитие Церкви в первые шесть веков с воскресением в конце времен и вкушением плода жизни вечной<sup>356</sup>. В XII веке автор «*Speculum de mysteriis Ecclesiae*» («Зерцало таинств церковных»), размышляя о символизме Великого Повечерия, завершающего богослужение, видит в нем после вечерни, являющейся собой день седьмой, т.е. день отдохновения душ, предшествующий воскресению и суду, день восьмой или день вечности, коему сопутствуют *numerus completus sanctorum e consummatum gaudium* (завершенное число святых и совершенная радость)<sup>357</sup>. Такова и мысль, выражаемая святым Бернардом, учение которого оказало столь явное влияние на Иоанна XXII. В порыве пламенного благочестия, в котором можно различить некоторые черты индивидуализма<sup>358</sup>, он обнаруживает здесь в согласии со своим веком острое чувство христианской солидарности. В одной из проповедей в День Всех Святых он изображает избранных собравшимися на паперти неба и готовыми войти в дом Божий, но лишенными возможности сделать это, пока не исполнится число тех, кто должен быть спасен: «*Jam multi ex nobis in atris slant, expectantes donec impleatur numerus fratrum; in illam beatissimam domum non sine nobis intrabunt, id est non sancti sine plebe*» («Уже многие из нас стоят в преддверии, ожидая, когда исполнится число братьев; в оный всеблаженный дом они не войдут без нас, ибо нет святых без народа»)<sup>359</sup>.

Не звучит ли здесь отголосок идей блаженного Августина? Известно, что трудно примирить меж собою все тексты, весьма многочисленные, где он говорит о времени и условиях видения грядущей славы. Во всяком случае, во многих из этих отрывков слава эта

прозревается в конце времен, что предполагает объяснение, которое мы только что привели. В нем прежде всего выражает себя великое христианское упование. Такова проповедь, в которой Августин, комментируя слово Апостола о «частичном» характере нынешнего нашего познания и пробудив в душе слушателя желание узреть лик Божий, добавляет:

Когда, наконец, будет лишь один народ, свершится то, о чем мы поем: «Буду насыщаться образом Твоим». Ибо тогда исполнится данное нам обетование: видеть лицом к лицу. Ныне же видим мы через зеркало, загадочным и неполным образом. Но когда один и другой народ, наконец, очищенный, наконец воскресший, наконец увенчанный, наконец преображенный для вечности, узрит Бога лицом к Лицу, когда не будет более никого, кроме одного Израиля, Бог узрит и его самого,...

## Надежда Христова

Нельзя ли, с необходимыми оговорками и уточнениями, сохранить скрытое преимущество этой доктрины? Иногда она уводит нас в дебри фантазий, которые следует оставить прошлому. Но — отстранив эти фантазии, — мы увидим, что это учение черпает свое вдохновение из верного источника, то, наверное, и по сей день оно не утратит для нас своей актуальности. Не следует ли нам, например, уделять больше внимания этому consortium (соучастие, общение), коим должно быть блаженство в соответствии с формулами, настойчиво звучащими в нашей римской литургии?<sup>361</sup> Святой Фома Аквинский весьма точно перевел эти формулы на свой ученый язык в рассуждениях о конечной цели человека: «Цель разумной твари, — объясняет он, — есть достижение блаженства, заключающееся ни в чем ином, как в Царствии Божиим, которое, в свою очередь, есть не что иное, как гармоническое общество тех, кто наслаждается видением Бога»<sup>362</sup>.

Не следует ли нам поговорить также и о томистской доктрине воскресения тел? С одной стороны, согласно святому Фоме, душа отнюдь не совершенна без тела, и воскрешение тела вовсе не прилагается к ней каким-то незначительным привеском<sup>363</sup>; с другой же стороны, если это воскресение может свершиться лишь в конце времен, то лишь потому, что страдание, следующее за первородным грехом и охватывающее собою ту природу, в которой все люди едины, не может быть окончательно преодолено для одного, не будучи столь же окончательно преодолено и для других<sup>364</sup>; оттого-то святые на небесах и должны ожидать как спасения тех, кто еще находится на пути к нему, так и своего воскресения. Эти взгляды совпадают со взглядами святого Бернарда, связывавшего меж собой, как мы видели, оба условия совершенного блаженства: воскресение тела и исполнение числа избранных. По сути же, понятие «отделенной души» не чревато ли двусмысленностью? Отделенная от тела, она оказывается в каком-то смысле отрезанной от той естественной среды, благодаря которой она общается с себе подобными. Кстати, согласно традиционному учению, разве не включая нас в Тело Христово, то есть объединяя с Ним и в Нем со всеми нашими братьями, — Евхаристия готовит нас к воскресению ради вечной славы будущего века?<sup>365</sup>

Оставаясь в той же плоскости: стоит ли нам полностью пренебрегать грандиозным оригеновским истолкованием видения Иезекииля? Подобно тому, как голос Ягве посылает Духа Своего на сухие кости, покрывающие долину, и они срастаются, и покрываются плотью, и жизнь входит в них, и восстанавливается дом Израилев, «весьма, весьма великое полчище», — не повторится ли это и в последний день, когда будет одержана победа над смертью? «Когда придет воскресение истинного и целостного Тела Христова, то и члены Христа соединятся сустав к суставу, каждый, занимая свое место», и множество членов станет, наконец, завершенным и наделенным сознанием Телом одним<sup>366</sup>. Дух Господень, начало воскресения и жизни, предстает здесь и как начало единства, так что воскресение мертвых может быть обозначено тем же словом, коим уже обозначается сложившаяся Церковь:

congregatio (община)<sup>367</sup>.

И, наконец, если явно ошибочно говорить о реальных лишениях, сомнениях или тревоге Христа, облеченного славой, то нельзя ли уж тогда думать, что, пока дело, возложенное на Него Отцом, не завершено, на небесах остается еще какая-то возможность надежды для Христа? Подобно тому, как Христос еще страдает в Своих земных членах, так и в Нем Самом, и в членах Его небесных пребывает Его надежда; и страдание, и надежда Его, соединенные вместе, завершают дело Искупления. Такое предположение в XVII столетии отстаивал испанский богослов Муньесса<sup>368</sup>. С некоторыми уточнениями, следуя путем, открытым святым Фомой Аквинским, о. Пьер Шарль вернулся к сути этих воззрений, чтобы извлечь из них должный урок. Он изложил их на языке, который — с некоторыми оговорками — иногда явно приближается к оригеновскому:

Христос, воплощенное Слово, Искупителем стал не по какой-либо случайности; такова была его единственная задача, и она-то предопределила все остальное. Но допустимо ли, что упование Искупителя осуществилось полностью независимо от судьбы Его дела? Чужда ли чаяниям Пастыря судьба его стада? Довольно ли Ему того, что Он избежал волчьих зубов, дабы мирно созерцать Своих овец издали, оберегая их разве состраданием Своим, как если бы они не были Его имуществом? Пока дело Божие не завершено, пока звучат прошения «Отче Наш», которые еще не осуществились, допустима ли мысль, что чаяния на небесах бессмысленны, ибо ни к чему не устремлены? Счастьем одного человека нельзя подменить счастье всех. Одно стремление, одно желание, одно биение сердца пронизывает своим ритмом жизнь Церкви торжествующей и Церкви воинствующей до того дня, когда Христос будет «завершен», то есть до Второго Пришествия Его во славе»<sup>369</sup>.

Суть дела, впрочем, не в самом понятии «надежды», которое, как отметил о. Шарль, явно нельзя считать соответствующим уровню четкости принятых определений. Да и как язык наш, касаясь подобных предметов, может не погрешить в чем-либо? Идея же, которую более или менее удачно стремится выразить это слово, напротив, чрезвычайно важно. Дело Божие, дело Христово едино. Воинствующая, страдающая, торжествующая - во всех этих различных состояниях Церковь одна и та же<sup>37</sup>. Никогда мы не проникнемся достаточно живым сознанием этого. Отделяя точку зрения времени от точки зрения вечности лучше некоторых наших предшественников, мы уже не уступаем искушению отказать избранникам в их высшем блаженстве. Но, спустившись на землю, оглянувшись на себя в земном своем существовании, не признаем ли мы, что единая Церковь остается незавершенной вплоть до последнего дня? Закончим же словами Боссюе: «Иисус Христос не будет полон до тех пор, пока не исполнится число святых. Будем же всегда устремлять свой взор к этому завершению дела Божия»<sup>371</sup>.

## ГЛАВА V. ХРИСТИАНСТВО И ИСТОРИЯ

### Концепция ухода

Как в вероучительном плане, о котором мы здесь говорили, так и во многих других аспектах, христианство внесло в мир нечто небывало новое. По сравнению с религиями, стоявшими у его колыбели, его понимание спасения не только глубоко своеобразно, но и уникально в религиозной истории человечества.

Ибо всякий раз, когда религиозный порыв уводит за пределы чувственного мира и решительно переступает стены града сего, что мы видим, по сути? Индивидуалистическую концепцию бегства, всегда неизменную в своей глубине, хотя и выступающую в разных



обличьях. Идет ли речь только о бегстве от превратностей подлунного мира или о проникновении по прохождении всех кругов космоса в область Сверхчувственного, или куда-то еще выше, — в лоне этой концепции вызревали наиболее духовные формы античной мистики. И греческий мудрец — отшельник, но совершенно в ином смысле, нежели святой. Созерцание его одиноко. Уход, бегство — вот слово, которое пришло на ум уже Платону для обозначения идеала души, признавшей в себе самой высшее начало мира<sup>372</sup>. Плотин, в свою очередь, предложит своему ученику «бегство единственного к Единственному»<sup>373</sup>, и Порфирий станет рассуждать об освобождении и об «уходе души»<sup>374</sup>.

Те же слова мы встречаем и в религиозной философии Индии. Адепты древнего брахманизма ищут путей к бегству вратами Луны и Солнца ради достижения бездонного Праджапати. Расставшись с этими наивными представлениями, шесть классических «даршан» сохраняют, тем не менее, тот же дух в своем представлении о спасении, и здесь нет существенной разницы между философами санкхьи, провозглашающими постоянную множественность освобожденных душ как неких непроницаемых монад, и мыслителями адвайты, этой истинной *reductio ab absurdum* мира<sup>375</sup>, что стремится освободиться от космической иллюзии, дабы раствориться в единстве Бытия. Отрицает ли он мир или верит в реальность его нынешнего убогого существования, буддист равным образом неизменно совершает один и тот же акт: отказ. И хотя порой он поднимается до самой возвышенной любви, в конце концов он убегает от любви как таковой<sup>376</sup>. И великий мистический учитель Махаяны Асанга, когда он изображает восхождение своего бодисаттвы от «Земли» к «Земле» вплоть до последнего предела нирваны, естественно описывает его как цепочку уходов: *piyana* (познаний)<sup>377</sup>, так что о буддизме можно было бы сказать, что единственный бог его — это абсолютизированный уход.

Каждый, впрочем, предлагает свой метод. Для одних это будет посвящение в тайные обряды, для других — аскеза и экстаз, для некоторых — философия. Одни думают, что окончательный уход возможен лишь для малого числа избранных — единственных носителей частицы божественной сущности: «*hyliques*» («материальные»), «*abhavya*» («безбытийные»), «*agotraka*» («бесплодные» — санск.) — навечно осуждены влачить в темнице круг своих существований и смертей. Другие, менее высокомерные, охотно верят, что всякий человек, всякое живое существо способно к спасению, если и не в этом существовании, то по крайней мере после более или менее длинного ряда перевоплощений<sup>378</sup>... Искомый уход будет состоять то в полном отказе и радикальном отрицании, то в высшем интеллектуальном постижении. То будут на него уповать как на уход совершенный, а то — «лишь постольку поскольку». Есть спасенные, которые удаляются от мира с презрением к непосвященному, а есть и другие, кто целиком пронизан жалостью. Нравственная ценность различных систем подвержена многим колебаниям, это касается также и их духовной глубины; в последнем отношении, например, нельзя уравнивать столь возвышенное мышление греков с вершинами индийской мысли. Разум порой остается пленником мифов, порой же сосредотачивается в чистой рефлексии или только кажущейся таковой. Однако все это многообразие связует внутренне согласие в том, что мир, из коего следует бежать, не имеет цели движения; человечество, над которым следует возвыситься, лишено истории.

Такова удручающая монотонность этих бесконечных циклов, этого «вечного возвращения», от которого нечего ожидать, ибо каждый период — будь то Великой Год, Махакальпа, Юбилей, или как бы он ни назывался — наследует другому либо уступает место следующему без какого бы то ни было движения вперед... «Вновь явится Сократ, и вновь каждый из людей будет окружен теми же согражданами, и это повторится не один раз, но множество, или скорее всего вещи будут восстанавливаться вечно»<sup>379</sup>, — но так же вечно будут они разрушаться и распадаться, ибо за стадией роста приходит стадия упадка и

«палингенезы», следующие друг за другом, означают непрестанную смерть: «бессмертие смерти», — как скажет святой Максим<sup>380</sup>. Ритм инь и янь, вдох и выдох Брахмана, танец Шивы, созидającego и разрушающего мира, бесконечные чередования Раздора и Дружбы<sup>381</sup>; обманывая в себе жажду вечности, мудрец может и поддаться на некоторое время иллюзии, что с помощью мысли своей он овладевает этой пульсацией мира или что он облакает ее нитями эстетического созерцания. Но человеческое стадо по-прежнему тщетно суетится, пребывая в прежнем порабощении...

## Роль времени

Во всем этом многоголосье только христианство отстаивает одновременно и неразрывно трансцендентный удел человека и общий удел человечества. Вся история мира служит приготовлением к этой судьбе. Начав с творения мира и ведя его к завершению, одолевая сопротивление материи во всех его видах и сопротивление более серьезное, сотворенной свободы, шаг за шагом, главный из которых ознаменован Воплощением, раскрывается все тот же замысел Божий. Отсюда, в тесной связи с его социальным аспектом, столь же существенный, исторический аспект нашего догмата<sup>382</sup>. Коль скоро спасение, обещанное нам Богом, есть спасение рода человеческого, ибо род человеческий живет и развивается во времени, пути спасения естественно облакаются в форму истории: истории того, как человечество пронизывает Христос<sup>383</sup>.

Тогда как в понимании, о котором мы только что говорили, «течение времени есть не что иное, как становление без субстанции, где ничего не происходит, ибо все происходит»<sup>384</sup>, для христианства, напротив, текущее время — это подлинная реальность. Это не бесплодное распыление, поскольку текущее время как бы сгущается онтологически и плодородно. И это не только «подвижный образ неподвижной вечности», как для платонической мысли, бесцельное круговращение, подчиненное закону чисел, просто *αἰδιον* (вечный /о времени/), жалкое отражение *αἰώνιον* (вечный /об зоне/)<sup>385</sup>. Становление уже не предстает более кругообразной чередой рождений и разложений, следующих друг за другом согласно принципу «то, что более всего приближается к вечному бытию — рождению, которое вновь и вновь воссоздает самое себя»<sup>386</sup>... *Circuitus illi iam explosi sunt* (Все эти круговращения уже сметены): таков ликующий возглас христианина, коему открылся Бог — Творец и Спаситель<sup>16</sup>. Адский круг разорван. Факты теперь — это не одни феномены, они суть события и деяния. Непрестанно свершается нечто новое. Происходит развитие, подлинное возрастание, созревание вселенной. Творение не просто сохраняется в первоизданном виде, но продолжается. Мир, имея цель, потому обладает и смыслом, то есть одновременно направленностью и значением. Весь человеческий род - дитя Божие, и великим движением двух десниц Его, Слова и Духа он поддерживается при всем загадочном многообразии его жестов — *ab Abel iusto usque ad novissimum electum* (от праведного Авеля вплоть до последнего /по времени/ избранного) — и род человеческий, несмотря на все его заблуждения, никогда не останется без этой поддержки на пути к Отцу своему<sup>387</sup>. Воля Божия, что правит всем, неуклонно ведет его к пристани<sup>388</sup>.

Ибо есть Пристань, где все приходит к своему последнему завершению. Весь мир вопиет о своем освобождении и уверен, что обретет его. Сами стенания его рождены надеждой. Но помимо этого — каковы бы ни были расхождения в вероучениях — а они многочисленны и порой глубоки, — в том, что касается конца времени или истоков или же необходимости развития во времени человеческого мира, христианская традиция единодушна. Таковой была и мысль самого Оригена при всех его колебаниях, вызванных не столько эллинизмом, не до конца очищенным, сколько захватившим его стремлением обеспечить свободу духа: «*In unum sane finem putamus quod bonitas Dei per Christum suum universam revocet creaturam*»

(«Полагаем, что в едином окончательном завершении благодать Божия через Христа Его созовет всю тварь») <sup>389</sup>. Как Бог, почивший на седьмой день после сотворения мира, так и мир, завершив свой путь, почиет в Боге. Тогда «времени больше не будет» <sup>390</sup>. Все вещи обновятся: настанет *coelum novum, nova terra* (новое небо, новая земля). Воскресение, которое должно отметить переход от времени к вечности, явится окончательным преобразованием мира: «Для обновленных тел будет сотворена новая земля, состав земли нашей преобразится и станет вместилищем духа, освободившись навсегда от своей переменчивости» <sup>391</sup>.

Если христианство и провозглашает самым энергичным образом — *fugiendum a saeculo* (надо бежать от века сего), то совершенно в ином смысле и совершенно с иным акцентом. Когда оно настаивает на тщетности всего земного и временного, оно обращается к тем, кто знает лишь об их видимости, кто любит земное и временное ради них самих, тогда как все в них, что причастно Бытию, томится по их преодолению. Время тщетно лишь для того, кто по противоестественному обычаю стремится «устроиться в нем», и непрестанные размышления о некоем «будущем» есть всего лишь способ «устроения в нем».

Но чтобы возвыситься до вечного, неизбежно приходится опираться на время и трудиться в нем. Этому коренному закону подчинено и Слово Божие: оно сошло на землю, чтобы освободить нас от времени <sup>392</sup>, но силою самого времени: *propter te factus est temporalis. ut tu fias aeternus* (ради тебя Он сделался временным, чтобы ты стал вечным) <sup>393</sup>. Таков закон Воплощения, что не поддается никакому докетистскому смягчению. По примеру Христа, «верно и без обмана» <sup>394</sup>, каждый христианин должен принять свою вовлеченность в поток времени. Эта вовлеченность делает его солидарным со всей историей, так что не бывает связи с вечностью без связи с прошлым, что видится необъятным, и с будущим, продолжительность которого ему неизвестна.

Прежде чем облечься в продуманные теории и формулы, это убеждение находило для себя спонтанное выражение в выборе обычных привычных символов и представлений. Так мы видим, как древний образ индивидуального восхождения от сферы к сфере заменяется образом коллективного продвижения от века к веку. Известно значение, реальное, символическое ли, которое придавалось космографии в эллинистических мистериях, в пифагорействе и в неоплатонизме. Известно, какое место занимают там небесные странствия, размышления о планетах, об их вратах, об одеяниях души, об астральных телах, о колесницах... Подобные мистические умозрения мы найдем и в Индии. *Bhumika* (земной / санск./) Упанишад и *bhumi* (земля) буддийской Махаяны громоздятся друг на друга, дабы служить временными пристанищами той сущности, что исходит из тюрьмы, которая есть мы сами. Каждое из этих пристанищ описывается со все более тонкими подробностями.

В гностицизме, а позднее и в манихействе, всего этого будет предостаточно <sup>395</sup>. Но подлинное христианство, не отказываясь вовсе от представлений такого рода, не придает им никакой цены. У писателей христианских можно отыскать лишь следы чего-то подобного, но уже за пределами основного потока живой христианской мысли. Когда они хотят найти символ для духовного порыва, то прибегают не к науке о звездах и сферах, но заимствуют образы из Писания: лестница Иакова, врата Града Ягве, описанные Иезикилем, новый Иерусалим Апокалипсиса, остановки иудеев в пустыне <sup>396</sup>... Эти сорок две остановки будут поняты прежде всего как череда поколений, достигших Христа, те «сорок два отца от плоти, коими совершилось Его нисхождение к нам», «вплоть до Египта, который и есть мир» <sup>397</sup>. Даже в образе, столь же пространственном, сколь и естественно космографическом, как лестница Иакова, также можно почерпнуть некий урок исторического свойства, раскрывающий подобным же образом тайны человеческой природы Спасителя <sup>398</sup>. В то же время Иринеи, как и его гностические противники, мог верить в реальность семи небес, составляющих мир; идея, что Моисей, должно быть, думал о том, когда велел сделать



семисвечник, представляется ему весьма удачной, и он не сомневается, что и Исаяя подразумевает их, перечисляя «семь форм поклонения». Ориген, однако, в своем ответе Цельсу подчеркивает, что в Писании нигде не упоминается об этом<sup>399</sup>. Но ни тот, ни другой ничуть не расходятся в главном, в чем и все их последователи согласны между собою. Так, нуждаются ли в посредниках те, кого Сам Посредник приводит прямо к Отцу? И что им до семи врат, когда Христос и есть единственные врата, что ведут из Египта к Земле Обетованной?<sup>400</sup> Все, впрочем, поняли возвешение ангела лишь после того, как Иисус вознесся на небо. Пятидесятница всегда будет вызывать больше толкований, чем Вознесение, она для нас празднество более торжественное, и само Вознесение — по заветам Иисуса — всегда будет сопряжено с Пятидесятницей: *Expedil vobis ul ego vadam... Si auiem ahiero. Spiritum miltam ad vos* (Лучше для вас, чтобы Я пошел... если пойду, то пришлю Его к вам). Созерцание небес не отвлечет внимания от той работы Господней, что совершается здесь и на которую идут материалы здешнего мира, хотя и не для здешних целей предназначенные<sup>401</sup>. Она совершается в Церкви, где готовится и тайно осуществляется слава Того, Кто смирил Себя. И если кажется, что Учитель навсегда покинул учеников Своих, то мы знаем, что нам следует непрестанно и нетерпеливо ждать часа Его Возвращения: *unde missurus est Spiritum.. nude veniurus est* (откуда Духу надлежит быть присланным... откуда надлежит Ему придти)<sup>402</sup>.

## Эпохи мира

И потому отныне прежде всего обретают значимость этапы истории, ибо в действительности они представляют по сути своей коллективные этапы спасения. Разумеется, исчисления такого рода относятся, по слову Дюрана де Менде, скорее «*roiius mystice quam chronice*» (к мистическому, чем временному плану)<sup>403</sup>. Не следует здесь слишком настаивать на точности. Обрамление как наследство от старых традиций остается прежним, однако содержание, заключенное в них, может меняться<sup>404</sup>. Число этапов — «распределений», «экономии», «законов», «заветов» — оказывается заранее predetermined совершенствами или «тайнами», которые усматривают в некоторых цифрах<sup>405</sup>. Число это не совпадает у разных авторов, и символические описания или обстоятельства, из которых каждый исходит в своем выборе, могут быть различными<sup>406</sup>. К тому же, различия не являются здесь противоположностями, и часто они носят скорее кажущийся, чем реальный характер<sup>407</sup>. Если, однако, мы захотим углубиться в детали, то столкнемся с крайними сложностями, ибо воображение Отцов наших увлекалось этой игрой числовых комбинаций, чья ухищренность проявлялась во всякого рода подразделениях, сложениях и умножениях<sup>408</sup>. Остановимся лишь на двух основных системах, поначалу просто соседствующих друг с другом, но позднее организованных различием «времен» и «веков»<sup>409</sup>. Это, прежде всего системы четырех времен, ибо число четыре представляется числом по природе своей универсальным. Оно обозначает четыре элемента, четыре времени года, четыре региона мира, как и четыре колонны Храма<sup>410</sup>, четыре колеса в видении Иезекииля, четыре Евангелия и четыре реки рая<sup>411</sup>. Можно насчитать еще и четы ре времени внутри истории, или же сохранить четвертое время для другой жизни, в зависимости от того, добавляют или не добавляют к законам естественным, Моисеевым и евангельским закон, заповеданный Ною. Первая система счета принадлежит святому Иринею; вторая, принятая уже святым Гауденцием, окончательно восторжествует, начиная с блаженного Августина<sup>412</sup>. Но с другой стороны, существует система шести возрастов или шести «веков»<sup>413</sup>, что могла растягиваться до семи, а иногда и до восьми, ибо два этих последних числа суть числа совершенные, носители тайны...<sup>414</sup>

Здесь возможно множество сочетаний, каждое из которых отражает какую-либо «мистическую причину». Так, век седьмой, означающий по наиболее принятому пониманию

вечность, что открывается концом времен<sup>415</sup>, может быть также сведен к периоду последней борьбы с Антихристом или даже дублировать век шестой<sup>416</sup>, начавшийся с воплощения Спасителя<sup>417</sup>. Что касается века восьмого, который к предыдущим семи находится в том же отношении, в каком Евангелие — к Закону или Воскресение — к Субботе<sup>418</sup>, то в веке сем царствует *Christus Oriens* (Христос Восходящий), это век воскресения, а значит, век окончательного и полного блаженства, приходящий на смену «отдохновения дня седьмого»<sup>419</sup>: *in octavo numero, resurrectionis est plenitudo* (в день восьмой наступает полнота воскресения)<sup>420</sup>.

Но во что бы это ни выливалось в дальнейшем, разделение человеческой истории на шесть веков, ставшее классическим уже в иудаизме, было повсеместно принято Церковью. Разве Библия не учит, что мир был сотворен за шесть дней? Каждому из этих шести библейских дней соответствует эпоха в жизни мира. Числу начинаний, понадобившихся для сотворения мира, соответствует такое же число начинаний, коими мир должен прийти к своему завершению. Столько же веков для «совершенствования», сколько дней для его сотворения. Шесть дней для приготовления жилища, в центре которого должен был владычествовать Адам; шесть веков для «собираения» с четырех горизонтов сего Адама, рассеянного по всему свету<sup>421</sup>. Этот параллелизм, который в глазах Отцов столь благоприятствовал разъяснению истины о едином Боге — Творце и Спасителе, со всею силой свидетельствует об истине относительно мира сего: ничто не будет утрачено в творении Божиим<sup>422</sup>. Дело Сына завершает и восстанавливает дело Отца, дары же Духа освящают его<sup>423</sup>. Каким бы хрупким он ни был и сколь жалким ни было бы его нынешнее состояние, этот мир благ и будет спасен<sup>424</sup>.

Речь не идет здесь, как видим, о простых и более или менее поверхностных теориях. Противоречие между мыслью христианской и мыслью языческой, которое таким образом выявилось, касается не только двух групп авторов, оно вытекает из самой религиозной сути. Будучи вплетено в самую ткань их учений, оно красноречивей всего раскрывает себя в литургических формах. Церкви, понятно, не следует отвергать гармонию земли и космоса. И поскольку учителя ее зачастую удачно сохраняют у себя навыки словесных выражений и мышления, происхождение которых не столь уж чисто, то и она собирает в своем огромном материнском лоне немало богатств, спасенных отовсюду. От умирающего язычества она заимствовала пышный наряд, переноса на Солнце Правды всю славу *Sol invitus* (Солнце Непобедимое), украшая свои соборы знаками Зодиака, сообразуя свои празднества с ритмом времен года. Однако вовсе не природный цикл и не внекосмическое освобождение души воспроизводится ее литургическим Годом, но необъятная история Искупления<sup>425</sup>.

Пусть в этом отношении с нею сравнивают такой, например, культ, как Мистерии Митры. Все в митреуме, пребывая под знаком двенадцати регионов неба и четырех элементов в обстановке и украшении, остается под знаком семи планет — это семь алтарей, семь ножей, семь фригийских шапок, семь деревьев, а среди статуй — семь изваяний богов. Ориген говорит о лестнице с семью вратами, которую показывают посвященным<sup>426</sup>. Еще и сегодня можно видеть семь сводчатых врат, изображенных на каменном настиле митреума Остии, а на берегах Рейна, куда солдаты Империи перенесли излюбленный ими культ, во многих могилах можно найти эту лестницу в миниатюре<sup>427</sup>. Это символы семи ступеней митрийского посвящения, предназначавшихся для небесного восхождения посвященного. Однако и в христианском богослужении есть отмеченная часть годового круга, также стоящая под знаком числа семь: это время, разделенное скорее умозрительно, чем реально, начинается *Septuagesime* (в Неделю о блудном сыне) и заканчивается в Субботу *in albis* (Светлую Субботу) или в Воскресенье *Laetare* (4-е Воскресенье! Великого Поста)<sup>428</sup>, считаем ли мы по семь декад или по семь воскресений, следующих друг за другом<sup>429</sup>. Но эта семеричность

символизирует нечто совсем другое. Вавилонское пленение служит здесь образом длительного порабощения всего человечества после первородного греха до его освобождения Христом. И сорокалетнее пребывание в пустыне после выхода из Египта на пути к Земле Обетованной знаменует его долгое земное странствие, долгое возвращение на Родину. Здесь заключена, следовательно, вся человеческая история. Это наши шесть веков мира, шесть великих этапов Искупления, к коим прибавляется век окончательный, открывающийся воскресением — той Субботой благословенной, когда Христос, наконец, отойдет от дел Своих, тот незакатный день седьмой<sup>430</sup>. Писание, которое священник читает на пороге этого периода, в воскресение Septuagesim'e (Неделю о блудном сыне) — это рассказ о творении, и Евангелие, читаемое в тот же день на мессе, это притча о работниках, посланных в виноградник, в которой Предание усматривает последовательный порядок божественного домостроительства, как напоминает о том слово святого Григория Великого, читаемое на утрене того же дня<sup>431</sup>. Это история спасения во Христе, единая история, все части которой тесно взаимосвязаны и где все участники, трудящиеся ради одной и той же цели, мистически соединены между собой, так что им незачем бежать из мира<sup>432</sup>.

## Израиль и маздеизм

Историческое понимание мира, связанное с социальным пониманием спасения, также коренится в израильской религии. Ягве есть Бог живой: Бог совести, как и Бог истории. Иудеи верили, что народ их создан Им на Синае и рассеян Им после разрушения Иерусалима, и что в первом случае Ему послужил Моисей, а во втором — Навуходоносор. И как сотворил он прошлое, Он станет правителем и над будущим, и судьбы Его народа — в Его руках. По мере того, как множились контакты этого маленького народа с его могучими соседями, расширялся его интеллектуальный горизонт, возрастало и его религиозное сознание; и как у Второисаии достигает своего апогея универсализм, так и универсальная философия истории какое-то время спустя возникает вместе с книгой Даниила.

Уже Иеремия предвидел, что Иуда пророков сможет произрасти на Святой Земле лишь после того, как будет вырван с корнем, ибо нынешний народ не хочет измениться, пророк отказался от него, оставил его спешить к своей гибели, и мысли пророка устремлены к приготовлению пути для будущего народа, что должен подняться из обломков прежнего. Затем, из-за нового удаления горизонта, Иезекиилю открываются две эпохи в развитии Царства Божия: за национальным восстановлением, первой победой Ягве над миром, он предвидит окончательную победу. Начиная с книги Даниила, эта победа предстает как завершение всей человеческой истории, и она связывается с физическим преобразованием мира. В облике четырех животных: льва с орлиными крыльями, медведя, леопарда и рогатого зверя, в особенности злобного и страшного, Даниил созерцает четыре царства, символизирующие четыре империи, следующие друг за другом, и друг друга пожирающие, которые образуют, все четыре, царство зла; оно будет побеждено Царством Божиим, которое наследуют все воскресшие праведники, все «святые Всевышнего во веки веков»<sup>433</sup>.

Таким образом, уже в Израиле со всей силой утверждается идея Творения Божьего, к завершению которого должно привести все развитие мира, идея движения всего человечества к определенной цели<sup>434</sup>. Уникальность этого пытались преуменьшить. Рене Бертоло некогда писал в связи с этим:

В эсхатологических и уже апокалиптических предсказаниях, коими завершаются Пророки, конец мира включает в себя его возникновение, возвращение райских благ, плодов сада Божия. Заметим, что проистекает это из той же идеи цикличности социальной и нравственной, связанной с великими астрономическими и биологическими циклами, великими Годами жизни мира, как в Холдее, так и в Китае. Однако только в иудейской апокалиптике



цикл останавливается, однажды и навсегда достигнув своего истока»<sup>435</sup>.

Очевидная ясность последнего наблюдения может освободить нас от необходимости задерживаться на других различиях. Более серьезное возражение против уникальности Израиля возникает при изучении маздеизма: по первому впечатлению там открывается столь разительная связь с иудаизмом, подобную которой уже нельзя найти в истории религии.

По Гатаху мир идет к своему концу, и этот конец есть «великое Событие». Тогда все откроется, и люди будут судимы огнем, который «поразит нечестивого и будет благом для праведного». Верные не только ожидают этого дня «последнего суда», они торопят его приход и «содействуют развитию мира» своим благочестием. В этом смысле они называются благодетелями, *saosyant*. слово, которое еще не есть имя собственное, но которое следует считать общим наименованием, каковым долгое время у иудеев было слово Мессия. Они испытывали горячий интерес к «величайшему из дел», в котором они примут участие, — очевидно, благодаря воскресению их. Тогда на переплавленной огнем земле теократический идеал, воспеваемый маздейскими жрецами, станет реальностью.

В остальной части Авесты и в пехлевийских книгах роль Бога (Ахуры Мазды) в конце мира и участие верных в его завершении несколько уменьшается в пользу того, что совершает Саосьянт и его помощники. Таким образом, вся история разделяется на четыре периода по три тысячи лет каждый; первый из них - это период чисто духовного творения; в течение второго происходит формирование материального мира (мифы о первом человеке и первом быке); с третьего берет свое начало род человеческий, и заполнен этот период борьбой между Ахурой Маздой, «премудрым» Господом, и Анхрой-Майнью, «Противником». Наконец, приходит Зороастр: это четвертый период; каждое из трех тысячелетий протекает при одном из трех сыновей пророка, рожденных — каждый для своего времени — от его семени, чудесным образом, сохранившимся в священном озере. В самом же конце настанет очередь высшего Саосьянта, который, окруженный шестью своими помощниками, «изгонит злую Силу», «завершит мир» и «восстановит тела»<sup>436</sup>.

Аналогия с еврейским мессианизмом бросается здесь в глаза, хотя в иранской религии можно было бы заметить оттенок большего оптимизма, большей активности в том, что касается идеи созревания мира, содействовать которому должен каждый<sup>437</sup>. По сути же вещей, едва ли мы будем вправе объяснить эту аналогию, исходя из того или иного влияния. Некоторые детали пехлевийского Апокалипсиса, в частности, выделение фигуры Саосьянта, могли прийти из Библии, однако все свидетельствует в пользу того, что Гатах предшествует встрече евреев и персов в Вавилоне<sup>67</sup>. Если же, со своей стороны, широтой взглядов и пластическим их выражением Книга пророка Даниила выдает знакомство с Ираном, она ничуть не выпадает при этом из традиции сугубо иудейской мысли. В действительности мы наблюдаем здесь сходство, которое исследованию более пристальному должно представиться скорее кажущимся, чем реальным.

## Пророки

В древнем Иране и, видимо, у многих индоевропейских народов существовал миф о сгорании мира, миф, распространяющийся лишь на природу и, очевидно, не содержащий в себе какого-либо морального или религиозного значения. Его внесла туда зороастрийская реформа, что, внося в этот миф временное значение и понятие суда, в конце концов, сделала этот суд целью развития мира и рода человеческого. С этой точки зрения были, затем истолкованы и воспоминания или легенды национального эпоса, и первоначальный миф мало-помалу покрывался своего рода одеянием «исторических интересов». Но эсхатология так и осталась ничуть не менее «научной» по своему характеру.

В Израиле процесс развивался в противоположном направлении. Именно человек и судьба его составляют предмет Библии, и все происходит, так сказать, между двумя действующими лицами: Израилем и Ягве. Отношения между ними не вытекают просто из природы вещей: Ягве, в отличие от других национальных богов, не связан физически со Своим народом. Если народ не служит Ему, как подобает Ему служить на путях праведности, Он не только възыщует с него, но и оставит его навеки и породит новых работников на месте гибели его<sup>438</sup>. Происхождение Израиля связано с историческим фактом избрания его Ягве, за которым следует заключение Завета, союза, berit (берит)<sup>439</sup>. Израиль — народ, приобретенный Ягве. Такова конкретная основа Декалога: «Я, Господь, Бог твой, Который вывел тебя из земли Египетской, из дома рабства. Да не будет у тебя других богов перед лицом Моим»<sup>440</sup>. Исходная точка иудейской эсхатологии — вера в Ягве и Его обетования. Это ожидание Дня, когда Он явит вся Свою силу и Свою верность. Речь не идет о предвидении «естественного» феномена, но о надежде — или боязни — обращенных на событие еще вполне «историческое», когда свершится последний Суд, для которого все прошедшие события служат как бы залогом<sup>441</sup>.

В общем, пророки говорили скорее о действии Бога в истории, чем в природе. Они более настаивали на роли Ягве в создании и ведении Израиля, чем в создании мира и управлении им. После всех угроз народу неверному на будущее возвещали они падение врагов народа святого. Их взор был сосредоточен не на мировых катаклизмах, но на грядущем падении империй, хотя вера их могла свободно выразить себя и в образах Природы, как могла она воспользоваться и обрывками мифов<sup>[442]</sup>. Начиная с Иезекииля и Второисаи, в пророчествах все громче начинают звучать космические потрясения, но они служат лишь откликом на события в человеческом мире, даже и сопутствуя концу и возвещая о близящемся Суде, они не позволяют рассчитать его дату: «О дне том и часе никто не знает... Сын Человеческий придет как тать». Только когда, расширив свой горизонт, Израиль включит в себя всю человеческую историю, он воспримет также некоторые «научные» концепции, которые окажутся в поле его зрения. Так, скажем, «День Господень», по свидетельству Второго Послания Петра, в конце концов сливается, нисколько не теряя своего сущностного характера, со «сгоранием мира»<sup>443</sup>.

И потому в истоке маздейской эсхатологии лежит миф о сгорании мира, тогда как упование Израиля всецело заключено в истории. Из этого различия вытекают другие, уже знаменующие его. В маздеизме, хотя числовая символика его и довольно бледна по сравнению с воображением индусов или просто с реальностью вещей, конец мира представлялся чем-то отдаленным и как бы абстрактным: это догмат, не имеющий живой связи с действительным существованием. В Израиле же, напротив, история народа с самого начала являет собой божественную драму, что должна разрешиться в День Ягве. Тем самым — и это второе замечание ничуть не менее важно — маздеизм, прежде всего, настаивает на индивидуальном суде и спасении, тогда как иудейское богословие лишь весьма поздно возымело интерес к судьбе индивида<sup>444</sup>. В целом, окончательная развязка совершается в маздеизме в драме «в основном физической, вытекающей из основной структуры космоса», тогда как в Евангелии, в коем иудейская мысль достигает своего завершения, речь идет «о драме исключительно нравственной, где человек... предстает страстным, заинтересованным деятелем, несущим в себе горячее чувство личной вовлеченности»<sup>445</sup>.

И потому неудивительно, что «историзм» первого оказывается мало плодотворным. Собственно, маздеизм, если брать его в относительно чистой форме, никогда не выступавший как народный культ, так и не смог привить человеческому сознанию идеал, созданный им в Гатахе. Его приземленный, лишенный мистицизма профетизм увязает в смеси грубо обработанных мифов и искусственных конструкций, чья излишняя упорядоченность выдает истощение жизненных сил. Стоит, конечно, отметить, что религия эта, которую могли называть наименее языческой в языческом мире<sup>446</sup>, оказывается единственной, что в столь

важном моменте обладает каким-то сходством с религией Откровения. И все же пропасть разделяет их! История для Израиля есть дело Божие в том смысле, какого маздеизм с его так и не преодоленной, дуалистической тенденцией никогда не умел достичь: «Я сотворил землю, человека и животных, которые на лице земли, великим могуществом Моим и простертою мышцею Моею, и отдал ее, кому Мне благоугодно было»<sup>447</sup>. Мессианская надежда избранного народа не только противостоит всем разочарованиям и одолевает все преграды, она поглощает их, чтобы обрести новую несокрушимую силу и размах. Один факт можно считать определенным, когда бы и как бы он ни проявился. Нисколько не поблекнув перед открытиями, привнесенными развитием цивилизации, и не утолив своего голода и в зрелости ее, это упование, казалось бы, сумело впитать в себя все: универсалистские перспективы, космические умозрения, развитие внутренней жизни, попытки построения гуманистического знания<sup>448</sup>, коль скоро оно сумело привиться к иудейской мысли. И все оно облекает в форму истории, все делает делом Божиим и орудием замыслов Божьих, обретая свою остроту в ожидании события одновременно более близкого и все более грандиозного. «Одним взглядом, одним броском, одним штрихом соединило оно небо с землею и несказанно связало их»<sup>449</sup>. Библия производит на историка исключительное впечатление: этот контраст между непритязательностью начала Израиля и мощью его роста, чтобы не сказать — взрыва, вначале это форма вполне конкретная и развившаяся из высочайших верований, затем это величественный путь, уверенный шаг в потемках к чему-то громадному и непредсказуемому: нигде, даже отдаленно, мы не находим ничего подобного. Нет ничего напоминающего эту изумительную непоследовательность пророческой литературы, что, будучи лишь преобразована в единое целое, открываясь лишь в озарениях, вырывается из плена безвыходных противоречий<sup>450</sup>. Исторический характер религии может быть понят во всей своей уникальности только в том, чем он стал в христианской вере. Не забудем, что иудаизм не имеет в себе собственного разъяснения.

## ГЛАВА VI. ТОЛКОВАНИЕ ПИСАНИЯ

### История и дух

Бог действует в истории. Бог открывается в истории. Более того, внедряясь в историю, Бог придает ей «религиозное освящение», и это обязывает принимать ее всерьез. И потому реальность истории обладает глубиной, ее следует понимать духовно: *ἱστορικῆ πνευματικῶς* (историческое духовно); однако и духовная реальность предстает в становлении, ее следует понимать исторически: *πνευματικῆ ἱστορικῶς* (духовное исторично). Библия, в которой открывается истина о спасении, содержит и свою историю мира. Чтобы постичь ее, мало просто запечатлеть все факты, которые она предоставляет нам, но следует и ощутить в ней — как бы схематично, фрагментарно, иной раз и парадоксально это ни выражалось, — ее беспокойную тягу ко всеобщности<sup>451</sup>. Так читали ее Отцы Церкви. Ириней и Августин, Климент Александрийский и Евсевий — все они умели извлечь из нее Рассуждение о всемирной истории. Разумеется, если бы им были известны все те факты, которыми мы сегодня располагаем, их Рассуждение было бы в тысячу раз сложнее. Но форма его в основе оставалась бы той же. Ибо они сохраняли верность, как следовало бы сохранять ее и нам, тому основному принципу, который был внушен им Писанием: если спасение наше по своей сути, то вся история целиком становится необходимым посредником между Богом и каждым из нас.

Таким принципом руководствуются они в своей экзегезе. И только благодаря ему существует непреодолимое различие между их методами толкования и методами философов, любителей аллегорий, в том числе и Филона, с трудами которых они могли быть знакомы. Два факта неизменно присутствуют в этих аллегориях, какой бы текст ни служил им основой, какую бы систему они на нем ни возводили, какими бы намерениями они ни



руководствовались и какими бы методами бы пользовались. С одной стороны, то, что предстает как повествование, эти философы низвергают в «миф», отбрасывая буквальный смысл как раз того, в чем они стремятся раскрыть смысл таинственный: их ὑπόνοια (предположение), строго говоря, есть ἀλλήγορία (иносказание). Это не значит, что «подобных вещей никогда не происходило», — восклицают все они вместе с Саллюстием, другом Юлиана Отступника<sup>452</sup>. С другой стороны, все, что являет собой, по крайней мере, видимость истории, испаряется в их построениях, но делается это отнюдь не ради истории более глубокой. Мифические происшествия на их глазах представляют собой не символы духовных событий — под покровом повествования они прячут научные, моральные или метафизические идеи: это не значит, что «подобных вещей никогда не происходило — они извечно таковы!»<sup>453</sup>. Тем более идея духовного События, которое воплощается в чувственном, и, чтобы раскрыться, облекается во время, События, что без всякого ущерба для своей сокровенной сути созревает, осуществляется и социально развивается в истории, остается совершенно чуждой нашим философам. Когда они сталкиваются с нею, она предстает им соблазном и безумием<sup>454</sup>.

Даже экзегеза Филона уже по самой форме своей весьма далека от того, чем станет экзегеза христианская. Конечно, как подлинный иудей он весьма далек от того, чтобы просто-напросто отрицать буквальный смысл библейского повествования. Он верит в былое величие своего народа, он верит в его будущее и приход Мессии. Он достаточно суров в отношении тех из своих соплеменников, которые не связывают себя соблюдением законов Моисея под предлогом, что «они суть символы умопостигаемых реальностей»<sup>455</sup>. Тем не менее, по мере того, как он начинает извлекать из Библии «духовное» учение, Филон частично лишает ее исторической значимости. Истолкованные им события — не важно, реальные они или нет, — сами по себе не представляют интереса вне рамок того, что они символизируют: в особенности это относится к описанию структуры индивидуальной души, взятой лишь как объект некой «физики»<sup>456</sup>, или занятой приключениями в поисках Бога. Тот, кто вглядывается в Писание, покидает область религии ради абстрактных спекуляций,

- что относится у Филона, прежде всего к «Аллегориям Законов»,
- или сворачивает на неторные тропы уединенной мистики.

У Отцов же — все совершенно иначе. Их мистицизм, несколько не ослабляя исторического и социального характера израильской религии, придавая ему новые силы, углублял его. Между ними и писателями, которые им предшествовали, можно найти достаточное количество более или менее поверхностных аналогий. Начать хотя бы со словаря: сам апостол Павел не употреблял ли весьма двусмысленного слова «аллегория» (в синодальном переводе: иносказание (Гал. 4, 24). — Прим, перев.)? Те или иные приемы экзегезы достались им в наследство от греков, их объяснение какого-нибудь отрывка могло быть взято у иудеев, какой-то момент их «символистского» учения был частью общего достояния их эпохи или их среды, а другой можно найти в иудаизме, в буддизме — повсюду, где люди размышляют над священными текстами. Было бы интересно проследить за этими сближениями, касающимися стольких идей, обрядов или учреждений первоначального христианства, и работа такого рода может принести богатые плоды. Но если таким образом мы захотим понять то духовное истолкование, которое христианство дает Библии, то безнадежно собьемся с пути. Мы даже не проводим различий, коими иной раз чрезмерно увлекались, между Отцами греческими и Отцами латинскими, между александрийцами, антиохийцами и августианцами. Ибо то, что антиохийцы вместе с Диодором Терсийским и Федором Мопсуестским называли θεωρία (теория, созерцание, умозрение) — словом менее традиционным и более платоническим, не есть ли то же самое, что Ориген, верный идеям и языку апостола Павла, называл ἀλλήγορία (иносказание). Все хотят «понять дух истории, даже не потревожив реальной истории».<sup>457</sup> Однако именно грек, коего никак не назовешь

«историком» по своему типу, говорит нам, что есть «духовная сила истории»<sup>458</sup>, ибо сами факты, уже в силу конечности их, обладают внутренним пространством; пребывая во времени, они «нагружены вечностью». И наоборот, реальность, «первообразы» которой содержатся в Ветхом и даже в Новом Завете, — не только духовная, но и воплощенная, она принадлежит не одной вечности, но также и истории. Ибо Слово стало плотью и разбило свой шатер среди нас. Духовный смысл проявился всюду, не только и не преимущественно в книге, но прежде всего и в основе своей, в самой реальности: *in apso facto, non solum in dicto, mysierium requirere debemus* (в самом факте, а не только в сказанном, мы должны находить тайну)<sup>459</sup>. Ведь то, что мы называем сегодня Ветхим и Новым Заветом, не есть литературное произведение в обычном смысле. Это двойное течение событий, двойной «Завет», двойная «сцена», где действия разворачиваются и перекликаются на протяжении веков и можно представить себе, что этот поток повествования мог и не мог быть зафиксированным вполне в письменном тексте. Когда Отцы говорили, что Бог — Автор, единственный автор обоих Заветов, то они ничуть не приравнивали его просто к писателю, но видели в нем преимущественно Основателя, Законодателя и Создателя двух «инструментов» спасения, двух «домостроительств» или двух «порядков действий», донесенных до нас Писанием. Оба эти порядка обнимают собой все время существования мира<sup>460</sup>. «Бог Ветхого Завета есть и Бог Нового, — говорили они, — и там и здесь один и тот же Отец». Да и апостол Павел не говорил ли уже о двух союзах или Заветах еще до того, как наш «Новый Завет» был написан? И когда наши древние учителя склонялись над этими богодухновенными страницами, привлеченные той таинственной глубиной, которая наполняет их, то, следуя шаг за шагом по пути Завета Божия с человеческим родом, они полагали, что в гораздо меньшей степени комментируют текст или разгадывают словесные загадки, чем постигают историю<sup>461</sup>. Как и природа, и даже более чем природа, история была для них живой речью. Она была уже Словом Божиим. И то, что повсюду они находили в этой истории, звучало всегда Тайной, которая должна осуществиться, исполниться исторически и социально, хотя непременно и духовно: Тайной Христа и Его Церкви<sup>462</sup>.

## Два Завета

Эта тайна, находясь лишь на пути к исполнению, должна завершиться лишь с завершением времени. Новый Завет по буквальному смыслу не полнее Ветхого. Оба они несут в себе духовный смысл, и этот смысл в одном такой же пророческий, как и в другом<sup>463</sup>. Однако с точки зрения толкователя, они весьма отличаются друг от друга. Ибо в лоне Нового Завета присутствует сама Истина, пусть и воспринимается она еще только в образе, так что христианская Пасха если и знаменует «переход», необходимый и непрестанный «переход» от Евангелия временного к Евангелию вечному, ни в какой мере временное не «превосходит»<sup>464</sup>. Ибо если Христос пребывает по ту сторону Своих ликов, то Дух Христов никогда не уводит за пределы Христа. Новый Завет никогда не устареет. Он по самому определению есть «Завет, никогда не старящийся», Завет последний, *ultimo, novissimum Testamenium* (Новейший завет)<sup>465</sup>. И потому его следует постигать, коль скоро такое постижение вообще доступно нам, живущим в веке сем, в его же собственном свете, тогда как все факты и события, заключенные в тексте Ветхого Завета, несут в себе «иносказание»<sup>466</sup>, реальность которого, а не только внешний облик, должна еще выявиться. Именно о нем следовало бы, прежде всего, сказать, что символы его суть символы пророческие, *προφητικά σύμβολα* (пророческие символы)<sup>[467]</sup>, возвещения, предвидения, *πρωτότυποι* (преобразования)<sup>468</sup> и в то же время приготовления. *Praeparatoria figurativa* (подготовительные образы), как назовет их святой Фома Аквинский<sup>469</sup>. Закон, — говорит Послание к Евреям, прибегая к выражению, что встречается уже в Послании к Римлянам и в Послании к Колоссянам, и оттенками которого мы можем здесь пренебречь, — есть «тень будущих благ»<sup>470</sup>.

Постигнем ли мы все бесстрашие подобного выражения? Увидим ли, какой переворот предполагает он в идеях, выросших на почве античной наглядности и естественного образа мышления? Ибо тень появляется раньше своего тела, а изображение возникает ранее того, что оно могло изобразить: *Tύλος τοῦ μελλόντος, σκια τῶν μελλόντων* (образ будущего, тень будущего). набросок предшествует своему архетипу, а подражание, *μίμημα* (подражание) предшествует модели! *μέλλοντα* (будущее) суть прототипа! (первообразы)<sup>471</sup>. Подлинник становится образом, рассвет — отражением дня, о котором он возвещает. Истине еще предстоит взойти на земле: *fiitura Viritas, secuiura Veritas*<sup>472</sup>, *Veritas de terra orta* (истина будущая, истина, которая воспоследует. — Истина от земли восшедшая). Неслыханный парадокс: Истина не предшествует ли всякой эпохе, не тот ли она божественный Логос, что является, по словам Филона, самым древним из Сынов Божиих?<sup>473</sup> «Никогда, — скажет Тертуллиан<sup>474</sup>, — тень не возникает раньше своего тела, а копия не предшествует оригиналу». Однако такова сбивающая с толку новизна христианства: она есть субстанция и модель, оно есть Истина, чья тень и отражение лежит в предваряющем его иудействе. *Umbra Evangelii et Ecclesiae congregationis in Lege* (Тень Евангелия и церковного собрания в Законе)<sup>475</sup>. Потому что бытие христианства сосредоточено во Христе, приход же Христа, Который явится как мессия, как *ὁ Μέλλων* (Будущий) должен быть исторически подготовлен, подобно тому, как создание шедевра готовится рядом набросков<sup>476</sup>. Но как «Образ Бога невидимого» и «Первенец всякой твари» «Он есть прежде всего и все Им стоит»<sup>477</sup>. Сын Давидов, «чаемый народами», есть и та таинственная Гора, на которой Моисей созерцал идеальные формы всего того, что должно было быть положено им в основание народа Божия. Превосходя все Свои образы и предсуществуя им, Христос как историческое Лицо во плоти приходит после них. И потому весь закон говорит устами Иоанна Крестителя: «Он-то Идущий за мною, но Который стал впереди меня». Но как живой синтез Вечного и временного в двойственности Своей Он един: нельзя разделить Христа, «рожденного прежде всех век», и Христа, родившегося от Девы, умершего и воскресшего. *Nascitur Veritas de terra Christus Dei virtus. Christus Dei sapientia de carne humana. Deus Dei Filius de Virgine Maria* (Рождается Истина от Земли Христос — Божия сила, Христос Божия Премудрость от плоти человеческой, Бог — Сын Божий от Девы Марии)<sup>478</sup>. Тот, Кого послал Отец «в последние дни», есть Тот же, Который «и веки сотворил»<sup>479</sup>. Последующий во времени, но предшествующий ему как вечность, Христос предстает нам, предваряемый отражениями и тенями, которые Сам Он отбрасывает в историю еврейского народа<sup>480</sup>.

Именно гениальности первого поколения христиан, как полагали, обязаны мы подобным сочленением новой религии со старой, этим единственным в своем роде ансамблем взаимопереплетенных частей, называемых двумя Заветами. «Какое же представление о Боге и мире позволило людям не только поставить Ветхий Завет рядом с Новым, но также и понять один в свете другого?»<sup>481</sup>. Однако речь не идет в данном случае о гении, и миросозерцание служит здесь следствием, но не движущей силой. Мы вовсе не имеем дела с чудесным изобретением, с созданием человеческого ума или созерцания, каким осмыслен был факт Воплощения в каких-то иудейских кругах. Интуиция впоследствии облеклась в научную теорию, что позволила противостоять, с одной стороны иудеям, с другой — гностикам, сохранив при себе Писание, опираясь на него во всей его полноте, в то же время освобождаясь от иудаизма — как *gladius his acuius* (меч обоюдоострый), подобный самому Писанию. На том широком поле, которое открывалось перед изыскателем, пронизательность его могла легко проявить себя, обнаружив благодаря наиболее тонким сближениям тысячи смыслов, однако и философ мог бы раздобыть там достаточно материалов для построения учения о всеобщем символизме. Но самое существенное было дано с самого начала, синтез уже совершился в ослепительной и в то же время смутной очевидности некоего откровения. *Novum Testamentum in Vetere latebat; Vetus nunc in Novo patet* (Новый Завет был сокрыт в Ветхом, Ветхий ныне раскрывается в Новом)<sup>482</sup>. Эта знаменитая аксиома передает не какую-



то одну точку зрения. Разумеется, при истолковании Писания весьма рано возникли особые традиции, сформировались разные школы — одни более трезвые, другие более изобретательные — разные методы и способы мышления сталкивались друг с другом. Но один основополагающий принцип тяготел над всеми. С самого начала «гармоническое согласие Закона и Пророков с Заветом, оставленным Господом» было «правилом Церкви»<sup>483</sup>. Оба эти Завета «во взаимосвязи»<sup>484</sup> их соткали единственное в своем роде одеяние для Слова. Они стали телом единым, и разрывать его, отвергая иудейские книги, было не меньшим святотатством, чем вносить раскол в тело Церкви<sup>485</sup>. Если приход Христа обозначал «конец Закона», *τέλος* (завершение), то сам Закон свидетельствовал, что конечная цель его заключалась во Христе, *σκόλος* (цель). История и Дух окончательно воссоединены, и ныне, оставляя ветхие письмена, все Писание обновляется в постоянной новизне Духа<sup>486</sup>.

Для того, чтобы Ветхий Завет мог быть понят в его «истинном» смысле, смысле «абсолютном»<sup>487</sup>, необходимо было прежде всего, чтобы «времена исполнились» и пришел Христос. Только Он мог «нарушить таинственное молчание пророческих загадок»<sup>488</sup>, только Он мог открыть книгу, запечатанную семью печатями<sup>489</sup>. Только Он, единственный краеугольный камень, и мог соединить два потока истории, как и два народа<sup>490</sup>. Для христианина понять Библию — значит разгадать ее евангельский смысл: «никто не может понять Ветхого Завета без нового учения Нового, потому что духовное постижение Ветхого Завета есть не что иное, как Новый»<sup>491</sup>. Если бы в Писании мы различали тело и душу, то могли бы сказать, и это было бы то же самое, что тело и душа означают в данном случае смысл буквальный и смысл духовный, или что они суть Ветхий и Новый Завет<sup>492</sup>. Первый взывает ко второму в страхе остаться лишь тенью бесплотной и «буквой убивающей». Или же, как сказал Ориген, «мы, принадлежащие ко вселенской Церкви, не презираем закона Моисеева, но принимаем его, если только нам читает его Сам Иисус; только так можем мы верно постичь его»<sup>493</sup>. Но следует добавить, что такое чтение происходит не в форме речей. Положение Иисуса по отношению к Писанию никак не может быть сравнимо с положением Хризиппа или Прокла по отношению к Гомеру или к орфическим мифам. Он приходит не для того, чтобы разумно объяснить его, но поистине исполнять: *operante Christo, in Novum Testamentum observatio vetusta transfunditur* (действием Христовым в Новый Завет переливается ветхое благочестие)<sup>494</sup>. Такова победа льва Иуды<sup>495</sup>. Если, согласно давнему уподоблению, о котором свидетельствует еще святой Фома в начале «Суммы», принято называть богословие науку о Писании, то в таком случае можно было бы сказать, что все богословие есть *Theologia Crucis* (Богословие Креста), понимая здесь *Theologia a Cruce* (Богословие от Креста). Ибо Крест рассеивает облако, коим до сей поры была закрыта Истина<sup>496</sup>. «Такова ошеломляющая и выписанная красным великая страница, разделяющая два Завета!»<sup>497</sup>. В тот момент, когда Христос, завершив дело Свое, испускает дух, раздвигается завеса храма: двойной символ, как и двойная реальность, им знаменуемая, ибо за ней одновременно и разрушение иудейского культа по букве его<sup>498</sup> и откровение той Тайны, для которой он был прообразом<sup>499</sup>.

И более того, Искупительный Акт не открывает Ветхий Завет, чтобы выявить смысл, который будет в нем найден уже целиком сложившимся. В каком-то плане этот смысл он и создает. Ибо только для Бога, с точки зрения вечности, Ветхий Завет уже таинственно содержит в себе Новый: *seme! locutus est Deus, et plura audita sunt* (единожды сказал Бог, и многое услышано)<sup>500</sup>. Вся Библия несет в себе лишь один Логос — Тот, Коему мы поклоняемся во плоти; ну а если предположить невозможное, что Христос не пришел, никто не имел бы права умалить и превзойти букву священного текста. «Бог есть Дух». Отвергая Христа, иудеи лишают себя этого права<sup>501</sup>. Моисей и Илия преображаются только в Фаворском свете, и два Завета тогда лишь предстают торжественными, как два ангела в

одеждах блистающих у Гроба Господня, лишь когда осияет их свет Воскресения Его<sup>502</sup>. Если случается так, что в какой-то детали у иудейского богослова встречается «духовное» толкование, общее с христианским, то и это совпадение, даже если оно объясняется просто заимствованием, не препятствует тому, чтобы формальный принцип истолкования с одной и с другой стороны был различным. Христос в каком-то смысле взял Писание в Свои руки, Он наполнил его Собою, тайною Своего Воплощения, Своего страдания и Воскресения<sup>503</sup>. Ценность, которую христианин придает времени, т.е. деянию, что вписывается во время, раскрывается здесь во всей силе своей:

До пришествия Христова, — пишет Ориген, — Закон и Пророки не имели еще, если можно так сказать, возвещения всего того, что исполнилось в Евангелии, ибо Тот, Кто должен был пролить свет на тайны их, еще не пришел. Но когда Спаситель пришел к нам и облек плотью Евангелие, то силою Евангелия, Он сделал так, что все стало подобным Евангелию»<sup>504</sup>.

Чудесное преобразование, параллельно и в то же время в глубине тождественно чуду нашего усыновления<sup>505</sup>. Вслед за Оригеном, Предание видит в этой тайне символ горькой воды Мерры, ставшей сладкой, когда Моисей бросил в нее дерево, на которое указал ему Господь, ибо «древом Креста горечь Закона превратилась в сладость духовного постижения, и народ Божий смог утолить свою жажду»<sup>506</sup>. Тайна, которой научает нас благодаря такому же символизму, чудо Каны Галилейской. «Ибо Писание состояло на самом деле из воды: но после Христа оно превратилось для нас в вино»<sup>507</sup>.

## Образы Церкви

Социальный характер наиболее духовной христианской экзегезы достоин внимания не менее исторического характера ее. Но если первый затрагивает преимущественно принципы, то второй с избытком обнаруживает себя в самом ее предмете.

Если весь Ветхий Завет не раз предстал в глазах Отцов грандиозным Пророчеством, суть этого Пророчества была заключена лишь в Тайне Христа. Но и она была неполной, если б не было также и Тайной Церкви<sup>508</sup>. Уже в Иове среди его бедствий, если взять лишь один пример, сокрыт распятый Христос и гонимая Церковь<sup>509</sup>. С начала мира Писание не перестает возвещать о Тайне вселенской Церкви<sup>510</sup>. Образ Церкви вписан повсюду<sup>511</sup> — во всю историю народа Божия — *ipsum regnum iudaicum t'uit* (само царство иудейское было пророчеством)<sup>512</sup> — и проявляется самым различным образом. Церковь — это звездное небо<sup>513</sup>, это Рай, в центре которого восседает Христос, Древо Жизни<sup>514</sup>, откуда бьет ключ четырех рек евангельских<sup>515</sup>. Она есть ковчег потопа<sup>516</sup>, и подобно тому, как ковчег тот имел два жилых отделения, так и Церковь была построена из двух народов — иудеев и язычников; если же в некотором месте отделений было три, то и Церковь должна быть построена потомками трех сыновей Ноевых. Она есть гора Сион<sup>517</sup>. Она есть место святое, по которому ступали ноги Иакова<sup>518</sup> или Моисея<sup>519</sup>. Церковь узнают и в Скинии, и в Ковчеге Завета, и в золотом Свещильнике<sup>520</sup>. Она есть одежда, которую сын Иуды омоет в вине<sup>521</sup>, дом Раав в Иерихоне, где всегда светится червленая веревка, знак Страстей<sup>522</sup>. Она есть жилище Авимелеха, город Давидов, Храм Соломона<sup>523</sup>, одежда истинного первосвященника...<sup>524</sup> Она есть и большое дерево, увиденное во сне Навуходоносором...<sup>525</sup> Часто эти символы соединяются ради прообраза более сложного: так, в семидесяти тысячах спутников, отправившихся вместе с Давидом за Ковчегом Божиим, чтобы принести его в город Давидов, можно видеть семьдесят языков различных народов, которые Христос переплавил в единый

Во всей Библии от начала до конца едва ли можно найти женщину<sup>527</sup>, что какой-либо чертою не символизировала бы Церковь. Именно она, Церковь, открылась первым проницательным экзегетам, следовавшим за раввиническими спекуляциями и угадавшим ее в жене Лотовой<sup>528</sup>; вслед за Апостолом Павлом они узнали ее в Сарре, узнали в Рахили и в Ревекке<sup>529</sup>, и в Деборе<sup>530</sup>, как и в Анне, матери Самуила<sup>531</sup> или во вдове Сарептской<sup>532</sup> или в Эсфири...<sup>533</sup> И все эти колодцы, у которых Моисей и Патриархи заключали свои заветы, не говорят ли и они о том, что именно в водах Крещения Христос обретет Церковь Свою?..<sup>534</sup>

Чужеземки, рабыни, грешницы служат особенно красноречивым изображением Ecclesia ex gentibus (Церкви (из) язычников). Вот Иаль, эта язычница, в руках которой оказалась победа<sup>535</sup>, и вот Эфиоплянка, кушитская женщина, которую Моисей взял в жены: соединившись с ней, он естественно подсказал мысль о союзе, который Закон должен заключить однажды с язычеством, или дичке, что должен быть привит к масличному дереву<sup>536</sup>. Вот, наконец, та странная группа из четырех женщин, которых евангелист Матфей намеренно, ибо он не называет никакой другой, помещает в родословную Иисуса: Фамарь<sup>537</sup>, Рахава, Руфь и четвертая — Вирсавия, которую он обозначает только как «бывшую за Урией»<sup>538</sup>. Руфь была бедна, однако Христос не презрел ее, и эта убогая человеческая отрасль дала затем царское потомство<sup>539</sup>. А вот, напротив, царица Савская, что «оставляет обычаи свои и путь заблуждений, чтобы прийти в Иерусалим и внимать мудрости Христа, Царя-Миротворца и предложить Ему золото мудрости и драгоценные камни добродетели»<sup>540</sup>. А вот ее соперница, дочь Фараона, которую Соломон взял в жены, дочь демона, которую «истинный» Соломон сумел привести в свой дворец<sup>541</sup>.

И вот, наконец, та блудница, которую пророку Осии было велено взять в жены: «ибо то, чьим прообразом было одеяние Осии, Христос претворил в действительность»<sup>542</sup>.

К символике такого рода, одной из наиболее важных, постоянно возвращается мысль Отцов<sup>543</sup>, напоминая нам о том, каким было их восприятие Церкви и сколь широк был кругозор этого восприятия. В созерцании царственной истории патриархов и всего народа Божия открывалось для них долго готовившееся учение Христа со Своей Церковью, предварявшее мистическое бракосочетание назарета и Голгофы<sup>544</sup>. Уже среди язычников и иудеев они созерцали, насколько простирался их взгляд, образующееся Corpus Ecclesiae (Тело Церкви). Для них, по сути, Церковь в каком-то смысле была не чем иным, как самим родом человеческим во всех фазах его истории, коему надлежит прийти ко Христу и принять животворящего Духа Его. Таков «весь удел человеческий». Они вовсе не теряли из виду ту необъятную человеческую массу, как бы издавна сосланную, лишенную Бога и надежды в мире, истощающую себя в усилиях, кажущихся бесплодными, которую Христос отторг от ее идолов и которой Он также безвозмездно даровал Свою любовь, возлюбив ее и в той жалкой наготе, до которой довел ее грех. Они не забывали, что и ее Он взялся очистить, освятить, привести от тьмы к свету<sup>545</sup> и наконец сделать Супругой Своей sine ruga neque macula (не имеющей пятна или порока)<sup>546</sup>. Уже в Прологе истории, с которой начинается Писание, Тайна эта предстала перед ними уже в отношениях Адама и Евы<sup>547</sup>. И той же Тайной завершается Писание, еще раз открывшейся в «жене, облеченной в солнце» Апокалипсиса<sup>548</sup>.

И потому понятно, что здесь перед нами не просто символ в ряду других, отличный лишь тем, что встречается чаще и привлекает наибольший интерес. Ибо другие более или менее непосредственно соотносятся с ним. Это символ центральный, это как бы душа, что движет всем толкованием Ветхого Завета<sup>549</sup>. Это толкование предстает нераздельно духовным,



историческим и социальным, и указать на этот тройной план, значит произнести лишь одно слово, обозначающее Церковь. *Prophetia semper figuris variantibus loquitur, sed res una in omnibus invenitur* (пророчество всегда изъясняется различными образами, но во всех обретается одно)<sup>550</sup>. Именно этому, по-своему, ненароком, учит нас язык святого Илария. Так же, как в его устах «*praefigurationis significantia*» (значения прообраза), которые он находит на каждой странице Священных Книг, равнозначно тому, что он называет «*spiritualis praeformatio*» (духовное пробразование); это второе выражение чередуется с третьим: «*Ecclesiae praeformatio*» (Преобразование Церкви)<sup>551</sup>. Тем самым устанавливается наше двойное равенство: духовный смысл — это по сути своей смысл пророческий и в той же мере и смысл «церковный»<sup>552</sup>.

Крылья голубицы, — говорит псалом, — покрыты серебром, а перья — чистым золотом. Эта голубица есть Писание. Под серебряными крыльями следует понимать сияющие внешним блеском слова в их буквальном смысле. Что касается золотого блеска, то знаменует он собой сокровенные тайны Христа и Церкви Его, что источают внутреннее сияние<sup>553</sup>.

## Псалмы и Евангелие

Подобно тому, как Церковь изображается повсюду в ветхом Законе и в событиях «священной Истории», она возвещается и во всех прозрениях пророческих. О ней, по слову блаженного Августина, говорится еще яснее, чем о Христе: «*obscurius dixerunt prophetae de Christo, quam de Ecclesia*» (темнее сказали пророки о Христе, чем о Церкви)<sup>554</sup>. Христианские писатели в своих опытах методической классификации разделяют пророков на тех, кто непосредственно возвещает о Христе как Главе, и тех, кто возвещает о Нем, говоря лишь о Его Теле. Такое различие проводили, скажем, Юнилий, Исидор Севильский<sup>555</sup>. Так делал уже Тертуллиан<sup>556</sup>. Но есть книга, особенно изобилующая тайнами, где оба эти пророчества сокровенно переплетены. Это Псалмы, где постоянно говорит Сам Христос, говорит о нас, через нас и в нас, равно как и мы говорим в нем: «Он не восхотел говорить отдельно, потому что не хотел быть отдельным»<sup>557</sup>. От фразы к фразе, а иногда в одной и той же фразе, в каком-то вечном сплетении то Христос обращается к нам только от собственного имени как Спаситель, рожденный от Девы, то становится неотличимым от членов Своих, и тогда выступает на сцену Церковь, хотя и в двойной этой роли всегда выражает себя одно и то же «я»<sup>558</sup>. То, что находит себе место в Псалмах, несут в себе и другие пророчества. Плач Иеремии, например, знаменует «страдания Христа и бедствия Церкви»<sup>559</sup>. Таинственный Служитель Ягве, обрисованный порой столь ясно в некоторых отрывках, также может быть отнесен к какой-то общности<sup>560</sup>. Не будем удивляться, но вспомним еще о том, что «абсолютно необходимо для понимания Писания — мыслить о Христе целостном и завершеном»<sup>561</sup>.

Аналогичный принцип лежит в основе и при истолковании множества евангельских текстов: «обмен идиомами» между Главою и членами единого Тела Христова, как мы видели, существует и между этим мистическим телом и Церковью видимой. В последнем случае, как мы отмечали, можно было бы указать не только на неумеренное применение этого принципа, но и на злоупотребление им. Его иногда с излишней легкостью использовали сперва вслед за Афанасием против арианства, затем — против несториан, склоняясь к христологии, слегка окрашенной докетизмом, желая при этом избавиться от как бы мешающих текстов, подобных слову о неведении последнего дня, или возвещению Второго Пришествия Сына Божия<sup>562</sup>, или рассказу об агонии или упоминанию крика отчаяния, сорвавшегося с уст Распятого. Но это злоупотребление<sup>563</sup> стало возможным лишь в силу предварительно признанного доктринального принципа. И разве Ориген, который в толковании евангелиста Матфея не

колеблясь узнает в «ut quid dereleguisti me» (ля чего Ты меня оставил) жалобу Спасителя Отцу Своему на то состояние унижения, до которого Он доведен, не усматривает ли в своем комментарии на Псалмы в том же крике «голос человечества, из глубины бед своих зывающего устами своего Главы и Предстателя»? И не по праву ли можно было сказать также, что блаженный Августин, не раз обращавшийся к этой теме, «нигде не касается ее... как полемист или апологет, но скорее как экзегет и богослов»?<sup>564</sup> В Гефсиманском саду, как и на Голгофе, Иисус мог говорить от Своего имени, но в той мере зывал Он и от имени всего человечества. «Sive cupit loquatur est loqui etiam in persona membrorum» (Говорил ли Глава, говорят ли члены, — говорит единый Христос. И Главе свойственно говорить также от лица членов)<sup>565</sup>.

Но не только отдельные отрывки такого рода, но все Евангелие целиком, как и сам Ветхий Завет, всегда открыты для такой духовной экзегезы, которая прежде всего устремлена к великому таинству общности. Какая пронизательность нужна была для того, чтобы в череде эпизодов находить изображение различных судеб двух народов, населяющих мир, многообразие их отношений ко Христу и конечное соединение их в одной Церкви! Так Назарет естественно представляет неверующих иудеев, а Капернаум — пеструю толпу язычников<sup>566</sup>. Перед тем как стать деянием и созерцанием, Марфа и Мария предстают Синагогой и Церковью<sup>567</sup>. Ослица, на которой Иисус совершает Свой вход в Иерусалим — это уверовавшие, перешедшие из иудаизма, а осленок, шедши рядом, — это перешедшие из язычества<sup>568</sup>. Два разбойника суть иудеи и «греки», все прегрешения которых распяты вместе со Христом<sup>569</sup>. Двое иерихонских слепых суть два народа, которые должны быть просвещены и примирены во Христе<sup>570</sup>, если только не видеть за ними Израиля и Иуды или, напротив, не представлять обоих язычниками, одного — олицетворяющим потомство Хама, другое же — Яфета<sup>571</sup>. Видят язычников и в Закхее<sup>572</sup>, и в хананеянке, равно как и в дочери ее<sup>573</sup>. Мария Магдалина, самарянка, женщина, взятая в прелюбодейнии, — каждая по-своему по обращении своем<sup>574</sup> Ecclesia ex gentibus (Церковь (из) язычников), так и та женщина, которая коснулась одежды Иисуса<sup>575</sup>, тогда как теща Симона-Петра по своем выздоровлении изображает Ecclesia ex circumcisione (Церковь (из) обрезания)<sup>576</sup>. Слепорожденный из Силоама служит символом всего человеческого рода, коего Искупитель вырывает из власти проклятия: глаза его, столь прекрасные и отражавшие в себе славу Божию, некогда померкли, воззрившись на Князя Тьмы, ныне же вновь возвращены к свету<sup>577</sup>. Если Иисус родился в Вифлееме, доме хлеба, это значит, что Дом тот — единственный, где можно обрести истинный Хлеб небесный<sup>578</sup>. Когда Он усмиряет бурю, то приходит на помощь Своей Церкви, осаждаемой волнами века сего и ветрами нечистых духов, дабы успокоить ее в мире отеческом<sup>579</sup>. Когда Петр именем Иисуса из Назарета поднимает хромого, посаженного у Красных ворот, то он исцеляет и саму Церковь, т.е. все тот же род человеческий, хромавший в идолопоклонстве, и теми Красными вратами, которые и есть сам Иисус, он приводит его к познанию истинного Бога<sup>580</sup>...

## Притчи

Притчи в наибольшей мере послужили предметом подобных истолкований. Мы могли уже в этом убедиться, когда речь шла о заблудшей овце и работниках, посланных в виноградник. Все это относится и к приглашенным на брачный пир<sup>581</sup>, к богачу и Лазарю, к мытарю и фарисею<sup>582</sup>, к злым виноградарям<sup>583</sup> и т.п. В большинстве случаев такое толкование даже в деталях совпадает с тем, которое естественно приходит на ум. Однако наименее объективные из аллегорических построений в данном случае ничуть не менее красноречивы, ибо они указывают, в каком направлении стихийно развивается «аналогия веры»<sup>584</sup>.

Истории о потерянной драхме и блудном сыне образуют вместе с рассказом о заблудшей овце в пятнадцатой главе Евангелия от Луки поразительное сочетание «притч о милосердии». И для нас нет ничего удивительного, что нередко их рассматривают вместе и наделяют одним и тем же смыслом<sup>585</sup>. Какой символ может служить лучшим образом рода человеческого, созданного по образу и подобию Божию, нежели этот скромный медный динарий с изображением кесаря? Неважно, что разыскивает его женщина, ибо женщина эта есть Премудрость, *incarnata sapiētia* (премудрость воплощенная)<sup>586</sup>, а следовательно, и Слово. Все сокровище ее состоит из десяти монет, ибо вместе с родом человеческим существует и девять хоров ангелов. И если под конец она созовет соседок, чтобы поделиться радостью своей, то не так ли Христос созывает небесные воинства, дабы возвеселиться с ними о спасении людей<sup>587</sup>.

Так же и блудный сын в глазах многих являет собой грешное человечество, тогда как его старший брат, никогда не покидавший дома, наводит на мысль об ангелах, оставшихся верными. Однако такая, явно надуманная, трактовка, вскоре вызвала возражения. О ней сообщает Кирилл Александрийский, но — чтобы тотчас отвергнуть<sup>[588]</sup>. Ибо рассказ евангелиста Луки получил и другое истолкование, опять-таки в духе общинности, и оно долго сохранится в латинской экзегезе<sup>589</sup>. Когда притчу о блудном сыне захотели отнести к грешникам, кающимся в Церкви, Тертуллиан запротестовал<sup>590</sup>: однако в оправдание своему непреклонному ригоризму он мог сослаться, кажется, на объяснение, ставшее с того времени классическим. Ибо в возвращении сына-расточителя в дом Отчий видели тогда обращение языческих народов; ну, а старший сын представлял иудеев, «не потому что они были невинны и послушны Богу, но потому, что они позавидовали спасению других народов, хотя и оставались всегда рядом с Богом»<sup>591</sup>.

Вспомним и других сыновей, которые посылаются отцом на работу, один из которых, отказавшись вначале, затем повинуется, другой же, заявив о послушании, оказывается неверным, — не указано ли здесь прямо на язычников и иудеев? Несмотря на множество возражений, такое толкование возобладало<sup>592</sup>. Сначала говорится о язычниках, потому ли, что они происходят от Ноя, тогда как иудеи ведут свою род лишь с Авраама, потому ли, что по замыслу Божию они первыми удостоились избрания и были предназначены вере еще раньше Израиля<sup>593</sup>. Оставив поначалу истинного Бога ради идолослужения, они, наконец, откликнулись на призыв Евангелия, в то время как иудеи своим плотским пониманием Закона лишь навели порчу на него и, притязая быть его хранителями, предрешили и свое нынешнее ожесточение. Воистину послушный сын — это тот народ, который, отвергнув упование на Мессию образумился в момент Его прихода, а не народ, отвернувшийся как раз от Того, Кого он на словах ожидал<sup>594</sup>... И эта женщина, которая положила закваску в три меры муки, кто же она, как не Церковь, что благодаря закваске Евангелия связывает между собой потомков трех сыновей Ноевых или же людей тех времен, на которые делится история до Христа, чтобы затем вскисло и все тесто человеческое<sup>595</sup>.

Благодаря чудесной проницательности, только и объясняемой выработавшимся историческим подходом к религиозной жизни, можно было также заметить, что шесть притч из тринадцатой главы Евангелия от Матфея следуют друг за другом как шесть эпох мира: таким образом, учение притч в совокупности по-своему стало священной историей. Те, кому был внятен смысл ее, пребывали и при Сеянии Богом семени Своего в нашу человеческую расу от времен рая до дня Страшного Суда. Сеятель же плевел сыграл свою печальную роль в истории Адама и Каина. Малое зерно горчичное было брошено в землю после потопа, чтобы стать ветвистым деревом народов. Вера Авраамова, получившая закваску вначале в Синагоге, должна была объять затем собою целый мир. После Давида сокровище было зарыто на поле пророчества. Та драгоценная жемчужина, которую возжелали лучшие из иудеев, лишённые после изгнания богатств своих, будет найдена при рождении Христа. С той поры все те, кто возвещает Евангелие, подобны отцу семейства, бесконечно распределяющему все ветхое и



новое. Сеть Царства Божия наполняется, и когда придет время завершения, ангелы со славою встретят избранников<sup>596</sup>.

Притча о добром Самарянине поддается куда более простому толкованию в применении к нашей коллективной истории. Потому и Предание уделяло ей всегда особое внимание. Каждый из ее моментов получает свое аллегорическое объяснение, что позволяет видеть здесь, после уточнения ряда деталей, заставляющих вспомнить о полотнах голландских мастеров, средоточие всей Тайны Искупления. Эта экзегеза была единодушной. Она должна была иметь хождение уже с конца II века, ибо Ориген, который цитирует ее, прежде чем добавить к ней свой собственный комментарий, и который находит ее «разумной и прекрасной», относит ее к одному из тех «древних», чьи высказывания он любит цитировать:

Человек означает Адама и жизнь его, ту, которую он вел вначале, а затем ту, которая началась с падением, вызванным непокорностью. Иерусалим значит рай или Иерусалим небесный. Иерихон — это мир. Разбойники — это злые силы, бесы или лжеучителя, что приходят от имени Христа. Раны — это непокорность и прегрешения. Ограбленный человек остается без одежды — это значит, он теряет свою непорочность и бессмертие, и всякая добродетель похищается у него. Он брошен полумертвым, ибо смерть уже одержала свою победу над немалой частью человеческой природы. Священник - это Закон. Левит означает Пророков. Самарянин - это Христос, облекшийся плотью от Девы Марии. Вьючное животное - это тело Христа.

Вино — это слово назидания и укора. Масло — слово «филантропии», жалости и одобрения. Гостиница — Церковь. Хозяин гостиницы — это собрание апостолов и их последователей, епископов и учителей Церкви или даже ангелов, предстательствующих в Церкви. Две монеты суть два Завета, Ветхий и Новый, или же любовь к Богу и любовь к ближнему, или также познание Отца и познание Сына. Возвращение из Самарии, наконец, — это Второе Пришествие Христово<sup>597</sup>.

## Церковь и душа

Но при этом отнюдь не забывается и реальность жизни внутренней, жизни «духовной». Эта социальная экзегеза, которая всегда исходит из отношения человеческого рода к Спасителю, как бы пронизанная идеей противопоставления Церкви и Синагоги, ничуть не в меньшей мере занята и индивидуальной душой. Но речь вовсе не идет о двух разрозненных предметах, ибо область церковного учения и область духовной «практики» отнюдь не безразличны друг к другу. Ибо если все, что происходит с Христом, бывает также и с Церковью, то и «все, что бывает с Церковью, происходит и с каждым отдельным христианином». Этим известным изречением Паскаля из письма к мадмуазель де Роаннез<sup>598</sup> подводится итог всей единодушной традиции. Душа, о которой мы говорим, есть душа верующая, *anima in Ecclesia* (душа в Церкви)<sup>599</sup>. Ибо, только пророчествуя о Тайне Христовой и Церкви, Ветхий Завет обретает право свидетельствовать нам о вечности, ибо нет иного перехода от Иерусалима земного к Иерусалиму небесному, кроме следования Тому, Кто первым сошел с него. Но лишь при условии, что и в том, и в другом Завете мы узрим одну и ту же двойную и единственную Тайну, обретем мы и право распознать в них весь духовный смысл. Ибо не существует внутренней жизни, поистине выходящей за пределы этого мира, если она не подчинена историческому факту Воплощения Христа и общинной жизни Церкви. Ничто не ускользает от этого двойного и единого Посредничества, «от Полноты коего мы восприняли все».

И потому, идет ли речь о Ветхом Завете или о Евангелии, или конкретно о притчах, Предание в равной мере сохраняет двойной мистический смысл, один из которых затрагивает коллективные судьбы человечества, а другой — сокровенную историю души. Потому что, в

конечном счете, все, что говорит нам Писание, находит свое исполнение в каждом из нас<sup>600</sup>: «*Quidquid illic gestu in historialiter legitur totum in nobis per iinslerium spiniiialis iniclleclus implelur*» («Все, о чем здесь говорится как об историческом событии, через тайну оплодотворяет в нас духовный разум»)<sup>601</sup>. И «как октава есть исполнение нашей надежды, есть она и сумма добродетелей»<sup>602</sup>. Рай, который есть Церковь со святыми своими, заключен также и внутри каждого из этих святых с добродетелями их<sup>603</sup>. В каждом человеке существует Церковь и Синагога, — Авель и Каин, Исав и Иаков, Агарь и Сарра — два народа, которые восстают друг против друга, и где один должен выйти победителем<sup>604</sup>... Два разбойника, распятые на крестах рядом с Иисусом, суть образы двух народов, как и двух состояний души<sup>605</sup>. Слезы, пролитые в Вавилоне пленной дочерью Сиона, есть одновременно и слезы грядущей Церкви и слезы всякой человеческой души, а призывы к раскаянию, услышанные ею по воле Господа, обращены в равной степени к одной и к другой<sup>606</sup>. Мир, коим были помазаны ноги Иисуса за трапезой у фарисея Симона, служит символом искреннего обращения: и непрестанного покаяния каждого христианина, в котором язычник никогда не бывает умерщвлен до конца, и обращения язычников: «*conversam gentilitatem designat... nos ergo, nos ilia mulier expressit*» («(оно) обозначает обращенных язычников... нас же, следовательно, выразила эта жена»). Подобно тому, как Христос, новый Исаак, пришел, чтобы заново вырыть колодцы Писания, засыпанные филистимлянами, так и ежедневно тайно разрывает Он колодец, заключенный в душе верных Своих<sup>607</sup>. Великая Пасхальная ночь вызывает в памяти переход иудеев через Чермное море и открывает собою окончательный переход к Жизни Христа Воскресшего, но здесь таится и иной смысл: весь мир «переходит» к «израильскому достоинству», и всякий обращенный, благодаря Крещению, переходит к жизни в Боге Гробница Христа — целый мир, но также и сердце всякого верующего<sup>608</sup>. Четыре реки Рая суть также и четыре Евангелия, как и четыре добродетели души, у тех и других — общий исток: пронзенное сердце Спасителя<sup>609</sup>. Разделение, что пролегло стеной между двумя народами, — то же, что вносит раскол и в жизнь каждого праведника, живущего в разладе духа и плоти, а мир, что воцаряется между силами небесными и земными, есть тот же мир, который благодать водворяет в сердце его<sup>610</sup>. Относимые к Церкви символы Храма, Дома, Града... с равным правом применимы и к душе<sup>611</sup>. Она есть также и тот Иерусалим, который должен воздать хвалу Господу, «в целом же, что в Писании возвещает о Церкви, может быть также приложено к душе»<sup>612</sup>. *Unumquemlibet ex Ecclesia. Inquam Ecclesiam Christus alloquiuitur* (К Церкви Христос обращается как к какому-нибудь одному из Церкви)<sup>613</sup>.

Таким образом, древние умозрения о микрокосме и макрокосме, имевшие тогда хождение повсюду, и при перенесении одновременно в план исторический и духовный, становятся учением об отношениях между социальной и индивидуальной историей спасения<sup>614</sup>. Существует соответствие между духовным возрастанием мира и восхождением индивидуальной души, вызванными одним и тем же озарением Божиим<sup>615</sup>. Душа есть микрокосм того великого мира, который есть Церковь, и все этапы, пройденные Церковью в ее долгом странствии, она обретает в себе самой в перипетиях своей внутренней жизни. Как в Теле Христовом есть соответствие между Главою и членами, — есть соответствие и между каждым из этих членов и всем Телом. И потому святой Бонавентура и мог начертать свой духовный Путь, следуя за историей шести библейских эпох<sup>616</sup>. Блаженный Августин, вдохновленный апостолом Павлом, исследуя психологические недра, описывает четыре состояния, четыре существенных момента сознания, как четыре последовательных состояния человечества: *Metura. Lex. Gratia. Patria* (Природа, Закон, Благодать, Отечество), как развитие духа и раскрытие времени, что сказываются друг для друга<sup>617</sup>. Мистический онтогенез воспроизводит филогенез. Экзегеза Песни Песней служит для нас особенно удачным примером такой двуплановой тональности. В сущности, Невеста в Песне — это

Церковь<sup>618</sup>. Вначале она блуждает в поисках Возлюбленного, о котором возвещают ей пророки; наконец, она находит его, он осыпает ее дарами, красота ее с этого момента становится совершенной, «и пятна нет на тебе»; два сосца ее суть два Завета, питающие многих детей ее пищей лучшей, чем вино<sup>619</sup> ... но Церковь здесь — это прототип души. О том напоминают нам уже два первых толкования Песни Песней — Ипполита и Оригена. Если для Ипполита Невеста — это Церковь, следующая за Синагогой, то она — также и душа, что пребывает в этой Церкви, как в саду<sup>620</sup>. Между той и другой постоянную параллель проводит Ориген. Хотя речь его обращается к обеим, никогда не соблюдая различия и видимого порядка, в мысли его нельзя усомниться: все, что говорится о душе, приложимо к ней лишь в меру соучастия Церкви. Он любит сравнивать души с молодыми девами, сопровождающими Невесту, и это позволяет ему говорить о ней во множественном числе и в то же время подчеркивать их взаимосвязь; порой же в единственной Возлюбленной, беспорочной и безупречной, видит он также и совокупность «святых душ», составляющих Тело Церкви<sup>621</sup>. Благодаря точности языка, к которой он явно привержен, Церковь соединяется у него со Христом, а душа принадлежит Логосу: так закон индивидуального и социального воплощения движет всей духовной жизнью. Только через плоть Логоса можно напитаться Его божественностью. Душа просвещается Логосом и становится супругой Его в том жилище, которое строит лишь Он Сам, ибо внутренний Наставник открывается только тому, кто воспринимает Слово Христово через церковную проповедь<sup>622</sup>. По поводу стиха о Женихе, который смотрит через оконную решетку, Ориген также объясняет нам, что Христос до наступления полноты времен смотрит на Церковь через закон и Пророков: теперь же оба они свободно созерцают себя в великом свете Евангелия, когда сделан переход от буквы к духу, Невеста соединяется со своим Женихом, однако до конца времен Логос останется навсегда полуспрятанным за решеткой творений, ибо сколь совершенной ни стала душа, она может созерцать невидимое лишь посредством образов и загадок<sup>623</sup> ...

Мы остановились на оригеновском примере ввиду громадного его значения не только для этой, но и для многих других аналогий. В области толкования Писания этот великий мистик, который был великим человеком и для Церкви, ни в коей мере не был новатором, что часто приходит в голову под влиянием ложных свидетельств Порфирия или Фотия или вследствие нападок некоторых из его слишком запальчивых противников или же его собственных высказываний, скажем, в некоторых главах *Contra Celsum*. где, сравнивая христианскую экзегезу с экзегезой ученых язычников, он предпочитает аргументацию *ad hominem*. Однако он — великий инициатор. Его влияние намного выходит за рамки того, что принято называть александрийской школой. Так, двойная экзегеза Песни Песней, принадлежавшая ему и Ипполиту, в разных пропорциях встречается у большинства из столь многочисленных их последователей<sup>624</sup>, греков и латинян. Еще в XII веке, который назовут золотым веком толкований Песни Песней, по следам оригеновской экзегезы пройдут Бернард и Гильберд де Хойланд, Гийом де Сент-Тьерри, Гонорий Отонский и Ричард Сен-Викторский<sup>625</sup>. В XIII веке за ними последует и святой Фома<sup>626</sup>.

Разумеется, смысл «социальный» и смысл «внутренний», смысл «церковный» и смысл «индивидуальный», смысл «аллегорический» и смысл «моральный» или *siicrumentum* (таинство) и *exemplum* (пример) не всегда соединяются вполне отчетливой связью, как и не всегда почитается естественный порядок мира. Не все наши экзегеты говорят подобно Григорию Великому: «*Nunc quod generaliter de cuncta: Ecclesia diximus, nunc specialiter de una quaque anima sentiamus*» (Ныне да помыслим в частности о каждой отдельной душе то, что говорим мы о всей Церкви вообще)<sup>627</sup>. И отнюдь не все обнаруживают такую щепетильность, которую проявлял он, комментируя Иова, где в начале «отделяет аллегорические значения от буквального смысла истории», чтобы затем «из аллегорического значения извлечь нравственный смысл»<sup>628</sup>. Два ряда истолкований лишь изредка — как это было у Оригена — предстают гармонически переплетенными и тяготеющими к тому, чтобы раствориться друг в



друге и достичь высшей точки в едином размышлении о совершенной Душе. По мере того, как проходят века и устанавливается обычное различие «богословов» и «мистиков», нередко случается, что последние в своих медитациях о Писании нередко начинают упускать из виду посредничество Церкви между текстом и смыслом, которым они его наделяют. Может случиться, что они просто забывают подумать об этом. С этой точки зрения было бы поучительно провести сравнение между двумя мистическими учителями: святым Григорием и святым Иоанном Креста, также вдохновленным Песней Песней<sup>629</sup>. Или уже между святым Кириллом Александрийским и святым Нилом, или же между двумя сочинениями — Григория Нисского и Феодорита — столь различными, и столь многим обязанными Оригену. Если Феодорит в своем толковании делает постоянный упор на общинности, то у Григория, напротив, именно индивидуальная душа занимает все поле зрения<sup>630</sup>. Однако ни первый никогда не забывает о сокровенной жизни духа, ни второй не упускает случая напомнить о той основе, которую он повсюду предполагает: в конце его великолепных проповедей Невеста раскрывает себя во всей своей тайне; «единственная голубица, совершенная, избранная» предстает как единство всех членов Христа, как *Corpus Christi* (Тело Христово), о котором говорит апостол Павел<sup>631</sup>.

Почему же нужно всякий раз возвращаться к доктринальным основам, позволяющим всякому верующему повсюду в Библии находить то, что святой Амвросий назвал *processus animae* (движение души вперед)<sup>632</sup>? Однако если мы не захотим уклоняться от настоящего смысла или предаваться бесплодным фантазиям, то не станем относиться к этим основам с предубеждением. В истолковании Ветхого Завета практически совпадающие историческая и социальная точки зрения обе стоят на первом плане. Выраженные ли открыто или прикровенно, они определяют все, что касается неба и реальности внутренней жизни. Закон «духовного разума» — тот же, что и закон духовной жизни: последний может быть назван подлинным и стоящим на твердой почве лишь тогда, когда он раскрывает себя не на одиноком пути, но в интериоризации Литургии, т.е. в придании душе жизненного ритма Церкви. Одной и той же сутью, одной и той же Тайной исполнено все в Писании и в Литургии<sup>633</sup>, вне которых нет доступа к соучастию в Тайне Божией. И в этом смысле следует сказать вслед за святым Епифанием: «В начале всего — Святая Кафолическая Церковь»<sup>634</sup>.

## ГЛАВА VII. СПАСЕНИЕ ЧЕРЕЗ ЦЕРКОВЬ

### Постановка проблемы

Таким образом, мы постоянно возвращаемся к Церкви, никогда не отделяя мистической реальности от ее видимого существования во времени. Она — и в начале, она — и в завершении, ее созревание и развитие заполняет и все остальное. В свете этого видения веры проясняется религиозная история человечества, ее сложность обретает стройность, и наконец-то начинает рассеиваться противоречие, которое многие склонны были считать неразрешимым: между догматом о всеобщем призыве к спасению и догматом о необходимости Церкви для него.

Проблема «спасения неверных», трагически поставленная перед христианским сознанием благодаря стольким географическим, историческим и археологическим открытиям, которые, будто бы безмерно расширив человеческие горизонты, казалось, умалили при этом дело Христа, постепенно была разрешена подавляющим большинством богословов в подлинно кафолическом смысле. Было отвергнуто и осуждено узкое решение Сен-Сирана, воскликнувшего в каком-то священном энтузиазме: «Ни единой капли благодати не падает на язычников», как и мнение янсенистов, представлявших себе Бога по образу скраденного

человечества и боявшихся «унизить дар Божий, расточая его»<sup>635</sup>. Было отвергнуто как неадекватное то решение, которое было построено на чудесах, чей закон всегда исключительность; можно ли верить, что Бог, противореча промыслу Своему, умножит индивидуальные откровения<sup>636</sup>? Отвергнута, наконец, и уловка естественного спасения, навеки отсылающего в безбольную скорбь Лимба огромную часть человечества, целиком созданного по образу Божию. Изложенная в XVI веке аббатом Тритемом и архиепископом Клодом Сейсселем, не раз повторявшаяся многими апологетами XVIII и XIX веков в ответ на возражения Жан-Жака Руссо, эта точка зрения слишком противоречила устоявшейся традиции, чтобы иметь шанс восторжествовать над ней<sup>637</sup>. Не закрывая глаз на невзгоды столь многих «сидящих в сени смертной», мы все же думаем вместе со святым Иринеем, что с самого начала под всеми небесами Сын темнее ли, яснее открывает Отца всему творению, и что «спасение возможно и для тех, кто родились вне Пути»<sup>638</sup>. Мы веруем вместе со святым Киприаном, святым Иларием и святым Амвросием, что божественное Солнце Правды восходит над всеми и светит всем<sup>639</sup>. Вместе со святым Иоанном Златоустом мы исповедуем, что благодать разлита повсюду, и свет ее проникает во всякую душу<sup>640</sup>. Вместе с Оригеном или святым Иеронимом и святым Кириллом Александрийским мы оспариваем утверждение, что кто-либо может родиться без Христа<sup>641</sup>. Наконец, вместе с блаженным Августином, наиболее суровым из всех Отцов<sup>642</sup>, мы охотно допускаем, что милосердие Божие никогда не иссякало среди народов<sup>643</sup> и что среди самих язычников есть и свои «сокрытые святые»<sup>644</sup> и свои пророки<sup>645</sup>. Несмотря на разнообразие конкретных объяснений, несмотря на ту или иную степень оптимизма или пессимизма, на практике, к которому каждый склонен в зависимости от своего темперамента, своего опыта и своих богословских установок, — всегда единодушно признавалось в согласии с предположениями Отцов и принципами святого Фомы Аквинского, что благодать Христова универсальна и что конкретного пути к спасению — в полном смысле слова — ни одна душа доброй воли не лишена<sup>646</sup>. Нет человека, нет такого «неверного», для кого было бы исключено обращение к Богу Всевышнему с самого начала разумной жизни<sup>647</sup>.

Но это решение тотчас приводит к возникновению другой проблемы, характер которой очень важно понять. Христос, по сути, не ограничил Себя принесением Искупительной Жертвы и возвещением вдобавок также и Благой Вести ради утешения некоторых раньше срока. Он принес Закон, основал Общину. Он повелел ученикам Своим распространить и то, и другое среди всех народов. Он провозгласил, что вера в Него и принадлежность к Его Церкви обуславливает спасение. Но если всякий человек, пусть в каких-то особых обстоятельствах, пусть даже и весьма ненадежно, но все же может спастись, то зачем же тогда Церковь? Не сводится ли ее роль в таком случае к обеспечению спасения лучшего или более надежного, коего удостоивается небольшое число избранных? Если же предположить, что присутствие ее необходимо в мире и для того, чтобы отражения благодати, только и сберегаемой в Церкви, сокровенным образом падали и на тех, кто не ведает ее, почему тогда уже двадцать веков звучит этот непрестанно обновляющийся призыв к раздвижению границ ее как к одной из самых неотложных задач? Но и при всех предположениях, как можно настаивать, что Церковь до сих пор остается жизненно необходимой?

Проблема эта становится ничуть не менее острой и при практическом рассмотрении. Если открывается дверь спасения для тех, кого весьма неудачно называют «неверными», не исчезает ли необходимость в принадлежности их к видимой Церкви? В силу чего вменяется им в обязанность войти в нее? Ответ: такая необходимость выпадает на долю лишь того, кто встречает Церковь на своем пути, — такой ответ недостаточен. Ибо еще можно спросить, на чем основывается это позитивное предписание. И здесь недостаточно просто возразить, что различие между «неверным» и католиком с точки зрения условий спасения весьма существенно. Ибо если это различие, в котором никто и не сомневается, — всего лишь

различие в большей или меньшей степени, то почему — при достаточности и меньшего — от нас непременно требуют большего? Разумеется, опрометчиво отказываться от условий наиболее благоприятных, и безумно пренебрегать возможностью жить полной жизнью, однако преступлением это не назовешь. Отец Фабер в своей весьма известной работе мог сказать (может быть, и не без некоторого преувеличения), что если бы мы не были ослеплены светом, заливающим нас, то «мнимая темнота язычества» стала бы в наших глазах «светом истинным, который просвещает каждого человека, входящего в мир»<sup>648</sup>. И потому нет ничего достойней, чем усилия стольких миссионеров, которые, пробуждая в нас человеческую и религиозную симпатию, открывают нам такие элементы истинной религии, которые облагораживают культуры даже наиболее отсталых народностей. Но если эти элементы могут находиться повсюду, хотя и в смешанном виде, если эта темнота, по крайней мере, в некоторых случаях столь исполнена света, зачем непременно искать еще и тот свет, который Церковь дарует чадам своим? Если не проявленное христианство достаточно для спасения того, кто не ведает другого, зачем отправляться нам на поиски христианства, себя проявившего? Короче говоря, если всякий человек может быть спасен чем-то анонимно сверхъестественным, то как сумеем мы обосновать долг открытого признания этого сверхъестественного начала при исповедании христианской веры и в повиновении католической Церкви?

Чтобы действовать, не жалея сил, Церковь на своем пути, конечно, не нуждается в том, чтобы предварительно ей ответили на все ее вопросы. Достаточно для нее знать, что «она есть по замыслу Божию и учреждению Христа единственно должный путь спасения»<sup>649</sup>. Достаточно этого и для нашей веры, так же, как для повиновения Викарию Христа нам достаточно верить без дальнейших розысков в *Tu es Petrus* (Ты — Петр). Но, как говорит о. Шарль относительно последнего примера: «...повеление, пусть даже и божественное, никогда не бывает конечным смыслом чего-либо... Конечный смысл заповеди — не заповедь, но гармония»<sup>650</sup>, — и богословская работа по большей части не состояла ли всегда в усиленном поиске этой «гармонии»? Ничто не препятствует попыткам оправдать по мере возможного то обоснование веры, из которого исходит миссионерская деятельность Церкви, и в то же время было бы интересно посмотреть, каким образом согласуется с ним и дополнительное, не менее определенное утверждение о возможном спасении «язычников». Не правда ли, такой ценой обеспечивается право на богословское гражданство тому учению о них, которое сегодня, к счастью, возобладало? Ибо не следует давать ни малейшего повода для того упрека, который янсенисты некогда высказывали (чаще всего несправедливо) относительно богословия иезуитов, обвиняя их в том, что своими ложными изречениями о возможности спасения во всех религиях они ведут мир к неверию<sup>651</sup>.

## Искушение и Откровение

Однако нельзя ли — по крайней мере, в начатке — найти желаемое объяснение в тех традиционных принципах, о коих пытались напомнить предыдущие главы? Человеческий род един. В силу самой нашей природы и общей судьбы мы суть члены единого тела. И члены его живут жизнью этого тела. Итак, какое же спасение может быть для членов, если — предположив невозможное — само тело не будет спасено? Однако спасение для этого тела, т.е. для человечества, заключается в уподоблении Христу, что возможно лишь в лоне католической Церкви. Не является ли она единственной — целостной и облеченной властью — вестницей христианского Откровения? Не благодаря ли ей умножаются в мире евангельские добродетели? Не на нее ли, наконец, возложена миссия осуществить — по мере согласия их — духовное объединение всех людей? Таким образом, Церковь, в качестве невидимого тела Христова, совпадает с окончательным спасением и, как учреждение видимое и пребывающее в истории, являет собой промыслительное средство для такого спасения. «Только в ней восстанавливается и воссоздается род человеческий»<sup>652</sup>.



И вне христианства человечество несомненно может подняться в некоторых исключительных случаях на какие-то духовные вершины, и наш долг, коим, кстати, мы часто пренебрегаем, исследовать эти вершины, дабы восславить милосердие Бога. Ибо христианская жалость к неверным никогда не рождается из презрения, иной раз истоком ее может быть и восхищение. Однако последняя Высота остается не достигнутой, и есть риск оказаться от нее тем далее, чем выше взберешься на какую-нибудь необычную вершину<sup>653</sup>. Миссионеры не раз подмечали: нередко труднее, хотя и драгоценней в конечном счете, суметь раскрыть всю полноту Истины для душ, причастных уже какой-то развитой религии, в которых нет особой причины винить в гордости и пороке. Во всяком случае, если судить не по отдельным душам, чья близость к Царству или удаленность от него ведома только Богу, но по объективным системам, социально разросшимся и доступным проверке разумом, то во всех их религиозных «построениях», не следующих путем подражания Христу, непременно недостает какой-то существенной черты Чего-то, скажем, недостает и буддийской любви, — это отнюдь не христианская любовь. Чего-то недостает и духовности величайших индуистских мистиков, — это отнюдь не духовность святого Иоанна Креста... И это — если брать наиболее высокие примеры. Вне христианства необязательно царит одно разложение, вовсе нет, ведь факты совсем не подтверждают этого мнимого закона вырождения, которым хотели объяснить все религиозное развитие человечества, предоставленного, как полагали, самому себе. Нельзя сказать, чтобы все было испорчено, но то, что минует пору детства, всегда рискует сбиться с дороги, а поднявшись сколь угодно высоко — снова, в конце концов, пасть в бессилии. Вне христианства ничто не достигает своего завершения, того единственного Предела, к которому неосознанно тяготеют все человеческие желания, все человеческие усилия — соединения с Богом во Христе. И потому самые прекрасные и самые мощные из этих усилий неутомимо нуждаются в оплодотворении христианством, и в той мере, в какой им его не хватает, они, как бы это ни представлялось извне, лишь обнажают в человечестве ту пустоту, откуда доносится стенание о единственной Полноте, или еще беспощадней открывают ему глаза на его порабощение, из коего оно протягивает руки к своему освободителю<sup>654</sup>.

Однако и помимо Церкви человечество силится объединить людей. Тысячелетиями мощный инстинкт побуждает его к «жизни сообща» через весь видимый хаос рассеяния и столкновений, внезапных ударов и случайностей, социальных построений и распадов, к той жизни, что переносит вовне нечто причастное тому единству, которое она смутно ощущает в себе самой. Однако — и мы констатируем это слишком часто — она не может справиться со всеми враждебными силами, что действуют повсюду, она даже заново порождает и оживляет их. Города расширяются, ничуть не теряя своей замкнутости, внедряются друг в друга, но только для того, чтобы больше сталкиваться, и под их внутренней сплоченностью сохраняется человеческая вражда. Но вот Дом Божий, построенный на камне, *in qua*. — как великолепно формулирует Ватиканский собор<sup>655</sup>, — *veluti in domo Dei viventis, fideles unius fidei et caritatis vinculo continentur* (в котором, словно в Доме Бога Живого, все верные скреплены узами единой веры и любви). Вот дом бракосочетаний, где небо соединяется с землею<sup>656</sup>. Вот дом семьи единой, где все собираются вкушать Агнца, вот место жертвоприношения истинного<sup>657</sup>! Лишь Идеал, который Христос передал Своей Церкви, достаточно чист и достаточно могуществен, ибо создан не умом человеческим, Он полон жизни и зовется Духом Христовым — дабы вдохновлять людей на созидание духовного единства, как единственная Жертва Крови Его может сделать не тщетным труд их. И потому лишь силой Евангелия, живущего в лоне католической Общины, при содействии Духа, создается это «Богочеловечество» *unica dilecta Dei* (единственная возлюбленная Бога).

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, какими Бог пожелал, чтобы мы были. По замыслу Божьему спасение человечества уподобляется не спасению затонувшего

судна; Бог пожелал породить в нас жизнь, Жизнь Свою. Закон Искупления воспроизводит здесь закон Творения: нужно было, чтобы человек стремился к исполнению своей верховной цели, ныне же ему следует содействовать и своему искуплению. Христос пришел вовсе не для того, чтобы заменить нас, — вернее замещение в данном случае выражает лишь первый шаг Его дела, — но сделать нас способными возвыситься через него до Бога. Не заполучить для нас внешнее прощение — ведь в вечности мы уже в принципе прощены тем прощением, которое вытекает из самого факта Воплощения, ибо Искупление есть тайна любви и милосердия<sup>658</sup>, — но преобразить нас изнутри. 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, и Церковь есть их единственная Скиния.

## Роль "неверных"

Но если Церковь, Церковь историческая. Церковь видимая и иерархическая — также необходима для преобразования и завершения человеческих усилий, сама она отнюдь не завершена. Не всюду начала она еще и труды свои. И потому существует неотложная необходимость, чтобы она росла и чтобы ее внешний рост достигал бы роста человечества. Мы, конечно, не ведаем того, что готовит нам будущее на этот счет, однако мы знаем слишком хорошо, что прихоти нашей свободы без конца противоречат воле Божией, и это не ведение, как и эта определенность, предохраняет нас от многих иллюзий. Однако мы не можем сомневаться, что промыслительная миссия времени, которая некогда заключалась в приготовлении путей для первого Пришествия Христова, состоит теперь в повсеместном расширении Церкви, дабы Царство Божие могло укорениться во всякой душе<sup>659</sup>.

И поскольку она не утвердилась еще по всей земле и не скрепила в себе все души, возрастание для Церкви — это естественная необходимость. История ее «миссий» есть история ее роста или собственная ее история. Ее приобретения порой делаются медленно, иногда они чреватые отступлениями, как это произошло в VII веке после стремительного распространения Ислама, или в XVII веке после крушения христианства на Дальнем Востоке, Иллюзия того, что Церковь уже достигла края земли, вместе с ожиданием близкого конца света, иногда мешала ее усилиям. Не признавался ли святой Григорий Великий, организатор английской миссии, что считает Церковь отныне состарившейся, и последняя надежда, которую он еще питает, устремлена лишь к окончательному обращению Израиля? И, как полагал он, только и остается, как, радуясь достигнутым победам, со внутренним трезвением хранить свое сердце от нападений Антихриста<sup>660</sup>... И все же Церковь всегда брала на себя попечение о всем роде человеческом, в котором в Средние века видели потомство трех сыновей Ноевых, расселившихся по трем континентам<sup>661</sup>, и подобно трем отрокам в печи<sup>662</sup> объединенные испытаниями и хвалами Господу. Из этого потомства не исключаются ни «пигмеи», ни легендарные скифы с длинными ушами, ни фантастические «песьеголовые»<sup>663</sup>... С первого дня своего никогда не теряла она из виду своей цели. Век христианский, который сознательно отступал бы от этой цели, становился бы хуже века еретического, — и не в том ли заключается признак истинной Церкви Христовой, нерушимой хранильницы веры, что ни в один из моментов своей истории эта Церковь не отрекается от нее<sup>664</sup>? Это было бы отрицанием самой ее сущности, того, что Ньюман называл ее «идеей». Ее кафоличность, будучи силой ее, остается и постоянным требованием. Она знает, что рождена «не для чего иного, кроме как для возвращения повсюду Царства Христова, дабы привести всех людей к соучастию в Его спасительном искуплении», и задача эта не возложена на каких-то особых работников, она составляет «основное служение» ее пастырей<sup>665</sup>. Она не может забыть пророчеств, которые всегда направляли ее путь и поддерживали в ней надежду<sup>666</sup>. И пока она не примет в себя все человечество и не внедрится в него, дабы облечь его во Христа, Церковь

не может обрести покоя<sup>667</sup>.

Церковь есть тело растущее. Она есть строящееся здание. И тот, и другой образы наталкивают на предположение, что она не может быть завершена в один день. Даже если мы и допустим, что начинания божественного Архитектора встречают полнейший отклик со стороны человека, работа Его рассчитана надолго, и закладка первого камня — того «краеугольного камня», который и есть Христос, «первенец среди многих братьев», — должна была произойти, как мы знаем, лишь после громадных подготовительных трудов<sup>668</sup>.

Всякое сотворенное существо в этом мире подчинено закону становления. Если спасение, заключенное в Самом Господе, и не подвержено этому закону, то человечество, его принимающее, не может этого закона избежать<sup>669</sup>. Так, конкретно — и речь в данном случае идет не о параллели, что следует провести во всех деталях, но о сравнении, может быть, более разъясняющем суть дела, — для того, чтобы мысль могла, наконец, проявить себя в телесном организме и засветиться в человеческих глазах, необходимо было медленное развитие жизни, в изобилии создававшее все более совершенные системы обмена, хотя собственная роль этой жизни заключалась исключительно в том, чтобы подготовить к восприятию этой мысли, что несоизмерима с ней и даруется ей подобно благодати; так и Откровение Христа, чтобы однажды оно могло быть воспринято людьми, а в глазах святых засветилась тайна человеческого Богоподобия. понадобились тысячелетия приготовлений — не только тысячелетия иудейского Откровения, не одна лишь эта несравнимая борозда света и загадок, тянущаяся от Авраама к Иисусу, но также и все иные приготовления, менее проявленные, более внешние, которые предшествовали ему или развивались одновременно в рамках язычества, как и все неторопливое восхождение падшего человека, материальное, социальное, интеллектуальное<sup>670</sup>. Однако все это великолепное зрелище божественных «домостроительств» никак не укладывается в прямолинейную схему. Духовная жизнь, как и всякая жизнь вообще, осваивается в соответствующем ей организме как бы впотьмах, на ощупь. После внезапных всплесков наступает иной раз долгий бесплодный период, когда всякое развитие будто бы отказывается от исполнения своих обещаний. За всяким плодотворным созданием лежит необъятная груда словно бы впустую потраченной материи. Удача венчает дело после тысячи попыток, в той или иной мере провалившихся, она всегда бывает окружена определенным числом «монстров». И если Природа должна была создать невероятное изобилие жизненных форм ради того, чтобы однажды могло появиться на свет человеческое тело, то не будем удивляться и тому странному многообразию форм религиозных, которые открывает нам история до христианства или вне его.

Не будем удивляться, но сумеем сделать отсюда выводы и *найти* здесь ключ к решению нашей проблемы. Ибо столь громадной массе «неверных», разумеется, не в формальных их заблуждениях, а в том, что можно найти в их учреждениях, в духе их поиска, мучительных достижениях, неясных догадках, разумных естественных находках и пока еще несовершенных решениях, надлежало исполнить необходимую функцию в истории нашего спасения, и потому на пути человечества, человечества падшего и одновременно заслужившего обетование Искупителя, все это остается незаменимым. Однако роль «неверных» нельзя сравнивать просто с ролью строительных лесов, необходимых для возведения здания, и выбрасываемых, как только постройка закончена, без мысли о том, что с ними станет в дальнейшем. Коль скоро Иерусалим небесный строится из камней живых<sup>671</sup>, то и на возведение лесов идут живые брусья. Другими словами, человечество состоит из личностей, которые все вместе, каков бы ни был их ранг или век, когда им довелось родиться, обладают общей судьбой, единственной и вечной. И потому отношения между ними нельзя представлять себе чисто внешними, как если бы одни служили только для приготовления условий для развития других, согласно парадоксу Ренана относительно прихода сверхчеловека. При огромном разнообразии их познаний и функций все члены семьи человеческой сущностно равны перед Богом. «Неверные», промыслительно необходимые для построения Тела Христова, должны по-



своему пользоваться благами той жизни, что течет в этом Теле. При расширительном толковании догмата об общении святых было бы справедливо предположить, что «неверные», хотя они и не находятся в наилучшем положении в смысле нормальных условий спасения, могут, тем не менее, обрести его в силу мистических связей, объединяющих их с «верными». Одним словом, они могут быть спасены, ибо составляют необходимую часть человечества, коему надлежит быть спасенным<sup>672</sup>.

Иногда говорят о «замещениях», и в сущности это, видимо, единственно допустимое замещение, которое признает ценность всех остальных, распространяясь и на тех, кто не воспринял полного света. Хотя - возвращаясь к понятиям, в которых формулируется возражение, из коего мы исходили, — в некоторых случаях кажется довольно и «меньшего», то «большее», раскрытое Откровением все же строго необходимо, ибо если достаточно «меньшего», если «недостаточного достаточно»<sup>673</sup>, то значит, что существует и «большее», что оно и замещает. Еще точнее, здесь предполагается не только ограниченное и хрупкое пребывание этого «большого» где-то в мире, но и его безграничный рост и по форме таинственное для нас окончательное завершение. Короче, это предполагает и существование Церкви, и успех ее «Миссии». Когда миссионер возвещает о Христе народу, который Его еще не ведает, то не только люди, к которым он обращается, или потомки их заинтересованы в успехе его проповеди; можно сказать, что в каком-то смысле заинтересованы в нем и предки их. Косвенно, но реально заинтересована в нем и вся человеческая масса, что от самой зари рода нашего старалась изо всех сил в темноте или полусумраке, который выпал ей на долю. Вот почему, желая спасения всех людей, но практически не допуская многих в Церковь видимую, Бог хочет, тем не менее, чтобы все отвечающие на Его зов были, в конечном счете, спасены Церковью<sup>674</sup>. *Sola Ecclesiae gratia, qua redimimur* (Единая благодать Церкви, искупающая нас)<sup>675</sup>.

## Необходимость вступления в Церковь

Теперь мы сумеем почувствовать всю крепость во всей ее твердости и одновременной живописности той знаменитой формулы, которая, начиная с Оригена и Киприана вплоть до энциклики *Mortalium animos* (Души смертных) Пия XI, неизменно несла в себе выражение правоверной доктрины: «Вне Церкви нет спасения»<sup>676</sup>. Отсюда, разумеется, не следует, что никто не спасется, если внешне не будет принадлежать к Церкви, и весьма характерно, что тексты, где встречается эта аксиома, когда они не направлены против инициаторов отпадений<sup>677</sup>, тотчас вносят должные коррективы, касающиеся случаев бесспорного незнания среди неверных доброй воли<sup>678</sup>. Однако объяснение, принятое за последние несколько веков и выразившееся в различии между душой и телом Церкви, оказалось само по себе ни удовлетворительным, ни вполне точным. Ибо наша аксиома касается чаще всего не души Церкви, но скорее тела ее, тела социального и видимого. Пий IX вслед за Иннокентием III вносит уточнение в эту формулу: «Вне Римской Церкви»<sup>679</sup>. Еще более неполным представляется объяснение, заимствованное у Суареца, который считал, что для спасения нужно, по крайней мере, сердцем и волей пребывать в лоне католической общины *voto saltem ac desiderio* (хотя бы желанием и стремлением)<sup>680</sup>. Между тем все эти объяснения обретают всю свою значимость и могут быть приняты без паски в том случае, если при истолковании коллективном признается, что для человечества, взятого в целом, не может быть никакого спасения вне Церкви, что это неукоснительная необходимость, необходимость средства, коим никто не может пренебрегать<sup>681</sup>.

Таким образом, проблема «спасения неверных» решается исключительно широко, и в то же время решение ее ничуть не грешит какой-либо расслабленностью, которая его компрометирует. Равнодушие не находит ровно никакой опоры для себя. И становится

понятным, что Церковь, по слову одного богослова<sup>682</sup>, может «оказывать снисхождение язычеству, нисколько не умаляя при этом только ей присущее свойство — спасать души»; однако, если, вопреки всему, формула «вне Церкви нет спасения» звучит, как полагают, слишком резко, то ничто не мешает ее позитивному истолкованию, когда, обращаясь ко всякому человеку доброй воли, мы говорим: не «вне Церкви вы погибли», но: «именно Церковью и только Церковью вы будете спасены». Ибо именно через Церковь придет и уже приходит спасение для человечества.

Форма этого спасения будет, несомненно, различной в зависимости от того, встретит или не встретит неверный Церковь на своем пути. Во втором случае единственным условием для него станет принадлежность к католичеству как бы до срока, при котором Церковь, еще не признанная, остается тем «естественным местом», к которому спонтанно тянется душа, послушная внушениям благодати. «Меньшего» — если в последний раз вернуться к этому выражению — было достаточно тогда как такового не в силу собственной его ценности, но в меру того его стремления к «большему», когда убираются внешние преграды, которые скрывают его. Совершенно иным выглядит случай того язычника, который находится непосредственно перед Церковью, если та, конечно, предстает в подлинном своем виде. Тогда для него существует непреложный долг, на деле — вступить в нее. Ибо поистине, в силу самой логики его отношений с благодатью, которая тайно уже привлекала его, он обманет теперь самого себя, если отвергнет ее призыв. И потому те, кто не знает Церкви, спасаются ею таким образом, что на них возлагается обязанность и открыто стать ее членом. Как только они ее познали.

Коль скоро намеченное здесь решение опирается на принципы Отцов, то оно, видимо, позволяет также и согласовать между собою их свидетельства, как те, что напоминают о Церкви, вне которой нет спасения, так и те, что мы приводили в начале этой главы, говоря об универсальности дела Спасителя. Весьма примечательно, что, осеняя мир язычества какой-то долей света Христова, Отцы пророчески усматривали этот свет исходящим от полного света Евангелия, а в жизни языческих святых, как среди ветхозаветных праведников, созерцали они созревание Церкви. Так, согласно святому Иринею, о всех праведниках, живших до Евангелия, никого не исключая, следует сказать, что в каком-то смысле «они возвещали пришествие Христова, повинуюсь Его Закону»<sup>683</sup>. По Клименту Александрийскому, «подобно тому, как Бог послал иудеям пророков, Он и в лоне Греции среди наиболее достойных детей ее народа воздвигнул пророков»<sup>684</sup>. Когда блаженный Августин, в связи с идумеем Иовом, говорит об обширном «Иерусалиме духовном»<sup>685</sup>, то он не противопоставляет его Церкви видимой, как можно было бы противопоставить душу Церкви ее телу, но противопоставляет ее реальному городу, служащему для нее прообразом. И когда святой Лев провозглашает, что с древнейших времен таинственная работа спасения человека никогда не прекращалась, он весьма выразительно подчеркивает то единство, что связует между собою тысячи средств спасения, промыслительное многообразие которых приводит его в восхищение<sup>686</sup>. Историческая преемственность, что вытекает из самого преобразования, осязаемая и видимая связь между Ветхим Заветом и Новым не подлежит никакому сомнению; но и о всех спасенных язычниках, как и о самих иудеях, скажут, что они были «в Ветхом Завете»<sup>687</sup>, что они были «святыми Ветхого Завета»<sup>688</sup>. Неважно, сказано<sup>689</sup>. говорит ли об этом Писание или умалчивает: мы знаем, что есть многое, о ком там не В остальном же, для того, кто умеет читать его, некоторые его страницы весьма красноречивы: не отводит ли Писание язычникам, как и иудеям, какие-то место в родословной Христа<sup>690</sup>? Постоянство, с которым упоминается эта деталь, говорит о том, что в глазах Отцов она была знаком глубинной совместной работы обоих народов. И действительно, в каждый из шести веков мира иудеи и язычники не наполняли разве сосуды человечества той же самой водой, что однажды будет превращена Христом в вино? Иудеи или язычники, те и другие были внутренне связаны с одним и тем же Христом, ожидали одного и того же Христа, предвосхищали — прежде всего, своими страданиями, которые никогда не миновали праведников, — одного и того же Христа<sup>691</sup>. Все

они также содействовали созданию вселенской Церкви, которая, не колеблясь, признает в них ныне своих членов<sup>692</sup>.

Таким образом, мы можем подвести итог: как об иудеях и язычниках, которые жили до пришествия Христа во плоти, можно тем не менее утверждать, что и они спасены Им Самим, а не только Словом, равным образом и те, кто жили до прихода видимой Церкви, спасаются не только чисто духовной и вневременной принадлежностью к «душе» Церкви, но в силу весьма реальной, хотя чаще всего скрытой связью с «телом» ее.

## Ответственность христианина

В таком доктринальном контексте становится все более ясно, что ключевым словом христианина должно быть не «бегство», но «сотрудничество». Христианин призван, трудясь вместе с Богом и людьми, участвовать в осуществлении дела Божия в мире и человечестве. Цель для всех одна, и лишь стремясь к ней со всеми, а не проигрывая в одиночку собственную эгоистическую партию, он может приобщиться к окончательному торжеству, найти свое место в общем спасении: *in redemptione communi* (в общем искуплении)<sup>693</sup>. Град избранных не принимает «рвачей».

Так определяется ответственность христианина в отношении его неверующих братьев. Всякая благодать есть *gratia gratis data* (благодать, данная даром), т. е, согласно давнему смыслу этого выражения, она даруется ради других<sup>694</sup>. Благодать католичества не дается нам ради нас самих, но ради тех, у кого ее нет, подобно тому, как благодать созерцательной жизни, как это хорошо понимала святая Тереза, даруется избранным душам во благо тех, кто несет бремя жизни деятельной. И оттого причастность этой благодати, которая делает нас членами Церкви, требует от нас двух вещей: содействия коллективному спасению мира, где каждый на собственном пути участвует в созидании того великого Здания, для которого мы должны служить одновременно и работниками и камнями, и содействия также — всей нашей христианской жизнью — индивидуальному спасению тех, кто внешне остается «неверными». Две эти обязанности проникают одна в другую, обе они, если можно так выразиться, содействуют созреванию Искупления.

Но, прежде всего, каждому следует потрудиться на благо роста Церкви. Как писал о. Шарль: «Церковь подобна сегодня ребенку, у которого есть все органы, но которому еще нужно вчетверо, впятеро увеличить свой рост и вес. Этот закон роста, вписанный в детское тело, скрыто действующий в горчичном зерне, столь же непреложен и для тела Церкви. И Римские Папы, которые настоятельно напоминают нам об этом, лишь облачают в слова безмолвный вопль Церкви, требующей роста. И когда живой организм начинает расти, он начинает расти во всем. Ибо свойство расти не присуще какому-нибудь одному члену, не присвоено какой-то одной частью тела... Рост должен быть гармоничным — в едином ритме, едином темпе». И потому можно сказать, что к миссионерским трудам призваны все, и это призвание, несомненно, в основе своей наименее определенное, но наиболее серьезное и всеобщее. Долг, повелевающий нам трудиться над расширением Царства Божия, записан не на скрижалях Закона, — «это требование должны мы найти и раскрыть в самой нашей крещеной душе»<sup>695</sup>.

Затем, увеличив духовный капитал Церкви, следует обратить его на пользу тех, кто обделен им, кому досталось меньше ее сокровищ, тех, кто умер или умрет, так и не услышав Благой Вести. Если задумаешься над этим вдохновляющим, но грозным призыванием, то невольно спросишь себя: и вправду ли внутри Церкви, как принято считать, спасение становится делом более легким?.. Разумеется, нельзя не признавать ценности тех благодатных средств, которые обычно доступны каждому верующему. Эту истину можно обратить во вред, если воспользоваться ею как предлогом для самоусыпления, как если бы пребывание *in*



Ecclesia (в Церкви) автоматически влекло за собой бытие de Ecclesia (от Церкви)<sup>696</sup>. Это опасная безопасность, к которой по естественной лености влечется каждый верующий и откуда берет начало формальное уклонение от правого пути. Блаженный Августин, святой Цезарь Арльский должны были непримиримо противостоять этому заблуждению<sup>697</sup>. Во всяком случае, те, кто получил больше, — большим и рискует; чем больше доверено нам талантов, тем более надо опасаться, что они останутся лежать втуне: «Quibus plus debet, plus ab eis exacturus» («Тем, кому Он больше дал, с тех больше и потребует»)<sup>698</sup>. Остальной мир солидарен с нами, он не может быть спасен без нас. Не становится ли наше собственное поведение благодаря этому бесконечно более значимым? — *Raucis humanum vivit genus* (Человеческий род живет немногими): такова древняя и глубоко истинная аксиома. Таков закон природы, и христианин не отказывается признать его. Но он его дополняет, переворачивая благодаря закону благодати. Горстка избранных, возникновению которой содействовала долгая и подспудная работа всей человеческой массы, явилась в мир не для того, чтобы в гордом одиночестве радоваться своему хрупкому превосходству. Она не принадлежит себе самой, но призвана на служение всем. «Кто хочет между вами быть большим, да будет вам слугою», — это великое наставление Христа обращено не только к тем, кто обладает какой-то властью, — это заповедь о любом величии. Те, кто, восприняв Христа, восприняли все, поставлены для спасения тех, кто не смог воспринять Его. Их привилегия — миссия. Для них нет другого способа сохранить свое богатство, ибо в духовном плане в сфере духа «обладают лишь тем, что дают», и сохраняют, даруя еще больше. И никто не окажется более пустым в последний день, чем тот расточитель, что считал себя владельцем накопленного состояния: *Vide hunc vacuum, qui sibi abundare omnibus videbatur!* (Смотри на эту пустоту, которая казалась себе изобилующей всем)<sup>699</sup>. «Суд над привилегированными совершится в зависимости от того, какую долю внесут они в общее благо за тех, кто лишен привилегий. Уравнивание снизу, которое ошибочно постулировалось синкретизмом ради унификации доктрин, осуществится на суде ради выяснения ответственности каждого»<sup>700</sup>.

Именно нам предстоит воспользоваться средством, которое Иисус Христос принес нам, — писал однажды Боссюе сестре Корнюо, — не для того, чтобы терзать себя мыслями, что, мол, станет с теми, кто по какой-либо причине им не пользуется; как если бы в большой лечебнице нашелся бы такой безумец, который, видя приближающегося к нему врача с верным средством, вместо того, чтобы воспользоваться им к своей выгоде, стал бы мучить его вопросами о том, что он сделает другим больным»<sup>701</sup>. Возможно, это был и неглупый совет для успокоения мятежной души, для охлаждения «горячности ума, заблудившегося в своих мыслях», и Альбер Байе, процитировавший это письмо, может быть, слишком поспешно им возмутился. Однако если кто-то захочет понять их в вероучительном смысле, чтобы теоретически определить наше отношение к проблеме спасения, то эти слова звучат антихристиански. Никто не вправе сказать вместе с Каином: «Разве я сторож брату моему?» Христианин существует не для себя одного<sup>702</sup>.

*Muros Ecclesiae nostrae aedificare debemus* (Мы должны воздвигать стены нашей Церкви)<sup>703</sup>. Великие святые жены средневековья в те времена, когда христианство должно было периодически сосредотачиваться, собираться в себе самом перед натиском ислама, хорошо поняли эту истину, сохранив живым незапятнанный идеал кафоличности. Так, Метильда Магдебургская хотела взять на себя страхи и надежды, скорби и радости всего человечества, составив «всеобщую молитву о спасении»; немного позднее Анджела из Фолиньо повторяла в своей молитве: «Да обнимет любовь Твоя все народы»: или уже после великого Раскола Екатерина Сиенская провозглашала, что единственное ее дело — это спасение мира, а после неустанной работы по примирению и единению христиан принесла жизнь в дар «мистическому Телу святой Церкви». Это был ответ на высший наказ Христа. Это было соединением в молитве с теми священниками и монахами, которые на утрени, символизирующей шестой век мира, вспоминают о бесчисленных народах, предназначенных

собраться в этот век последний со всех уголков мира, перед тем как Церковь, наконец, обретет мир<sup>704</sup>. Это было усвоением слова Мефодия Олимпийского: «Церковь пребывает в родовых муках до того дня, пока все народы не войдут в ее лоно»<sup>705</sup>.

## ГЛАВА VIII. ПРЕДНАЗНАЧЕНИЕ ЦЕРКВИ

### Запоздавшее Воплощение

Двадцать веков уже продолжают эти муки, и конца им все не видно. Однако вера наша не возмущается этим, памятуя о том, что для приготовления колыбели самой Церкви понадобилось куда больше времени. Из того социального и исторического восприятия мира, которое сообщено нам христианством, она умеет извлечь надлежащие уроки

Именно к этому оказались неспособны умы, сохранившие верность старым языческим навыкам мышления. Потому и новизна христианства во времени возмутила их, что несколько не усвоили они новизны его учения о времени. И мы видим, как эти поборники древних культов постоянно возвращаются к одному и тому же возражению, которое они полагают неопровержимым: коли Христос единственный Спаситель как утверждают верующие в Него, то почему же пришел Он совсем недавно, дав погибнуть всем жившим до Него? «А в предшествующие века - чем озабочен был столь великий Промысел?» Если одна лишь христианская религия только и совершенна то Бог должен быть тогда либо плох, либо бессилен, либо же непредусмотрителен, так поздно взявшись за исправление несовершенств первого Своего творения... Так рассуждал Цельский, затем Порфирий, затем, несомненно, и Симмах<sup>706</sup>. Тем же путем следовало и столько других людей на протяжении веков и продолжает следовать еще и сегодня<sup>707</sup>... Все они суть более или менее сознательные наследники того принципа, которые Ж.Бидез называет «платоническим иммобилизмом» и который Юлиан Отступник так сформулировал в своем трактате против «Галилеян»:

Бог вечен, и потому повелением Его также подобает быть вечными. Однако повеления эти суть природа вещей или же они соответствуют природе вещей: и как же природа воспротивится повелениям Божиим<sup>708</sup>?»

Чтобы отразить эти нападки, христиане не ограничивались лишь сожалениями о непостижимости замыслов Божиих<sup>709</sup>. Путеводной нитью для них служила мысль апостола Павла, прикровенно уже ответившего им и провозгласившего принцип «домостроительства благодати Божией»<sup>710</sup>, когда он говорил об этапах естественного Закона и Закона Моисеева, необходимых для того, чтобы явилась, наконец, полнота времен. Следуя по стопам апостола, и Иринеи развивал свое оптимистическое учение о том, что Христос пришел на самом деле ради всякого человека, из любой страны и любой эпохи, потому что пришел Он затем, чтобы после долгого приготовления привести к Себе все человечество:

Если кто скажет вам: что же? Не мог ли Бог с самого начала создать человека совершенным? — то пусть знает, что Бог, конечно, всемогущ, но невозможно, чтобы тварь, из самого лишь факта, что она тварь, не была очень несовершенна. Бог возведет ее на ступени совершенства подобно матери, что вначале должна кормить молоком своего новорожденного, а по мере роста дает ему ту пищу, в которой он нуждается. Так поступает и Бог, так поступает и воплощенное Слово... И благодаря этой долгой воспитательной работе человек сотворенный создается мало-помалу по образу и подобию Бога несотворенного. Если Отец сострадает и повелевает, Сын действует и творит, Дух питает и растит, и человек неспешно движется вперед, постепенно восходя к совершенству. Только тот, Кто не сотворен, уже

совершенен — таков Господь. Понадобилось, чтобы человек был сотворен, затем вырос, стал взрослым, размножился, вошел в силу, чтобы, достигнув славы, он узрел бы своего Владыку... И совершенно неразумны те, кто не хочет переждать времени развития и возлагает на Бога недуги своей природы. Они не ведают ни Бога, ни самих себя. Неблагодарные и ненасытные, они, прежде всего не хотят быть такими, какими сотворены; подверженные страстям, но в нарушение закона, они, прежде чем стать людьми, захотели сделаться подобными Богу, Творцу их... Будучи неразумнее животных, ныне они упрекают Бога, что с самого начала Он не создал их богами<sup>711</sup>.

В этом отрывке, как и во многих других, Иринею, несомненно, движет, прежде всего, желание опровергнуть Маркиона. Ибо сотворение Адама Маркион считал делом рук низшего демиурга; в истории же народа Божия усматривал лишь мстительную и жестокую справедливость этого демиурга, наконец, в Воплощении — лишь непредугаданное появление доброго Бога в чужой для Него стране. Маркиону нужно было противопоставить истину о том, что и там и здесь действовал один и тот же Бог, искони сотворивший человека, затем постепенно сформировавший его и, наконец, представший перед ним во плоти, дабы привести его к конечной цели — подобию Божью. Однако этот ответ маркионизму далеко выходит за рамки того спора, который породил его. Он выявил еще раз не только глубокое единство двух Заветов, но и весь замысел Божий о мире, созданном как бесконечным терпением, так и могучей непреложной премудростью. Настаивая на том, что начальные шаги должны были быть непременно весьма скромными, Иринею ни в коей мере не оспаривает всемогущества Божия: Богу все возможно, но врожденные недуги твари ставят границы восприятию Его даров<sup>712</sup>; первый дар должен подготовить восприятие второго, затем третьего... И потому христианство, религия совершенная, могло явиться на землю лишь в свое время.

Вот почему защита Ветхого Завета от гностицизма проложила путь к защите Нового Завета от языческой мысли. Учение Иринея, обращенное против тех, кто отвергал откровение Моисеево как нечто недостойное, было, однако, чем-то совершенно иным, нежели обыкновенным апологетическим приемом. Поэтому когда опасность, вызвавшая его жизни, была побеждена, его не постигло забвение. Воспользовавшись этим учением в свою очередь для борьбы с тою же опасностью, Тертуллиан, ставший затем монтанистом, обратил его теперь в аргумент против самого Предания Церкви, дабы обосновать нем «новое пророчество»<sup>713</sup>. Однако такое злоупотребление не послужило дискредитации этого учения. В дальнейшем даже и те, кто не заходил так далеко, как Иринею, в развитии сверхъестественного эволюционизма, в основном присоединятся к его точке зрения. Это, прежде всего, Ориген, считавший, что человек с самого начала не был способен воспринять «заповеди свободы»<sup>714</sup>. Это и Григорий Нисский, говоривший про *κρονικά διαστήματα* (временные промежутки), с которыми должно считаться само всемогущество Божие, чтобы утвердить человека во благе<sup>715</sup>. Это и Василий Великий, восхищавшийся «сей великой тайной нашего спасения», и говоривший, что все не признающие ее «обнаруживают лишь ум ребяческий»:

В религию, как и в науки человеческие, мы должны быть введены постепенно, начав с вещей наиболее доступных и очевидных. Создатель приходит к нам на помощь затем, чтобы глаза наши, привыкшие ко мраку, могли понемногу учиться воспринимать великий свет истины. Он расположил вещи, сообразуясь с нашей слабостью, дабы вначале было нам привычнее видеть тень предметов и отражение солнца в воде, дабы не ослепнуть, оказавшись непосредственно перед его лучами: Закон Моисеев был тенью будущего, а учение пророков было истиной непроясненной<sup>716</sup>.

Равно и тем, кто «тщетно любопытствует, как если бы своим разумом мог измерить пропасть тайн Божиих», и дерзает спрашивать, почему закон христианский явился не с началом времен, вполне в духе Иринея отвечает Феодорит. Адам, по словам Феодорита,



воспринял заповедь, сообразуя его возрасту, т.е. возрасту человечества, которое начинало в Адаме свой путь, потому что Бог посылает всякому времени лишь то, что ему подобает, соразмеряя свои наставления с тем, что человек может вместить. Затем с обстоятельностью апологета Феодорий подробно рассказывает о тех уловках Провидения, которые со времени Авраама сделали избранный народ посредником и сорботником Божиим в деле воспитания язычников. Так готовилась полнота времен, когда наконец могло быть возмещено Евангелие. И поистине, как заключает Феодорит, Бог мира, постепенно подготавливая чудо Своего явления, никогда не оставлял заботы о спасении всех<sup>717</sup>. Амвросий же, отвечая Симмаху, прибегает к языку Тертуллиана и сравнивает плодоношение христианства с жатвой, что может созреть лишь в должный час:

Те, кто сетует (что вера не была дарована раньше), пусть обижаются и на жатву, дающую лишь поздние плоды, пусть пеняют и на сбор винограда, что происходит лишь в конце года, пусть упрекнут и маслину, плодоносящую последней»<sup>718</sup>.

Истина должна созреть, по слову Минуция Феликса<sup>719</sup>. Едва ли можно считать иной и концепцию Августина, когда он говорит нам: «in advent! Domini matura messis inventa est» («в пришествие Господа жатва оказалась созревшей»), или когда он комментирует учение апостолов о «стихиях мира»<sup>720</sup>. Если нередко он сравнивает членов обоих градов с двумя людьми — ветхим и новым Адамом, — то за этим фактическим дуализмом можно различить все тот же первый призыв Божий; перед нами, как на огромной фреске, разворачивается история рода человеческого, движущегося к своему спасению, как история единственного человека<sup>721</sup>. Возражая Порфирию, Августин пробуждает в нас восхищение той воспитательной работой премудрого Провидения, которое шаг за шагом подымает человека «от времени к вечности, и от видимого к невидимому»<sup>722</sup>.

## Божественная педагогика

Прежде всего, в лоне иудейского народа свершалось это медленное воспитание человека, о чем только что напомнил нам Василий Великий. И не потому, что закон Моисеев обычно считается более высоким, чем «закон естественный», который ему предшествовал. Напротив<sup>723</sup>, часть его предписаний, *servitutis praescripta* (предписания рабства)<sup>724</sup>, означала скорее шаг назад. Однако в силу идолопоклонства, коему поддался человек, закон стал необходим<sup>725</sup> как воспитатель, который должен был вначале поднять его с земли, а затем, сохраняя его и водительствою им, довести до самого порога совершенства евангельского<sup>726</sup>. Оттого, что из-за мотовства приглашенных не хватило вина естественного Закона, — потребовалась вода Закона писаного. Закон этот, взятый сам по себе, мог показаться и уступающим первому, но главная его ценность, как мы видели, была образной и пророческой: однажды он должен быть претворен в вино Закона благодати, вино лучшее, чем вино Закона природы<sup>727</sup>. В ожидании этого, «едва избавленные от обычаев идолопоклонства и заблуждений многобожия», мы не удивимся, что «блаженные Патриархи» столь часто имели «весьма посредственные представления»<sup>728</sup>. Их прямые потомки, «выросшие среди египтян», воспитывались там, в «варварских нравах»<sup>729</sup>. Моисей — иначе говоря, Сам Бог, диктовавший ему законы, — должен был сообразоваться с этим. Как мог Он, например, сразу же говорить о жизни вечной и загробном воздаянии, «имея дело лишь с детьми, с существами, мыслящими еще по-рабски, что смеялись над всяким отсроченным наказанием и боялись лишь ударов, занесенных над их головами»<sup>730</sup>? Не будем думать, что Богу нравились жертвоприношения быков, овец или козлов, ведь Он допустил их, лишь потворствуя желанием иудеев, «которые не переставали вздыхать по алтарям и жертвам». Он дозволил их, «дабы отвратить иудеев от суеверий языческих как добрый отец, не желающий, чтобы сын его пошел играть на улицу, позволяет ему избежать искушения и развлечься

дома»<sup>731</sup>. Некоторые об этом говорят прямо, другие же обряды, установленные Моисеем, «происхождением своим обязаны грубости язычников». Он должен был «удовлетвориться их постепенным совершенствованием, чтобы незаметно возвысить людей до идей более высоких»<sup>732</sup>. Его предписания о чистоте касаются, прежде всего, чистоты тела, но лишь эта тропа только и может привести к понятию о чистоте духа. «Тот, кому следует беречь себя от нечистоты, может когда-нибудь на самом себе научиться остерегаться и пятен на душе и удаляться от дел смерти»<sup>733</sup>. Так, Христос, как добрый Воспитатель, пробуждает в человеке мысль, которая от внешнего ведет его во внутреннее и чувство поднимает к Духу<sup>734</sup>. Как добрый Врач, сообразует Он свои средства с состоянием больного, и предписывает разумное увеличение дозы<sup>735</sup>.

Впрочем, не следует нам судить прошлое по меркам настоящего. Илия был прав, сводя огонь с неба на грешников, ибо эта кара была необходима для того, чтобы поразить воображение народа, еще не вышедшего из поры детства, однако Иаков и Иоанн, желающие подражать пророку, были осуждены Спасителем<sup>736</sup>. Некоторые вещи годились лишь для «*pro tempore prophetarum*» («времен пророков»)<sup>737</sup> и сегодня уже не нужны. Многоженство, что сегодня было бы злом, не было таковым во времена патриархов<sup>738</sup>, да и весь свод законов Моисеевых должен пониматься не только в согласии с обстоятельствами, которые сопутствовали его провозглашению, но должен быть соотнесен с тем, что им допускалось и подготовилось: «Теперь, когда они отменены, не спрашивай, как могли быть благими предписания Ветхого Завета. Спрашивай лишь о том, хороши ли они были для времени, для которого были созданы. Внемли же тому, что сегодня на то они и нужны, чтобы выявить свою недостаточность. Если бы они не сделали нас способными к восприятию лучших предписаний, то не постигли бы мы того, чего им не хватает»<sup>739</sup>.

Весь Ветхий Завет со всей его долгой историей не был излишен для приготовления пути к великому дню Нового. *Παιδαγωγία* (воспитание), без чего невозможно было бы подойти к *φιλοσοφία* (философия). И не нужно ли было, «чтобы явилась тень, дабы Истина обрела доверие»? И не должны ли мы восславить Бога, «Который, когда хочет совершить чудо, посылает сначала тени и образы, дабы явившись последней в их ряду, Истина встретила бы лучший прием»<sup>740</sup>.

Что касается мышления первых христианских веков, то во избежание ошибки нам не следует забывать, что их точка зрения была в общем весьма далека от интеллектуализма. За исключением случаев, достаточно редких, к коим, несомненно, относился Григорий Назианзин<sup>741</sup>, Отцы Церкви не считали этапы и не измеряли развитие объективного «откровения» в первую очередь. Не веруя в то, что для большинства народа образы раскрывают тайну свою до времени<sup>742</sup>, они охотно приписывали «древним Отцам», «святым» того и другого Закона или по крайней мере самым большим из них причастность к свету истин евангельских<sup>743</sup>, обильно излившемуся в их пророчествах<sup>744</sup>. И сколь живо было их желание привести в смущение Синагогу, столь же велика была их забота обеспечить единство Божие в обоих Заветах<sup>745</sup> или подтвердить преемственность Церкви как среди тех, кто некогда желал прихода Христа, так и тех, кто ныне ожидает Его возвращения<sup>746</sup>. Однако они знали также, что религиозная проблема затрагивает всех людей целиком, и это не есть отвлеченная проблема объективного познания. Они были озабочены, прежде всего, не провозглашением абстрактной доктрины, но реальной встречей человека с Богом, внедрением природы человеческой в природу Божию<sup>747</sup>, т.е. преобразованием человека под действием благодати Божией. Они ожидали излияния «энергии Божией» и «Силы Духа»<sup>748</sup>. Они изучали условия для этого, слагали историю, различали этапы, рассказывали о перипетиях ее. И все они, несмотря на различие, были единодушны в том, что на все это требуется время: *pop rauci*

gradus qui adducunt hominem ad Deum (немало есть ступеней, ведущих человека к Богу)<sup>749</sup>.

Конечно, не все Отцы обладали оптимизмом Иринея, как и великодушным гуманизмом, присущим наиболее великим из них — александрийцам, каппадокийцам, антиохийцам или — среди латинян — самому Августину. Однако и здесь следует остерегаться заблуждения. У некоторых из них сохранился еще своего рода античный пессимизм, в представлении которого история рода человеческого была лишь чередой закатов<sup>750</sup>; вслед за всяким спасительным вмешательством следует падение еще более глубокое, требующее еще более энергичного средства со стороны Бога и в то же время лучше приспособленное к еще более жалкому состоянию больного. Так в глазах Филастра Воплощение Слова представлялось как одно из наиболее действенных и вместе с тем наиболее скромных проявлений Бога<sup>751</sup>. И эта точка зрения не была лишена своей глубины. Тогда как одни предполагали череду «домостроительства», идущих по возрастающей<sup>752</sup>, другие, склонные к более антропоморфической точке зрения, описывают нам те же домостроительства как своего рода эскизы Плана Божия, как следующие друг за другом воображаемые средства исцеления от постоянно возрождающегося зла. Мефодий Олимпийский, например, сравнивает четыре сменяющие друг друга закона со смоковницей, виноградником, маслиной и колючим кустарником<sup>753</sup>... Однако в основе всех этих различных объяснений лежит одна и та же точка отсчета, которая только и интересуется нас здесь и предполагается всеми: это единство человеческого рода в его развитии во времени. Отсюда при сравнительной разорванности — постоянная связь: если Бог в каком-то смысле вновь принимается за Свое творение и создает новые средства для его завершения, Он отнюдь не начинает нового дела. Ибо Господь неизменно стремится построить один и тот же Град<sup>754</sup>. Ибо Пастырь Добрый всегда одну и ту же овцу хочет принести в овчарню.

## Осень и весна

Когда мы осознаем, сколь громадным был размах язычества, когда мир пребывал как бы оставленным Богом, то сразу оказываемся перед лицом нескольких тенденций. Некоторые настаивают на том, что человеческий разум должен был пройти долгий путь развития, чтобы обрести способность к восприятию Откровения. Вслед за Евсеием они говорят: «Почему Слово Божие не было возведено некогда всем людям, всем народам, как возведено оно сегодня? Потому что род человеческий в те древние времена не мог воспринять еще учения Христова, совершенного по мудрости и добродетели». Вначале, от времен патриархов, а затем времен Моисея, «семена религии» должны были понемногу разлетаться по всему свету, «подобно ветру, полному запахами», пока все народы земли не оказались готовы к восприятию того понятия об Отце, что будет сообщено им, и тогда Слово пришло к нам само, в человеческой плоти... Это была в начале Империи»<sup>755</sup>. Другие же, следуя более глубокой религиозной интуиции, полагают, что человечеству, «предоставленному самому себе», нужно было сперва на долгом и многообразном опыте убедиться в своей бренности, нужно было в каком-то смысле коснуться самого дна пропасти, чтобы лучше осознать нужду во Спасителе и обрести готовность принять Его<sup>756</sup>. Это объяснение подходит как для одного народа, так и для другого, ибо среди язычников больше свирепствовало моральное разложение, а у иудеев закон Моисея со строгостью его предписаний был чудесным инструментом, благодаря которому человек мог ощутить себя грешником: такова вторая промыслительная роль, которую также вывел блаженный Августин вслед за самим апостолом Павлом: «*Quid dubitamus ad hoc datam esse Legem. ut inveniret se homo? Invenit ergo se. in malis invenit se...*» («Зачем мы сомневаемся, что закон был дан для того, чтобы человек нашел себя? Ибо он нашел себя, нашел себя во зле...»)<sup>757</sup>. В остальном же оба типа объяснений не противоречат друг другу, поскольку относятся к двум различным планам<sup>758</sup>. Некоторые принимают и то и другое, и Марий Викторин сумел объединить их в своем комментарии на Послание к Галатам:



Как есть полнота в вещах, она есть и во времени, ибо всякий порядок обладает своей полнотой... Совершенство и полнота вещей — это Христос. Полнота времен завершает наше освобождение. Но подобно тому, как Христос, чтобы быть полнотой целостной и завершённой, собирает рассеянные члены... точно так же и время осуществляет свою полноту, когда все люди созревают для веры, а нагромождение грехов вздымается к небу, и требуется отыскать средство против всеобщей смерти. И тогда приходит Христос, и полнота времен исполняется»<sup>759</sup>.

Во всяком случае, отдают ли они предпочтение тому или иному объяснению независимо от противников, которых стремятся опровергнуть, все сходятся на одном принципе: *nihil sine aetate. omnia tempus exspectant* (ничего нет без своего срока, все ожидает своего времени)<sup>760</sup>. Более того, в отсрочке пришествия Христова они усматривали не что большее, чем фактическую необходимость, они прославляли своевременность его. Эти медленные «созревания» восхищают их. *Nihil immaturum, nihil non ordinatum. Nihil non dispositum. Nihil repentinum aut inopinatum* (Нет ничего преждевременного. Нет ничего неупорядоченного. Нет ничего неподготовленного. Нет ничего внезапного или неожиданного)<sup>761</sup>. Нисколько не обольщаясь относительно пороков язычества или узости закона Моисеева, они переносили на промыслительную гармонию истории — *Deo pulchre omnia moderante* (потому что Бог все устроил прекрасно) — то восхищение, в какое современных им язычников приводила гармония сфер. Эта великолепно упорядоченная последовательность законов, приспособленных к каждому времени, представлялась им, по выражению блаженного Августина, *velut magnum carmen cuiusdam ineffabilis modulatoris* (как бы великая песнь несказанного музыканта)<sup>762</sup>, и уже не мир представляли они как бы великой лирой с семью струнами, но великую Книгу, где сам Дух Святой, Дух семи даров, воспевает Деяния Бога<sup>763</sup>. Октава восьми сфер<sup>764</sup> становится для них октавой восьми веков. Христос — «начальник хора», вокруг которого располагается вся мировая история подобно космической лире, отзывающейся целиком на прикосновение плектрона Аполлонова. Древнее перекликается с новым, ибо и то и другое — дело рук одного и того же Создателя, и в своем контрастном многообразии у них слагается единая мелодия, *ex multis et contrariis sonis subsistens* (из многих и несхожих звуков состоящая)<sup>765</sup>. К тому же, «перевороты», т.е. откровения, следующие друг за другом, не вызвали внезапного потрясения всего, ибо Бог пожелал, чтобы человек покорялся не насилью, но убеждению<sup>766</sup>. Если согласие, которое от него требуется, непременно обязывает человека, каким бы ни был уровень его культуры и какой бы ни была мера дарованного ему света, естественного или сверхъестественного, к полному обращению, т.е. к решительному повороту от зла к добру, от мрака к свету, то ничуть не менее верно и то, что природа человеческая постепенно наполняется или, точнее, облекается природой Божией — от первого озарения ее до полного дня вечности. Многократно и многообразно являвшись и говорив с людьми, Бог Сам пришел во Христе Его, дабы пройти вместе с нами последний этап. *Dispositionis antiquae munus explevit* (Он исполнил дело издревле задуманное)<sup>767</sup>. И потому Христос ожидался давно<sup>768</sup>, Он пришел поздно, но по сути не запоздал. И это было правильно, что Он пришел поздно. Воплощение произошло в час, ему подобающий: в начале шестого часа, в вечерний час мира<sup>769</sup>, для того, чтобы истинный Агнец был принесен в жертву, подобно Агнцу пасхальному; в момент, когда человечество состарилось, как Сарра<sup>770</sup>, конечно, оно если еще не пришло к своему концу, то уже приблизилось к нему<sup>771</sup>, *in ultimis temporibus* (в последние времена)<sup>772</sup>. Здесь равным образом усматривают и отправление в путь, и прибытие к цели, скорее даже последнее. Как человек, сотворенный на шестой день, явился шедевром творения, Воплощение стало шедевром творения заново. Оно состоит в начале завершения<sup>773</sup>. После стольких разнообразных эпизодов борьбы оно открывает эру победы<sup>774</sup>. После долгого обручения наступает время бракосочетания. С момента Воплощения род человеческий достигает, наконец, подобия Божия, т.е. той цели,

ради которой он и был сотворен<sup>775</sup>.

Перспектива снова круто меняется, примеры чего мы уже наблюдали. Буквальное объяснение, попробуй мы прибегнуть к нему, может показаться необычным, да и не видим мы, к тому же, каким образом можно примирить это ощущение завершенной зрелости или жизни, закатывающейся и в последний момент спасенной, с этим впечатлением свежести и юной веселости, коими веет от писаний первых христиан, или с этой ревностью и неудержимым натиском, что угадываются в истоке стольких христианских побед<sup>776</sup>. Через век после плодоносного восхода Евангелий не находим ли мы те же черты в апологетике Климента, этого утонченного грека, наследника старой культуры, поразительно образованного и вдобавок александрийца по своей второй родине? Не будем настаивать на логике, но восхитимся непостижимым: христианство для тех, кто воспринял его первым, явилось одновременно осенью и весной<sup>777</sup>. *Complexio oppositorum* (Сочетание противоположностей). Оно было и завершением и упованием. В вечерний час мира все исполнилось на Кресте, но пасхальным утром новый день занялся для людей: *Sacrificium vespertinum rependit in ligno, et beneficium matutinum surgens praebuit e sepulcro* (Жертва вечерняя повисла на древе и из гроба восстав, сотворила милость утреннюю)<sup>778</sup>. Душа, обратившаяся ко Христу, возвратилась с Ним в Рай и обрела там юность мира и первое солнце над первым рассветом.

Древнее прошло, теперь все новое». «Христос переменял Запад на Восток»<sup>779</sup>. Прежний человек повержен и поднялся Новый. Ветхость — это грех, отныне она грех сам по себе. Она — зло, ночь, заблуждение. Заблуждение, по самой сути, как неверие в совершенную новизну Христа<sup>780</sup>. *Omnes novitates attulit. Quomodo vespera, ubi Christus est?* (Всю новизну принес. Как может быть вечер там, где Христос?)<sup>781</sup>. Вечный день наконец занялся, за которым не будет уже никакой ночи<sup>782</sup>. Подготовительный этап был необходим, он был долог и мудро поделен, и тем не менее свет Слова, ставшего плотью, воссиял внезапно, это было мгновенное начало изумительного переворота<sup>783</sup>.

Мысль Отцов в своем истоке, несомненно, могла восприниматься в качестве своего рода отпечатка иудейской идеи о конце времен, что должен совпасть с однократным приходом Мессии. Образы жатвы и сбора винограда служили традиционными символами суда. Да и не называл ли апостол Павел Христа «последним Адамом», т.е. Адамом последних дней<sup>784</sup>? Послание к Евреям не показывает ли Его приносящим Свою жертву в конце веков<sup>785</sup>? Разделение, с самого начала произведенное христианской мыслью, не раскрылось тотчас во всех своих последствиях<sup>786</sup>. Аргументация, нами здесь приведенная, объясняется желанием Отцов посрамить иудеев, не утратив преимуществ их предания, и примирить новизну христианства в его окончательной форме с «величественной древностью»<sup>787</sup>, на которую они притязали. Полагают, что иные из них, как, скажем, Феодорит, прибегали к ней с несколько излишней ухищренностью. Однако ничуть не менее верно и то, что в своей доминирующей идее ответ на возражение Цельса и Порфирия<sup>788</sup> не имел ничего общего с временным средством или искусственной утонченностью. Он явился на основе материалов, предлагаемых тогдашней историей и экзегезой, воплощением чувства христианской общины. Он нес в себе совершенно новую идею о мире и человеке и об отношениях их с Богом. Эта идея субстанционально присуща христианству. *O Christum et in novis veterem, — et in veteribus novum!* (О Христе — в новом ветхий и в ветхом новый!)<sup>789</sup>. И по сей день для нас приход Христа в лице Своей Церкви все еще являет одновременно и осень и весну.

*Spes non confundit*

Как приход самого Христа, так и приход Церкви Его двойственен. Прежде всего, это приход зримый, это проповедь Евангелия и учреждение иерархии. Однако и тогда, когда Церковь заявит о себе повсюду, конец еще не наступит. Тело избранников не завершит своего роста, того роста, коим «Христос созидает и приумножает Себя, соединяясь со спасенными»<sup>790</sup>. Таинственно, подспудно, каковы бы ни были превратности человеческой истории на поверхности, каков бы ни был итог видимых триумфов или отпадений, тело это должно возрастать вплоть до времени года, что не будет иметь конца<sup>791</sup>: окончательной осени и окончательной весны, зари и жатвы вечности. Тогда минуют шесть веков мира, и настанет день седьмой, *sabbatum sine vespere* (суббота невечерняя). День Ягве, некогда воспетый древним Исаией в пророчестве, вполне духовном по своему звучанию, которое должно воспринимать в еще более духовном смысле:

В тот день из Египта в Ассирию  
будет большая дорога;  
и будет приходить Ассур в Египет,  
и египтяне в Ассирию;  
и Египтяне вместе с Ассирианами будут служить Господу.  
В тот день Израиль будет третьим  
с Египтом и Ассирию;  
благословение будет посреди земли,  
которую благословит Господь Саваоф, говоря:  
благословен народ Мой — Египтяне  
и дело рук Моих — Ассирияне,  
и наследие Мое — Израиль<sup>792</sup>.

Мир над миром, единство всех народов в служении и славословии Господу! Это не мечта, но Слово Божие. Никакие невзгоды и отречения не заставят нас усомниться в этом. Церкви хорошо известно, что над злом, то есть над раздором здесь, на земле, ей не добиться никогда окончательной победы. Она знает, что «осадное положение», коренясь в сердце нашем, навсегда останется нашим земным уделом. Пока длится время, великий град Каинов, воздвигнутый преступлениями, никогда не будет разрушен<sup>793</sup>. «Мир», понимаемый как проклятье, тысячами родниками вытекает из самих недр островков, которые были отвоены у его илистого океана. И по мере того, как Церковь растет, она находит его в виде угрозы внутренней, более тонкой<sup>794</sup>. Она знает об этом. Знает она и о том, что и в самом неоспоримом прогрессе и поразительных достижениях человека содержится нечто двойственное, что Зло никогда не упустит своей выгоды. «Тайна беззакония», пожалуй, еще не произвела наиболее страшных своих опустошений. На протяжении все своей истории, а сегодня, может быть, более, чем когда-либо, Церковь видит над собою ее зловещую тень. И, несмотря на постоянно возрождающиеся иллюзии тех, кого она обрела, но не пронизала Духом своим до самой глубины, не уповает она также и на иной триумф, нежели триумф своего Супруга, царствующего Крестом Своим, тем Крестом, ничего превосходящего которого нет во времени. Ее устроенность здесь, искушающая многих из ее сыновей, для нее не может быть ничем иным, кроме как видимостью; вслед за самой Истиной, она знает, что на земле она в конце концов чужестранка, *scit se peregrinam in terris agere* (знает, что она ходит по земле странницей)<sup>795</sup>. От первых дней она сохраняет свое эсхатологическое видение<sup>796</sup>. И все же здесь, на земле, она неустанно принимается за неисполнимое дело. Таковою была уже задача тех, кто шел насаждать ее в дальних или враждебных землях, в соответствии с великолепным определением, данным их труду учеником великого Риччи отцом Мануэлем Диасом, наблюдателем иезуитов в Макао. 26 июня 1639 года, когда уже начали возникать разногласия в методах между миссионерами Китая, но еще не достигли своего пароксизма,



сделавшего столь тягостной для всякого католического сердца историю «Обрядовой ссоры», Диас писал Провинциалу доминиканцев Манилы, излагая ему точку зрения своего Ордена: «Мы пришли из Европы на край мира, чтобы соединиться с китайскими язычниками, дабы образовать с ними одно христианское тело»<sup>797</sup>. Укрепленный обетованиями Божиими, этот миссионер трудился ради того, чтоб преобразовать в действие видение пророка!

Однако, если — предположив невозможное — представить себе, это универсальное христианство удавшимся, то оно может быть лишь отдаленным и слабым предвосхищением Единства грядущего. *Nondum apparuit quid erimus* (Еще не явилось то, чем мы будем). «Но когда надеемся того, чего не видим, тогда ожидаем в терпении»<sup>798</sup>. Дух, говоривший в пророках, вновь возвестил о себе апостола Павла, придавшем Церкви в ее вселенской миссии роль Израиля по отношению к окружающим его народам и сохранившем место и для Израиля по плоти в деле этого примирения, в этой окончательной интеграции. Ответственность за весь мир возлагается на человека, чья судьба неотделима от судьбы мира; ответственность за человека, в свою очередь, в изумительной сложности его истории принимается Церковью; мир, одухотворенный человеком, и человек, освященный Церковью; — и, наконец, Церковь, мир духовный и священный, как большой корабль, нагруженный всеми плодами земли, — все они войдут в вечность<sup>799</sup>.

*Spes non confundit*. Церковь предопределена. Церковь и, тем самым, в ней — всякий человек и весь мир. Так утверждает апостол Павел в высший момент своего великого вероучительного дела<sup>800</sup>. Этот текст из Послания к Римлянам о предопределении вызвал к жизни множество волнующих комментариев и множество неистовых споров. Иные, уделяя не слишком большое внимание его контексту<sup>801</sup>, полагали, что следует искать там учение о необходимом прославлении индивидов, предызбранных Богом, а тем самым и недвусмысленное осуждение других. Это истолкование 8-й главы Послания отражается порой и на истолковании 11-й главы<sup>802</sup>. В восклицании: «O altitude!» («О, бездна богатства!» (Рим.11, 33 — по синод. переводу. — Прим, перев.)) видели скорее испуг, чем доверие. Даже возник обычай произносить эти слова не иначе как с трепетом. Здесь искали ответа или скорее *effugium* (возможность избежать ответа) на запутанные вопросы о благодати действенной и благодати достаточной.

Но по сути, проблема, вызвавшая этот величественный возглас, имеет лишь отдаленное отношение к таким вопросам. Что же до смущения, которое прорывается в нем, то оно охватывает всякое существо, касающееся священной Тайны. Это головокружение, что овладевает им перед «глубинами Божиими». Но, как понял уже святой Иларий<sup>803</sup>, подобное смущение не исключает мира, подобное замешательство не лишает уверенности, и, по толкованию же Оригена и Кирилла Александрийского<sup>804</sup>, когда апостол Павел настаивает на всемогуществе Господа, суды Которого неисповедимы, он прежде всего восхищается Его неиссякаемой благостью<sup>805</sup>. Однако мысль Апостола обращена, прежде всего, не на цель, но на те поразительные пути, коими Бог ведет к ней. И возглас его, звенящий восторгом и ликованием<sup>806</sup>, был вызван именно изобретательностью милосердия Божия<sup>807</sup>, что самих иудеев умело приведет к единству в конечном спасении, вначале воспользовавшись их ослеплением для обращения язычников: «Ибо Бог не раскаивается ни в дарах Своих, ни в Своем зове... Он заключил всех в непослушание, дабы ко всем быть милостивым»<sup>808</sup>. Наряду с этим в 8-й главе апостол Павел в восхищении провозглашает свою веру в успех плана Божия, в завершение Тела Христова. Он ссылается на обетование Иисуса, касающееся Церкви: «Врата адовы не одолеют ее», и дает торжественное ручательство тому, что он сам написал своим чадам в Коринфе: «Да будет Бог все во всем»<sup>809</sup>.

Он знает, что никто не будет спасен вопреки собственной воле, и что, вкусив жизни Духа, можно вновь поддаться искушениям плоти, и не раз говорит об этом. Он призывает к усилиям

и бдительности, к тому, чтобы каждый «совершал свое спасение»<sup>810</sup>. В иные часы он сам трепещет, помышляя не о Боге, верном Своим заветам, но о себе. Те, кто по «благости Божией» были привиты подобно дичкам к хорошей маслине и стали затем «превозноситься», будут, по страшному его слову, «отсечены»<sup>811</sup>. То же слово повторяет и Климент Александрийский по адресу идолослужителей:

Бог расположил звезды над их головами подобно пути, который должен привести их к Нему. Но они не пошли за их светом, они вновь спустились на землю, чтобы преклониться перед деревом и камнем... и с того момента, уже негодные для спасения, как солома, оставшаяся после помола, как капля воды, вытекшая из сосуда, они будут отсечены от тела!»<sup>812</sup>

Однако этот образ отсеченного члена<sup>813</sup> потерянного и погибшего — как раз проливает свет на спасение тела как такового. Тотчас после этого апостол Павел добавляет: пока войдет полное число язычников, τὸ πλήρωμα τῶν ἐθνῶν (полное число язычников); весь Израиль спасется, πᾶς Ἰσραὴλ (весь Израиль).

Израиль, язычники: в этих двух народах, как мы знаем, содержится весь род человеческий<sup>814</sup>.

В нескольких полных и точных формулах святой Ириной комментирует это учение. Спасение мира доверено Церкви: «hoc enim Ecclesiae creditum est Dei munus» («ибо то, во что верит Церковь, — дар Божий»)<sup>815</sup>. Однако совершается оно не произвольным распоряжением Божиим. Ибо Церковь есть не что иное, как само человечество, животворенное и соединенное Духом Христовым. Ее возжелал Бог, чтобы «оживить творение». И потому горе тому, кто отделяется от нее! Если раскол есть грех, ведущий к смерти, то сама смерть, само проклятие есть раскол<sup>816</sup>: раскол последний, полное «отчуждение», окончательное отсечение, — которое может коснуться тех, кто внешне предстает как раз ревнителем единства: ибо если «многие суть внутри, кто кажется внешними», то некоторые могут быть вовне, кого принимают за хранителей внутреннего. Novit Dominus que sunt ejus (Знает Господь, кто от Него)<sup>817</sup>. Но каковы бы ни были на этот счет откровения последнего Дня, одно несомненно: Церковь не войдет искалеченной в Царство Божие. Иудейская легенда рассказывает, что когда жена Лота была превращена в соляной столп, от нее постоянно отрубали то одну, то другую часть тела, однако в силу чудесного мгновенного восстановления она всегда оставалась целостной. Так и Церковь, «соль земли», часто лишается частей своих, но тотчас вновь обретает свои члены<sup>818</sup>. Так и само человечество: все его отпадения не оставляют в нем никаких пустот. Они не в силах нанести какой-либо ущерб его полноте<sup>819</sup>. Как и в плотском теле нашем, члены которого составляют единство, взаимодействуя друг с другом, оно разделит судьбу Того, Который воплотился в нем. И поскольку Глава восторжествовала, все тело — «Плерома» — будет спасено<sup>820</sup>.

## ГЛАВА IX. КАТОЛИЧЕСТВО

### Плод земли

Если второе пришествие Церкви для нас предмет чистой веры и упования, то этого не скажешь о Церкви первого пришествия и о распространении ее по земле. Здесь — осень и весна во всем своем преходящем облике, который вот уже двадцать веков предстает перед нашим взором. Как же созревает эта осень и расцветает эта весна? Самое главное остается непредсказуемым, ибо здесь все даровано, дано безвозмездно, и не существует какой-либо истории вечности. Но коль скоро закон, который управляет изливающейся любовью, есть

закон воплощения, то не можем ли мы, воспользовавшись еще раз уроками Отцов, по примеру Апостолов попытаться определить хотя бы в общих чертах отношение Церкви к тому многообразию рода человеческого, который она терпеливо облекает собою? Тем самым мы попытаемся несколько глубже проникнуть в смысл того, что сокрыто в самом ее прекрасном наименовании: «католическая».

С того дня, когда, полная силы и обетования Духа, Церковь вышла из Сионской Горницы, чтобы заполнить землю, она непрестанно вступает на земли, занятые уже иными религиями. Однако религии, с которыми она сталкивается, отнюдь не похожи на плащ, который только и остается сбросить исповедующим их народам. Обычаи, традиции, общественная жизнь, умственное развитие, нравственный уровень — все запечатлено ими. Они создали все или по меньшей мере повсюду проникли, все пропитали собою. И следует ли — дабы очистить место Евангелию — все разом отвергнуть? В тех, кто именно так и думал, никогда не было недостатка. В ложных религиях, говорили они, дурно все. Они полны обмана и извращения и должны быть истреблены. Перед нами — град сатанинский, его следует сокрушить. Нужно все изменить и переделать, все сравнять с землею, чтобы строить заново. Так приблизительно рассуждал и Татиан в отношении старого греко-римского мира, так рассуждал и Маркион, в суровости своей не щадивший даже Израиля. Так не столь уж давно крайние янсенисты полагали, что ничего, кроме разложения, из язычества выйти не может.

Подобное отношение несправедливо. Тому, что существовало столь долго и питало жизнь стольких народов, хоть в каком-то плане не должно быть отказано в уважении. Оно не только несправедливо, но в нем кроется не меньше иллюзий. В рамках этого мира нигде, ни в каком из его уровней ничего не берет начала из абсолютного ничто, и если бы, допустив невозможное, все можно было бы разрушить, то потом было бы весьма трудно все сотворить... Пусть Никодим понимает христианское обновление по своему, мы же попробуем узнать у самой Церкви, у ее истории, ее учения, как поступает она.

Природа человеческая, — прежде всего, заявляет она, — несомненно больна, немощна, но вовсе не испорчена целиком и полностью. Разум человеческий слаб, шаток, но отнюдь не обречен всецело на заблуждение, и не может быть того, чтобы присутствие Божие было бы ему совершенно неведомо<sup>821</sup>. «Семя Слова — в недрах всего рода человеческого»<sup>822</sup>. Образ Божий может быть в нем затемнен, искажен, затуманен, но он в нем всегда пребывает. *Etsi avertis, Domine, faciem tuam a nobis, tamen signatum est in nobis lumen vultus tui, Domine* (Даже если отвращаешь, Господи, лицо Твое от нас, в нас все-таки запечатлен свет лика Твоего, Господи)<sup>823</sup>. И потому религии ложные суть религии скорее заблуждающиеся, стелющиеся по земле, нежели религии, начальный импульс которых был бы обманчив, или чьи принципы были бы ложны. Чаще всего они исходят из представлений скорее младенческих, чем извращенных<sup>824</sup>: не тому ли все больше и больше учит нас наука о формировании мифов и видов «магического» мышления?

Творец и Искупитель, добавляет Церковь, это один и тот же Бог, и потому не может быть противоречия между деяниями Того и другого. Глубоко ошибочным следует считать мнение о том, что воздавая хвалу искуплению, мы творение оставляем в тени. Слово, воплотившееся ради исцеления и завершения мира, есть то же Слово, которое просвещает всякого человека, приходящего в мир<sup>825</sup>. *Dominus naturalia legis non dissolvit, sed extendit et implevit* (Господь не разрушил естественный закон, но расширил и исполнил)<sup>826</sup>. И, вслед за Ним, посланцы Его приходят не для того, чтобы разрушить, но завершить, не опустошить, но возвысить, преобразовать, освятить. И все те признаки вырождения, с которыми он сталкиваются, требуют не удаления, но оздоровления. *Sana quod est saucium, rege auod est devium* (Исцели уязвленное, направь сбившееся с пути).

Задолго до того, как богословие систематизировало эти принципы, Церковь уже жила



ими. Они лежат в основе ее постоянной практики, и когда «реформаторы», не пожелавшие бороться с ее весьма реальными злоупотреблениями, вознамерились повсюду обличать то, что они именовали языческими инфильтрациями в Римскую Церковь, то в поисках источника этих извращений они вынуждены были идти все дальше и дальше, к самым истокам. И тогда само Писание оказалось зараженным ими<sup>827</sup> ...

Дело Творца, как бы ни было испорчено человеком, остается, однако, естественным и необходимым приготовлением к делу Искупителя. И мы все больше осознаем это по мере того, как лучше узнаем историю происхождения христианства. «Сколь прекрасно, - воскликнул Паскаль, — видеть очами веры, как Дарий и Кир, Александр, римляне, Помпеи, Ирод содействуют, сами того не сознавая, триумфу Евангелия». Сегодня наше восхищение может быть более глубоким. Сколь прекрасно видеть, как «стихии мира» сокрыто от всех неспешно слагаются, созревают, развиваются, созидавая тело рождающемуся христианству!

Христианство преобразило древний мир, впитав его в себя. Можно ли понять мысль апостола Павла, если отторгнуть ее от тысячи корней, связующих ее с почвой Тарса и Иерусалима, с греческой цивилизацией, с восточным мистицизмом, с Римской империей? Корни эти тем прочнее, чем выше трансцендентное начало. «Сверхъестественное» отнюдь не означает «поверхностное». Так, мы видели, как Отцы расширяют павловскую идею полноты времен, как бы подчеркивая «приготовление Евангелия». Максимально восприимчивые к чудодейственной новизне христианства, они отнюдь не стремились придать ему характер «внезапной импровизации» и не предполагали, что Христос пришел в мир «как на незнакомую планету»<sup>828</sup>. Если христианство божественно, божественно всецело, то оно в человеческом смысле и всецело человечно, и тем более человечно, чем оно более божественно, ибо неразрывно вплетаясь в плотную ткань человеческой истории, оно явилось, чтобы преобразить человека и обновить лицо земли<sup>829</sup>.

Иисус, Спаситель наш, от рода человеческого воспринял Тело Свое. Рожденный от жены, Он обладает человеческой природой — не идеально похожей на нашу, но природой нашей собственной. *Aperiatur terra et germinet Salvatorem* (Чтобы раскрылась земля и взрастила Спасителя). Докетистская ересь, даже и смягченная, разрушая Его человечность, разрушает и наше спасение. «Ибо если б Он не воспринял от человека субстанцию его плоти, если бы не был Он *homo* из *homine* (человек от человека), то не был бы Он и поистине человеком»<sup>830</sup>. Дар Божий, Иисус остается одновременно и цветком Иесеевым. Сошедший с неба, Он есть и плод земли. *Dominus dabit benignitatem, et terra nostra dabit fructum suum* (Господь дает милость, и земля наша дает свой плод)<sup>831</sup>. Равным образом и Церковь Его. Именно человечество предоставляет ей тело.

Однако по мере того, как Церковь растет, должна возрастать в ней и доля человеческого участия. И это следствие той же истины, которую, не колеблясь, признавало большинство Отцов. Неколебимо убежденные в божественности христианства, постигаемой по делам его и ставящей его сразу же совершенно в особый ряд, они охотно подчеркивали — иной раз и чрезмерно — близость между его догматами и учениями философов<sup>832</sup>, снабжая легкими аргументами современных рационалистов. Суровые к их спесивым притязаниям, охотно высмеивая их неспособность постичь истину до конца<sup>833</sup>, они без колебаний шли к ним на выучку и пользовались их концепциями при осмыслении догматов. Никогда не представляли они «чистоты христианства» исключительно негативно, на манер некоторых из их защитников<sup>834</sup>. И как бы ни были они убеждены в дьявольском происхождении идолопоклонства, все же возмущение Порфирия или Юлиана или Фавста при виде «языческих» обычаев, внедрявшихся постепенно в христианскую жизнь, ничуть не могло их смутить<sup>835</sup>.

Наследник их духа, Ньюман, выразил это в великолепной формуле: «Нам возражают: подобные вещи есть у язычников и потому нельзя их считать христианскими; мы же, напротив, предпочитаем говорить, что все они есть в христианстве, и потому они уже не принадлежат язычеству...» «Нас не тревожит, — добавляет он, — когда мы узнаем, что учение об ангелах происходит из Вавилона, ибо мы знаем, что ангелы эти пели в Рождественскую ночь, как не тревожит нас и видение Посредника у Филона, ибо Посредник истинный умер в действительности на Голгофе»<sup>836</sup>.

## Адаптация

По мере того, как происходит спонтанный рост и мало-помалу христианские народы множатся, подобно расплывающемуся пятну масла, человеческая активность, проявляющая себя в этом росте, различная в разных местах, сама незаметно становится спонтанной, как спонтанными делаются реакции, уничтожающие яд. Все силы ума, не рискуя особо впасть в несправедливость, могут быть сосредоточены на заблуждении и зле, с которыми следует бороться. Но с того времени, когда апостолах посвящает себя выполнению дальних задач и обращается к незнакомым народам, возникает более четкое осознание им своего закона и осмысление его метода. Мы видим его уже, скажем, у Григория Великого, наставляющего монахов, посылаемых им для насаждения Церкви в Англии<sup>837</sup> или у Иоанна де Монтекорвино, без дальних отлагательств принявшегося в XIII веке за перевод Нового Завета и Псалтири на язык монголов<sup>838</sup>. Однако полностью эта черта выявила себя у великих миссионеров нашего времени: так, Матео Риччи, который, ничуть не притворяясь азиатом, «с такою ухищренностью и возвышенной любовью вжился в дух и культуру народа, что как бы приобрел сердце его и стал носить его облик»<sup>839</sup>. Таков был и Робер де Нобили, его ученик в Индии, ставший брахманом среди брахманов<sup>840</sup>. Само разнообразие их методов характеризует единство и чистоту католического духа, который вдохновлял их, как вдохновляет он и их последователей. Тем же духом пропитаны и в XVIII столетии все Наставления Конгрегации по распространению веры для епископов, посылаемых в «Китай», и его можно найти в торжественных поучениях последних наших пап: *Maximum illud* Бенедикта XV (1919) и *Reverentiam* Пия XI (1926).

Это стремление, с одной стороны, принять все, что может быть усвоено, а с другой — не навязывать ничего из того, что не относится к вере, хотя и осознанное и методическое, не имеет ничего общего с расчетом оборотистых людей, ловко добивающихся удачи, в чем его не раз обвиняли. Такая воля вызывается к жизни вероучительными взглядами. Однако не менее верно — порукой тому служит опыт, — что только она бывает действительно эффективной. Эффективность эта достигается лишь ценой постоянного, методического и настойчивого усилия, на которое способна только любовь. Ибо она не только требует от апостола без конца обновляемого приспособления, как это было, скажем, у Павла: сделавшись всем для всех, он говорил перед Ареопагом не так, как перед своими соотечественниками. Она требует не одного внешнего приспособления, но внутреннего отправления на чужбину, выхода из своих самых потаенных обителей: «Выйди из земли своей, от родства твоего и из дома отца твоего (и иди) в землю, которую Я укажу тебе». Она нуждается и в долгом терпении, ибо не может быть последовательной без глубокого изучения народов, коим предстоит нести Благую Весть, без изучения их социальных устройств, их нравов, их верований. Не вступая в союз с заблуждением, она избегает и бесплодных споров и повсюду ищет те «соединительные камни», которые Промысел оставил для построения Истины. Она знает, что из двух видов суровости один несправедлив и возникает от непонимания, другой же исходит из взыскательности любви. И если первый из них усугубляет зло, то второй — создает благо, доселе не бывшее. Она прилагает усилия, чтобы во всяком субъекте суметь увидеть, как богооткровенное учение в своей кафоличности впитывает в себя и завершает собою все справедливые помышления человека, которые сами по себе несут

в себе нечто отрывочное и узкое.

Разумеется, она несет в себе риск, ибо она должна поставить под вопрос ряд вещей, почти освященных долгой привычкой, многие из которых столь близко соприкасаются с самим догматом. Она может породить также и некоторые иллюзии. Когда Риччи обращался с Конфуцием так, как Амвросий обращался с Сенекой, а Кирилл — с Платоном, то он стоял на верном пути; ученики же его, которые, подобно ему, ревностно изучали «долгое восхождение китайской мысли» и видели у старого мудреца в миниатюре все, что философы признавали наиболее прочным «в области морали» и даже «как бы тень христианства»<sup>841</sup>, также были далеки от полной неправды. С еще большим основанием они могли бы восхищаться моралью Моцзы, но некоторые из них странным образом заблуждались при чтении древних канонических книг. И тем не менее эти опасности, эти возможные эксцессы не могут утаить от нас потребности в методе, который налагает логика веры и без которого Церковь была бы парализована. Если, например, опыт обращения мусульман столь долгое время оставался почти бесплодным, так что Ислам приобрел весьма распространенную репутацию «необращаемого», которой он пользуется и до сих пор, то не объясняются ли здесь затруднения христиан тем, что они не тратили достаточных усилий для понимания? Устрашенные опасностью, в которую поверг их завоевательный пыл потомков Агари, многие не думали ни о чем другом, кроме как о выполнении приказа своих вождей: *Ejice ancillam hanc et filium ejus* (Выгони эту рабыню и сына ее), не вспоминая о том, что им следовало бы позаботиться и об исполнении другого слова: *Vendicentur in semine tuo omnes gentes terrae* (Благословятся в семени Твоем все народы земли)<sup>842</sup>. Наиболее абсурдные из басен о законе Ислама и его основателе распространились крестоносцами и собирались в полемических сочинениях<sup>843</sup>. Святой Фома Аквинский, перекликаясь со святым Раймондом де Пенафортом, сетовал на это в начале своей Суммы против язычников и, пользуясь случаем, напоминал о точном знании тех учений, в которых сведущи были древние Отцы, собиравшиеся их опровергнуть, что в глазах Фомы служило к чести методов их полемики: «*Ut ex his quae dicunt (errantes) possimus rationes assumere ad eorum errores destruendos*» («Чтобы из того, что говорят (заблуждающиеся), мы могли бы получить основания для опровержения из заблуждений»)<sup>844</sup>. Истина, сказал уже Север Антиохийский, должна войти в каждого, начав свой путь от собственных его мыслей<sup>845</sup>. На отдаленном континенте, спустя долгие века, один миссионер выражает тот же основополагающий закон: «Индуизм, — пишет о. Валлас, рассказывая о том, что он однажды услышал, — это дерево, которое никогда не падет, пока топорище того топора, которым рубят его, не будет сделано из его ветвей». Именно так высказался в XVIII веке другой миссионер в Индии, о. Кальмет, когда в своих письмах он возвещал ученой Европе о только что сделанном им открытии Вед:

Это отнюдь не чистое золото, оно подобно тому, которое добывают из недр, но сияние некоторых из их понятий и некоторых отрывков заставляет предположить, что золото в них действительно существует... Мы можем получить от них большие плоды для последующего развития религии, ибо мы выкуем из них оружие, чтобы победить учителей идолопоклонства, ведь именно оно-то и поражает их наиболее глубоко»<sup>846</sup>.

Таков имманентный метод, наиболее традиционный из всех, что применяются отнюдь не только в книгах и дискуссиях. Когда он подлинен, т.е. движем любовью и истиной, — то слово, незначительный жест может его обнаружить. Скромное произведение искусства может вобрать в себя его терпеливую работу. Не ее ли угадываем мы в этой скромной часовне Эль-Абиод, сохраняющей на земле Ислама молчаливое бдение Шарля де Фуко, в богородичном ли приветствии, призывающем к молитве, или в еще одной остановке на Крестном Пути, где изображение обращено к Иерусалиму как мехраб мечети обращен к Мекке, напоминая всем детям Авраама о любви агонизирующего Христа...

Сколь неотложно такое усилие для понимания, когда речь идет о свойствах цивилизации,



чья главная вина заключается порой в лишении нас духовной родины! История миссий изобилует множеством счастливых примеров, которые еще многому могут научить нас. Но какая разница в этом отношении между великим нашим классическим веком и веком последним! Он был веком распространения Европы, и часто веком ее варварского ослепления, когда почти господствующим среди нас стал тот «общий предрассудок, что солнечный диск освещает лишь Запад, посылая остальной части вселенной лишь отражение своих лучей»<sup>847</sup>. Те, кто основал нашу научную цивилизацию, не отличались надменностью тех, кто пожинал ее плоды. Сегодня мы можем бить себя в грудь, настолько высокомерие наших машин и нашего оружия сделало нас несправедливыми в отношении других народов, настолько узость нашего образования, притязавшего на единственную человеческую культуру, закрыла от нас понимание красоты, сотворенной человеком под другими небесами<sup>848</sup>. Но Церковь, не запятнанная нашими грехами, не сужена нашими границами, не ужесточена нашими позициями. Ее стремление собрать всю человеческую семью не имеет ничего общего с нашими мелочными претензиями. Посланница Любви, она не исповедует какого-либо культурного империализма. Какие бы вихри не перемешивали сегодня земные цивилизации, она знает, что цивилизации, как и люди, неодолимо различны между собою<sup>849</sup>. Все страны могут, разумеется, одна за другой оснащаться на европейский манер. Промышленное развитие, как и политические процедуры Запада, могут распространиться повсюду. Эта кажущаяся унификация не мешает существованию нескольких — логически непримиримых — великих типов духовного опыта в самом широком смысле слова, однако миссия Церкви заключается в том, чтобы очистить и оживить каждый из них, углубить их и способствовать их созреванию<sup>850</sup>, благодаря тому Откровению, которое она хранит в себе. Это по преимуществу вселенская миссия, от которой Церковь не может отказаться, чтобы поставить себя на службу исключительно одной или иной форме цивилизации<sup>851</sup>.

Речь для нее не идет об одной только справедливости. Ибо — не говоря уж о том, что никакое человеческое достижение не получило обетования вечности, — чтобы извлекать пользу из хранимого ею сокровища Божия, все народы, все века, все стволы культуры, как она знает, должны внести свою лепту: *ex toto mundo totus mundus eligitur* (из всего мира избирается весь мир)<sup>852</sup>. Она есть сокровищница, «где распределяются вещи древние и новые, и где идет очистительная переплавка золота новых данников»<sup>853</sup>. Обращенная к той промыслительной гармонии, которую при первых ее шагах явили для нее Греция и Рим, осознавая, что в этой встрече совершилось нечто окончательное, она, однако, не разделяет иллюзий тех детей ее, которые видят задачу сегодня уже завершенной; ведь чудо, свершившееся в прошлом, должно длиться и впредь, и она верует в новые открытия, новые промыслительные гармонии<sup>854</sup>. В часы жестокого конфликта она всегда сохраняет надежду, пусть даже в сердцах незаметнейших своих членов, и в тиши молитвы и вдумчивого труда она готовит себя к усвоению нового. История нескольких братьев-доминиканцев, соблазняющих Аристотеля (иным, однако, они сами кажутся соблазненными им), отнюдь не уникальный случай. В остальном прошлое представляет Церкви также и другой опыт, и слишком болезненное сознание обеднения, коим было заплачено за великие расколы, все еще слишком живо в ней, чтобы не желать компенсаций. И для чего бы ей менять гибкое и сильное единство своей структуры ради какого-то унылого однообразия? Зачем понадобится ей «к восходящему солнцу приставлять цвета заходящего»<sup>855</sup>? Единственный ковчег спасения, она должна дать приют в нем всему разнообразию рода человеческого<sup>856</sup>. Единственная трапезная, она разносит блюда, приготовленные из всего творения<sup>857</sup>. Нешвенный хитон Христов, она — и тот же разноцветный хитон, что был в руках Иосифа<sup>858</sup>. «Узы нерушимого содружества и совершенное сплочение»<sup>859</sup>, она — как богатый и густой сноп. Она знает, что разнообразие обычаев, которые она освящает, «утверждает единство веры»<sup>860</sup>, что эта видимая кафоличность есть законное выражение ее внутреннего богатства, и что ее красота сияет в многообразии: *circumdanda varietate* (окруженная разнообразием)<sup>861</sup>.

Она есть Церковь католическая: ни латинская, ни греческая, но вселенская<sup>862</sup>. Наследница *catholica bonitas* (католическая благодать) Божией, во все времена она всегда повторяет за блаженным Августином: «*Ego in omnibus linguis sum; mea est graeca, mea est syra, mea est hebraea, mea est omnium gentium, quia in unitate sum omnium gentium*» («Я — на всех языках; мой — греческий, мой — сирийский, мой — еврейский, мой — язык всех племен, потому что я есмь в единении всех племен»)<sup>863</sup>. Ничто из действительно человеческого, откуда бы оно ни исходило, не должно оставаться ей чуждым. «Достояние всех народов есть ее неотчуждаемое приданое». Место встречи желаний человеческих и желаний Божиих, она хочет, повсюду наставляя человека в его долге, исполнить одновременно и с избытком стремления всех душ и всех времен. Все собрать, чтобы все спасти и все освятить<sup>864</sup>. «Кто бы ты ни был, нет в тебе ничего столь превосходного, что бы помешало тебе принять мою помощь». Тем более нет ничего превосходного, что католичество было бы не готово признать своим. Видеть в католичестве религию среди прочих, одно повиновение в ряду других, даже добавляя, что это единственно истинная религия, единственно подлинное повиновение, — значит обманываться о самой сути его или же оставаться за его оградой. Католичество есть сама Религия. Оно есть та форма, в которую должно облечься человечество, чтобы стать, наконец, самим собой. Это — единственная реальность, которая не нуждается в том, чтобы быть чему-то противопоставленной, и в силу этого она противоположна всякому «закрытому обществу». Католичество вечно и неоспоримо, как и его Основатель, и сама неукоснительность его принципов мешает ему опутать себя преходящими ценностями, обеспечивая одновременно и гибкость бесконечного понимания, в противоположность той жесткости и той исключительности, которая характеризует сектантский дух. *Omnis gens secundum suam patriam in Ecclesiam psallit Auctori* (Всякий язык соответственно своему отечеству в Церкви славит Творца)<sup>865</sup>. Церковь повсюду у себя дома, и каждый должен уметь почувствовать себя дома в Церкви. Так Христос Воскресший, когда Он предстает перед друзьями, принимает облик всех народов и каждый Его слышит на своем языке.

## Католичество

Такова Церковь, такова ее подлинная позиция. Провозгласить это сегодня тем более важно, что искушения обратного свойства становятся все более сильными и совершенно иная идея постепенно утверждается среди многих наблюдателей извне. За периодом победоносного оптимизма, связавшего судьбу Европы с судьбою христианства, пришло время разочарования и отхода, когда судьба христианства все еще кажется связанной с судьбою Европы, живущей сегодня, как думают, под знаком заката. Поддавшись вначале легкой вере в возможность озападнивания Востока, теперь заявляют, что следует от всего отказаться, и считают химерой самый замысел его христианизации:

Христианству следует наконец признать, говорят нам, что оно не может вклиниться в великие религии... Повсюду на поверхности земного шара раздел зон влияния завершен, позиции укреплены... Покинуть одну систему верований ради другой, значит изменить цивилизацию даже в большей мере, чем религию. Христианству следует, наконец, признать ту очевидность, что оно связано с определенной культурой, с определенными складами мышления, которые отнюдь не универсальны<sup>866</sup>.

Несчастливая и губительная идея, которую подчеркивает слишком тяжелое прошлое, да и слишком много следов еще присутствующих сегодня. Идея, которая в нас самих еще встречает тайных соучастников, и которую можно побороть лишь большой духовной строгостью.

Доверившись Духу, который ведет ее, Церковь также доверяет и тем народам, коих она

приходит освободить. У нее нет здесь никакой наивности. Все народы, как она хорошо знает, не стоят на одном культурном уровне. Все они не обладают и одинаковыми возможностями. Но знает она и о том, что все люди едины общностью своего происхождения и божественным своим предназначением. И этого достаточно, чтобы придать ей уверенность вопреки всем теориям, порождающим высокомерие или эгоизм. Много раз повторяли вместе с Ватиканским Собором и Энцикликой *Pascendi*: Церковь защищает права человеческого разума. Сегодня можно сказать, что она защищает благородство и единство человеческой природы<sup>867</sup>. Ее материнское благоразумие в решающие часы побуждает ее к тем отважным поступкам, которые наша осмотрительность, слишком всегда медлительная, хотела бы до бесконечности откладывать. В остальном единственно действенный метод, годный для того, чтобы различать таящуюся истину и не растоптать то добро, которое ищет своего раскрытия, не состоит ли в систематическом стремлении к сочувственному изучению тех мыслей, которые кажутся нам далекими, и в особом внимании к исключительным случаям, какими бы редкими они ни были? Ибо человечество должно быть понято именно на вершинах своих. Равнины или низины всегда успевают изучить достаточно быстро.

Метод Церкви нельзя упрекнуть ни в наивности, ни в синкретизме. Синкретизм, как подделка, как изделие правителей и начетчиков, предполагает угасающую веру. Он — оскорбление Богу Живому. По энергичному слову пророков, синкретизм есть блуд. В духовном плане он бесплоден, как и философия и политика, отпрыском коих он является<sup>868</sup>. Он снижает и вульгаризирует все начала, которые соединяет, — таковы «сабиры», убудочные жаргоны наших больших портов. Но прошлое Церкви наставляет нас и здесь. Христианство отвергло гнозис, который представлял собою синкретический метод, и эта откровенная непримиримость не помешала ей выполнить ее ассимиляторскую работу со всем тем размахом, который с каждым днем открывается нам все яснее.

Наконец, в той же мере не следует говорить и «либерализме» — об уступчивости к заблуждению или растворении евангельской соли. Христианство должно быть представлено во всех своих требованиях, но оно также должно быть выявлено во всей своей чистоте. Преступно было бы скрывать кроткую твердость Евангелия, но и непозволительно нагружать его лишними бременами: так было провозглашено на Апостольском Соборе<sup>869</sup>. И если дело обращения состоит, несомненно, не в приспособлении богооткровенной Истины, в снижении ее до человеческого уровня, но в приспособлении к ней человека, в возвышении его до Истины, которая над ним господствует и судит его, — то при этом мы должны остерегаться кощунства смешивания нас, служителей ее, с ней самой. Мы должны остерегаться смешивания нас самих, наших вкусов, наших привычек, наших предрассудков, наших страстей, наших границ и наших слабостей с божественной Религией, столь мало нас пропитавшей. Мы должны отдавать души Богу, а не завоевывать их для нас самих, и мы должны открывать им Бога, а не навязывать себя. Если, как полагают, в этом есть какой-то либерализм, то это либерализм Любви, а не какой-либо иной. *Da mihi amantem et scit quid dicam* (Дай мне любящего, он знает, что я хочу сказать).

Против всех возможных смешений более всего может оградить нас великий пример апостола Павла. Никто менее Павла не краснел, провозглашая безумие Креста, и никто более не страшился ослабить силу его. Никто не провозглашал без всяких умолчаний необходимость порвать с заблуждением и грехом и умереть для самого себя, чтобы жить обновленной жизнью во Христе: «Очистите старую закваску, чтобы быть вам новым тестом». Но Павел отказывается уступить требованиям иудействующих и даже восстает на тех, кто робеет перед их самонадеянностью. Но не делается ли это единственно для того, как он говорит, «дабы не поставить какой преграды благовествованию Христову» или «дабы больше приобрести язычников»? Но эта забота не объясняет полностью его поведения. То, что движет Апостолом, не назовешь интересами пропаганды, здесь логика его веры. Противники упрекают его в том, что он уменьшает бремя Господне по соображениям политическим,



жертвуй Законом: нет, отвечает он, не потому, что я ищущу благоволения у людей, действую я таким образом, но затем, чтобы лучше служить Богу. Проповедуя «Евангелие Божие», я не хочу проповедовать его «от человека». Будучи далек от компромиссов в вероучении в оппортунистических целях, Павел, тем не менее, отстаивает истинный его характер против неблагоразумных уступок Петра: он отказывается изменить Евангелие, чтобы угодить людям, дабы не быть неверным Христу<sup>870</sup>.

Дух, который вел Апостола, — тот же Дух, что движет сегодня Церковь, что говорит голосом последних наших Первосвященников. Путь, на который он зовет нас, единственно надежен. Следовать ему — это не наивность, не синкретизм, не либерализм, — это попросту католичество.

## ГЛАВА X. НЫНЕШНЯЯ СИТУАЦИЯ

### Заблуждение Ренана

Религия, созданная для внутреннего утешения весьма немногих избранных душ», — так определил Ренан христианство первых двух веков в конце своего большого труда, имеющего целью прокомментировать основные тексты<sup>871</sup>. Можно спросить, как удалось ему так прочесть их, чтобы прийти к подобному заключению. Он, несомненно, не мог принять во внимание «Дидахе», что было опубликовано лишь через два года после выхода в свет его «Марка Аврелия»<sup>872</sup>. Но сколь бы убедительно оно ни звучало, «Дидахе» не обогатило бы его ничем существенно новым. Как же читал Ренан Послание к Римлянам? Или Послание к Ефессянам, или Первое Послание к Тимофею<sup>873</sup>? И как сумел он объяснить, отвлекаясь от проблемы подлинности текста, то повеление, коим завершается Евангелие от Матфея: «Идите, научите все народы»<sup>874</sup>? Разве никогда не случалось ему задуматься над той или иной страницей «Деяний Апостолов»<sup>875</sup>, или хотя бы над этим стихом Апокалипсиса: «После сего взглянул я, и вот, великое множество людей, которого никто не мог перечислить, из всех племен и колен, и народов, и языков...»<sup>876</sup>? Разве не известна была ему великая молитва из Послания Климента Римского<sup>877</sup>? Разве не поразили его некоторые страницы Ерма или святого Иустина, дышащие вселенскими заботами? Как, наконец, он читал святого Иринея, учение которого во всей его широте не сложилось ведь в один день?

Правда и то, что в эпоху Ренана отзвуки этого учения уже порядком заглохли. Если оно никогда не отвергалось, то это не значит, что все христианские века с одинаковым рвением черпали из тех истоков, где оно никогда не иссякало. Признать это — значит согласиться с фактами. Те основные традиционные установки, которые мы напомним, разумеется, не следовало принимать без всякой критики. Порой они включали в себя нечто произвольное и не всегда умели выразить себя достаточно отточенным языком. Необходимо было также предотвратить риск возникновения двойного миража, миража социального псевдомистицизма и миража нового миллениаризма, коими чревато их поверхностное истолкование. С этой целью нужно было найти множество уточнений, множество различий. Верность традиции никогда не означает рабского повторения. Отсюда возникает необходимость в двойной работе по уточнению и приспособлению, и богословие много раз успешно выполняло ее. К несчастью, в этой необходимой работе не раз упускалась из виду та цель, что состояла не в сокрытии или растворении доктрины, но в укреплении и прояснении ее. Отчасти в процесс современного преподавания, а в особенности в современную религиозную жизнь, не столько в утверждениях, сколько в досадных умолчаниях, не столько из-за реальных отклонений, сколько по скудости католического духа, не столько в процесс обучения пастырей, сколько в тезисы Школы, — проникла достаточно сильная доля индивидуализма, на устранение которого почти повсюду обращены ныне деятельные усилия<sup>878</sup>.

Развитие богословской мысли Средневековья, как не раз отмечали, испытало совместное влияние аристотелевской логики и римского права<sup>879</sup>. Два этих замечательных измерительных инструмента, ставших орудиями развития, не были, однако, совершенно безопасными. Второй нес с собою риск внесения в тайну юридического духа, весьма мало подобающего ее природе, первый противоречил органическим и унитарным понятиям, нашедшим в каком-то смысле союзника в платоническом строе мыслей. В более общем виде несомненно, что логический разум — разум, коим владеет скорее homo faber (человек-ремесленник), чем homo sapiens — начинает расчленять объекты, давать им определения, изолировать их, чтобы затем искусственно вновь соединить друг с другом, и в своей жажде аналитической ясности он определенно досаждает на всякую идею непостижимого... Такова цена развития науки. Следует, несомненно, добавить, что богословие истории, коему Отцы уделяли немалое внимание, не могло послужить необходимой основой для философии истории, как-то систематизированной; мы имеем в виду здесь философию истории как таковую, философию человеческого времени<sup>880</sup>. У Григория Нисского или Августина такое богословие было лишь в зачатке, но их указаний было недостаточно, чтобы выявить и выразить идею духовного течения во времени, присущего каждому и одновременно общего для всех, в рамках которого все наши действия вписываются в определенный порядок. В настоящем стремлении средневековой мысли к рациональности, составляющим одно из ее великих достоинств, она неизбежно должна была пренебречь другой стороной вещей, которая тогда представляла еще в довольно неясном свете.

Не следует и впадать в преувеличения и судить по позднейшим злоупотреблениям, которые отнюдь не были неизбежны. То, что было потерей с одной стороны, могло стать приобретением с другой. Известно, скажем, какое богатство заключала в себе после надлежащей переплавки «Никомахова этика»<sup>881</sup>. Более значимым, все же, хотя и менее очевидным и доступным для непосредственного разумения, в данном случае может показаться действие другой причины. Индивидуалистический уклон, который мы наблюдаем в последние века, вызван не столько той или иной особой концепцией или же философской системой, сколько общим развитием индивидуализма. Все эти моменты составляют лишь один из множества его аспектов. Речь идет о всеобщем явлении, определение которого не может уложиться в одну формулу, и как невозможно его осудить без оговорок, так и ограничить каким-либо конкретным временем, хотя и нетрудно заметить, что оно совпадает с постепенным разложением христианского средневекового общества. Вне зависимости от школ, как могло оно здесь или там не оказать влияния на богословие?

Богословский мир, как бы он порой ни пытался отгородиться от внешних влияний, не может вечно оставаться непроницаемым ко всем вихревым потокам, которые бороздят лицо века, и не всегда сопротивляется им наиболее действенно, когда полагает себя лучше всего защищенным. Иной раз влияния эти действуют на него благотворно, но бывает и так, что они проникают в него незаметно, и тогда, неуправляемы, они обращаются ему во вред... «Если в новое время, — писал о. Филипп де Режи, — индивидуализм занял, видимо, доминирующее положение в аскетике, проповеди, в самом богословии, даже и в самой литургии, в этом основном святилище коллективной жизни, вопреки тому, что всегда было главным для Христа и Церкви, — то следует попросту заключить, что здесь что-то не совсем в порядке». В дополнение тот же автор указывает и на то, какое значение может приобрести этот вывод для богословской работы: «Может быть, заблуждение марксизма-ленинизма и не родилось и не распространялось бы со столь ужасающими опустошениями, если бы духу общности принадлежало подобающее ему место, как в естественном порядке вещей, так и в сверхъестественном»<sup>882</sup>.

## Богословие и споры

В двух других существенных моментах, касающихся Церкви и Евхаристии, следует

назвать и другого противника: разногласие<sup>883</sup>. Тяжелую дань пришлось уплатить его требованиям. «Большая беда, как говорят, учить катехизис, против кого-то». Прежде всего следует опасаться выучить его лишь наполовину, и даже в том случае, когда все усваивается строго по букве, узость точки зрения и непропорциональность частей не чреват ли в определенных случаях тем, что практически может оказаться ложной идеей? Если ересь служит для правоверного учения побудительным толчком для развития, как свидетельствует о том вся история Церкви и как охотно напоминают учителя, начиная с первых веков<sup>884</sup>, — она вносит также опасность одностороннего развития, служащего в свою очередь отправным толчком — о чем равным образом свидетельствует та же история — для новых заблуждений, коль скоро спасительное ужесточение не сопровождается усилием к углублению. Необходимая защита истин, находящихся под угрозой и сопровождающие ее *operosae disputationes* (многосложные словопрения) могут, если упустить это из виду, отвлечь внимание от того, что говорят *orationes quotidianae* (повседневные проповеди), и то, о чем Церковь «никогда не умалчивала в своих молитвах», может в иных изложениях веры на какое-то время исчезнуть<sup>885</sup>. Кто укажет на зло, производимое еретиком или ложным харизматиком, если речь идет не только о распространении его тезисов, но и о тех неизбежных «нестроениях» и «пристрастиях», которые вызываются его осуждением? Наше изучение катехизиса было слишком направлено против Лютера, против Байюса, даже против Луази... После Лютера, профанировавшего «христианскую свободу», о ней долгое время не осмеливались и говорить. Против хулителей мессы некоторые считали необходимым раздуть традиционную идею, только что санкционированную Тридентским Собором, усматривая в жертве, приносимой на алтаре, нечто как будто независимое от Голгофы, как если бы непременно всякий раз должно было происходить реальное заклятие и как бы «уничтожение» предложенной жертвы<sup>886</sup>. Декреты, подобные булле святого Пия V против Байюса, вызывали порой странные вещи; или же, например, до каких искажений не могла бы довести антимодернистская клятва, если в ней усмотреть не защитную меру, каковой по очевидности она и была задумана, но богословский синтез с соразмерными частями? Укрепленный сектор крепостной стены — это еще не весь город<sup>887</sup>! Вероучительное материнство Церкви отнюдь не сводится к судебной власти, которую она осуществляет над заблуждением. Вероучительные акты как совершенно особые проявления духовной власти чаще всего вытекают из «защитной реакции», предопределившей их выбор и форму выражения<sup>888</sup>. Об этом напомнил Францелен на Ватиканском Соборе:

Задача Священных Соборов, — объяснил он восьмидесяти Отцам, уполномоченным рассмотреть подготовленную им схему, — никогда не заключалась в изложении католического вероучения в целом, пока оно никем не оспаривалось... но в указании на угрожающие ему заблуждения и в их отсечении путем всенародного напоминания об истине, которая непосредственно им противостоит. Поэтому в декретах почти всегда есть две части: изложение заблуждения в его характерных чертах, вместе с его осуждением, и провозглашение католического учения под тем углом зрения, который противопоставляет истину заблуждению. Две эти части столь явно перекликаются друг с другом, что иногда они оказываются связаны в самих канонах.

Из этой задачи ясно следует, что в догматическом определении не только выбор тех или иных аспектов учения, но и форма их изложения явным образом зависит от формы, которую принимает заблуждение, которое следует выявить и осудить. Таким образом католическое учение должно быть формально представлено с той его стороны, коей оно противостоит заблуждению со свойственными ему чертами...»<sup>889</sup>.

Поэтому великое богословие никогда не ограничивало себя комментированием и обоснованием текстов, авторитет которых, сколь бы абсолютным он ни был, не противоречит их случайному, фрагментарному, зачастую даже более негативному, чем позитивному,



характеру<sup>890</sup>. Усердие не по разуму приводит здесь лишь к вероучительному минимализму, наносящему ущерб как христианской мысли, так и христианской жизни. Неколебимая верность решениям Церкви в вопросах веры должна быть лишь отправным пунктом. «Пресечь корни заблуждения, — сказал святой Кирилл Иерусалимский, — значит для нас и дальше идти путем единственно царским»<sup>891</sup>.

Кроме того, и это обычно отмечается меньше, «в силу весьма распространенного исторического феномена, как и нового применения и нового подтверждения одного очень старого закона противоречий»<sup>892</sup>, само противопоставление двух доктрин неизменно предполагает существование общих предпосылок. Отсюда для богослова, слишком покорно подчиняющегося нуждам полемики, возникает другая опасность. В своей борьбе против ереси он вольно или невольно ставит себя на точку зрения еретика. Нередко он принимает вопросы в его постановке, так что, не разделяя его заблуждений, он, может статься, идет на уступки своему противнику, тем более серьезные, чем более открыто он им возражает. Вправе ли мы считать, что католическая экзегеза в некоторой односторонности своих утверждений никогда не испытала влияния протестантского понимания Библии? На достаточном расстоянии не становится ли яснее, что «отделенная философия» последних веков нашла своего коррелята и одновременно противника в «отделенном богословии»? Возвращение к великим традиционным доктринам и, в частности, к томизму в этом отношении представляется свершившимся фактом. Но в течение приблизительно трех веков, идя против натуралистских течений современной мысли и блужданий сбитого с толку августинизма<sup>893</sup>, многие почитали спасительным лишь тот ров, что был вырыт между природным миром и сверхъестественным. Однако благодаря этой тактике они вдвойне противоречили той цели, которую перед собой ставили. С одной стороны, они неосмотрительно упускали из виду, что чем больше разделяют, тем менее реально различают. Душа, которую «первобытные народы» столь легко отделяли от тела, не становится ли как раз поэтому его «двойником»? Так сверхъестественное, лишенное органических связей с природой, не тяготеет ли в представлении некоторых к тому, чтобы оказаться попросту «сверхприродой», «двойником» природы? И, с другой стороны, при полной разгороженности, какое беспокойство может внушать оно натурализму? Ибо, не встречая его никогда на своем пути, он может замкнуться в подобной же изоляции, обладая еще и тем преимуществом, что притязает быть всем. Никакие тайные угрызения не потревожат покоя его благодущия... Именно тогда, когда предполагалось, что такой дуализм стоит дальше всего от отрицаний натурализма, он испытывает сильнейший напор того же натурализма, и трансценденции, где он ревниво замыкал сверхъестественное, оказывается по сути в изгнании. И самые решительные вольнодумцы, вопреки его желанию, находили в нем союзника<sup>894</sup>.

## Церковь, Евхаристия

Все вышесказанное находит здесь свое естественное применение. Не констатировали ли мы, что в современной экклезиологии ощущается какой-то привкус протестантского индивидуализма, внешним исправлением которого оно так увлекается? Не настаивая, однако, на этой последней претензии, легко заметить, что наше понимание Церкви в своей классической основе прошло два этапа: прежде всего оно противопоставляет себя императорским и королевским легистам<sup>895</sup>, затем — галликанским и протестантским доктринам<sup>896</sup>. Этим объясняется такой акцент на правах церковной власти в христианском обществе перед лицом власти гражданской, затем на прерогативах иерархии и в особенности папства внутри религиозного общества, или скорее такое место было уделено двум этим предметам, было уделено такое место, что не раз практически забывалось в духовном единении членов мистического Тела — в силу этого учения об авторитете в Церкви могло быть углублено лишь несовершенным образом. Известно, что если бы Ватиканский Собор мог до конца выполнить свою программу, соотношения было бы легче установить. (Это было

сделано на Втором Ватиканском Соборе.). Святой Петр Дамиани, кардинал Святой Римской Церкви, энергичный поборник папства, сотрудник будущего Григория VII в предпринятой им великой церковной реформе, мог, однако, не колеблясь провозгласить: «Вся Церковь образует в каком-то смысле единую личность. Подобно тому, как во всех она одна и та же, так целиком она содержится и в каждом; и подобно тому, как человека называют микрокосмом, так и во всяком верном Церковь заключена как бы в миниатюре»<sup>897</sup>. *Nos utique sumus Ecclesia* (В любом случае мы суть Церковь)<sup>898</sup>, возвестил он также от имени всех, священников и мирян, в одной из своих проповедей. Никто не может неверно истолковать мысль этого великого деятеля Церкви, энергичного защитника таинства священства и власти Римской Церкви, — ведь во всех она пробуждала чувство личной ответственности и святую гордость католичеством.

Однако словом «католический» пользовались тогда гораздо реже, чем сегодня. Настоятельная необходимость в нем возникла, начиная с XVI века, дабы символизировать целостную христианскую верность не только перед лицом мятежей, но и «пристрастий» ереси<sup>899</sup>. Примитивный или современный, лютеранский или кальвинистский, ортодоксальный или либеральный, протестантизм предстает обычно как религия антитезисов, — и отнюдь не в «либеральных» его вариантах этот его характер приобретает наименьшую остроту. Обряд или мораль, авторитет или свобода, вера или дела, природа или благодать, молитва или жертва, Библия или Папа, Христос-Спаситель или Христос-Судия, сакраментализм или духовность, мистицизм или про... тизм... Католичество не принимает этого разделения и отказывается быть всего лишь перевернутым протестантизмом. Случалось, однако, что смысл этого великолепного наименования «католический», которое по праву можно перевести «охватывающим» понятием, «принимающим как бы в распростертые объятия, широким как дело Божие, изумительно богатым и преисполненным несчетных отзвуков»<sup>900</sup>, не всегда был одинаково хорошо понятен сынам Церкви. Вместо того, чтобы служить напоминанием как о бдительном правоверии<sup>901</sup>, так и о цветении христианства и полноте христианского духа, это имя, напротив, стало у некоторых из них знаком осторожности, сужения, и исповедание католицизма охотно соединяли в этом случае с недоверчивым и настороженным партикуляризмом. Жалоба аббата Руперта, увы, ничуть не потерявшая своей актуальности, поскольку ею обличаемый порок слишком человеческий, обрело новую тревожную актуальность: «*Cum Antiquus dierum dixerit: Dabo tibi gentes haereditatem tuam et possessionem tuam terminos terrae, — futuri tamen erant que haereditatem eius nimium vellent angustare!*» («Некогда Ветхий днями скажет: дам тебе в наследство языки и для потомства твоего пределы земли, — но придут люди, которые захотят ограничить это огромное наследие!»)<sup>902</sup>. Некоторые не вполне богословские формы отстаивания принципа власти в Церкви казались мерами безопасными в отношении религии, опасной самой по себе. Чем иным, как не упадком католического духа в стольких умах, можно объяснить то, что они могли выносить это кощунственное противопоставление между христианством и католицизмом, утвердившееся в писаниях со стороны, когда одни упрекали Церковь в том, что она предала дух своего Основателя, другие же, напротив, хвалили ее за то, что она, за неимением лучшего, усыпила христианский дух? Тот факт, что у последних этот дух назывался обычно «еврейским духом» или «протестантским духом», ничего не меняет в сути вещей. Ибо именно реальный смысл Писания, именно подлинное христианство, несомненно, оказалось здесь под прицелом. Священный залог, коего Церковь стала хранительницей, «дабы наполнить его жизнью мир, дабы оживотворить всех людей»<sup>903</sup>, залог этот, составляющий основу ее бытия, для сохранения которого она вправе требовать от своих детей любых жертв, его-то и отвергали, в то же время расхваливая эту Церковь. Ее превозносили за то, что у нового вина Евангелия, «без конца омолаживающего сосуд, который его содержит»<sup>904</sup>, отнималось его крепость, его «яд». В церковной власти не хотели видеть ничего иного, кроме человеческого учреждения, служащего узкой человеческой группе, и охраняющего «порядок», намеренно закрытый. Однако Дух единства не терпит подобного разделения

Супруга и Супруги<sup>905</sup>. Супругу нельзя соблазнить, и Catholica во всем своем великолепии излучает и сегодня чистое сияние во многих христианских сердцах.

В богословии Евхаристии служащее влияние споров оказалось ничуть не меньше. Ряд протестантов, в особенности французские пасторы Клод и Обертен, охотно разъясняли, как первоначальная Церковь укрепила свои ряды и обрела сплоченность в служении Тайной Вечери. И по сей день некоторые историки не хотят соединять эту Тайную Вечерю первого поколения христиан с установлением Евхаристии. В начале, как говорят нам, она была не чем иным, как взаимным общением верующих, страстно ожидающих пришествия Христа и Царства Божия<sup>906</sup>: самое большое трапезой со Христом, уже мистически присутствующим среди Своих, но никак не принятием Его в пищу. С тех пор, несмотря на ясно выраженное учение апостола Павла, несмотря на неколебимое и настоятельное предание<sup>907</sup>, этот символизм единства, восхваляемый иными в ущерб евхаристическому реализму, оказался как бы на положении подозреваемого в богословии, уже и так менее всего расположенном к его пониманию по причинам, которые мы уже видели. В нем не хотели видеть ничего иного, кроме «вторичного символизма», «дополнительного значения», смысла чисто «морального» или «назидательного размышления». И если его еще уважительно сохраняют как свидетельство прошлого, то непременно пытаюсь сделать его каким-то придатком, зачастую растворяющимся в единственном проявлении реального Присутствия. Слишком пренебрегали самой связью этого Присутствия с реальностью Жертвы, чтобы из нее можно было бы извлечь все уроки. *Nonne oportuit haec facere, et illa non omittere!* (Сие надлежало делать и того не оставлять!). Не такой ли пример был дан Отцами Тридентского Собора<sup>908</sup>? Святой Пасхазий Радберт, свидетель евхаристического реализма IX века, Дюран де Троарн, Ланфранк, Гитмон, защитники той же веры в XI веке против Беренгара, придерживаясь со своей стороны принятого тогда символизма, и провозглашая, что они видят в нем то же неизменное учение Церкви, не говорили ли с особой силой о плоде единства, приносимый Таинством Алтаря<sup>909</sup>? И не пора ли конкретно показать, как две истины, которые доносит до нас Предание, неотделимы друг от друга, разумея, что без реальности Присутствия и плод единства становится лишь призрачным<sup>910</sup>?

## Обновление

Когда причины зла выяснены, легче бывает найти средство для его преодоления. Признаки желанного обновления уже налицо. Разочарование, вызванное повсюду горькими плодами индивидуализма, так же, как и повсеместно ощущаемая потребность в синтезе, а не полемике от случая к случаю, создали для него благоприятный климат. Лучшее знание — хотя все еще слишком несовершенное — патристического периода и одновременно средневекового богословия в его золотой век, изученные в тесной взаимосвязи, служат для него серьезной гарантией. Богословы включились в свою работу. Один из них призвал их к этому в выражениях несколько жестких. «Следует, — сказал он, — вырвать наше школьное обучение из пут индивидуализма, куда, еще с XVI века, мы, видимо, позволили ему внедриться ради ясности и по соображениям полемики. Вместо того, чтобы сочинять трактаты о Благодати, о Таинствах, о Евхаристии и даже о Церкви, как если бы перед лицом Бога-Искупителя никогда не было никого, кроме множества разобщенных индивидов, каждый из которых выплачивает Богу по своему личному счету, как если бы через окошечко мира сего проходили один за другим налогоплательщики, путешественники и подчиненные, органически ничем не связанные между собой, — нам следует выдвинуть на первый план догмат мистического Тела, в коем заключается Церковь, где есть сочлененные между собой части, единая нервная система, единая кровеносная система и одна голова, ибо тайна воплощенного Слова есть прежде всего тайна Нового Адама и Главы Человечества»<sup>911</sup>.

Задача может показаться нелегкой. Но решение ее готовилось не со вчерашнего дня. Не



говоря о других, более изолированных или более скромных, католическая Тюингенская школа, начав свою работу более ста лет назад, сегодня может свидетельствовать о богатой жатве. В 1819 году в программной статье ее официального органа «Theologische Quartalschrift» можно найти попытку определения Духа и Сущности католичества: «Прежде всего, существует откровение замысла, осуществляемого Богом в человечестве: этот план есть органическое целое, которое последовательно разворачивается в истории». Драй, Мелер и их ученики великолепно прокомментировали это определение<sup>912</sup>, и недавние работы их последователей следуют этому первому призыву своей школы<sup>913</sup>. Другие публикации со всех концов богословского мира стекаются, как ручейки, что обещают мощный поток, столь необходимый нашему веку.

Но что говорим мы о книгах и школах? Мы верим, что речь не идет о простом колебании вод на поверхности, вытекает из того, что богословы, истолкователи живого Предания, сами движимы духом глубокого обновления, которое вливается в его поток, ибо исходит из глубины католического сознания. Если говорить о примерах, то не знаменателен ли, скажем, религиозный успех Пеги или Клоделя? И не угадывается ли сокрытый вероучительный смысл, в особенности в тех массовых движениях, в которых отстаивает себя сегодня жизненная сила Церкви — движения миссионерском, движении литургическом, — столь отличным от определенной моды на архаику или от уклона в сектантство, которое лишь тормозят его, — движениях социальных, подобным J.O.C. (движение Католической Рабочей Молодежи. — Прим, перев.) Бельгии или Франции?.. Также можно только догадываться, сколь нуждаются они во исполнении своих обещаний в недвусмысленной поддержке и ясном руководстве; тем самым определяется и задача, которые необходимо решить в чисто богословском плане, в плане доктринальной разработки.

Ибо недостаточно более копировать христианскую древность или христианское средневековье. Мы можем вдохнуть новую жизнь в открытый гуманизм Отцов и вернуть дух их мистической экзегезы лишь благодаря преобразующему усилию творческой ассимиляции Дом, который предстоит возвести нам в свою очередь и для самих себя, — ибо, опираясь на вечный фундамент, Церковь постоянно строится, — не раз менял свой стиль с той поры, как миновала их эпоха, и нисколько не думая превзойти Отцов, мы должны придать ему наш собственный стиль, т.е. стиль, отвечающий нашим нуждам, нашим проблемам. Порывая с пагубным индивидуализмом, мы ничего не выиграем, если возмечтаем лишь о невозможном возврате к прошлому: это химера, порождающая расколы, или ребячество, иссушающее дух. Лишь признавая все огромное разнообразие теорий, тысячекратно возникавших на протяжении нашей человеческой истории, когда религиозная истина по тому или иному поводу соприкасалась с человеческими делами, лишь при ясном понимании того, в какой мере эти теории зависят от постоянно меняющегося социального, культурного и интеллектуального окружения, — мы вполне безопасно можем восхищаться впечатляющим единством великого потока, именуемого традицией, который несет в своих вечно обновляющихся волнах очищенное от всякой примеси, чистое и неповрежденное верование. Только ощутив во всей остроте, до какой степени в наших человеческих реакциях — даже реакциях на Откровение, — в наших способах осмысления — даже осмысления Догмата, — мы неизбежно отличны от апостола Павла или Оригена, или Фомы Аквинского, или Боссюэ, или монаха из Фиваиды, или средневекового ремесленника, или новообращенного китайца, — только тогда почувствуем мы во всей глубине близость нашего общения с ними, жившими, как и мы сегодня, тем же Догматом: *in eadem doctrina eademque sententia* (в том же учении и в том же суждении). И в этом случае возвращение к древним истокам будет противоположностью бегству к мертвому прошлому. Мы поймем тогда, что для нас будет весьма прискорбно отказываться от тех многообразных приобретений, коими одарили нас века аналитической работы и научного исследования, как и от тех окончательных разъяснений, что были выкованы в спорах. Мы не осудим рефлексивного анализа или духовного опыта, как если бы они являли собой лишь индивидуалистическую психологию или самоанализ, отмеченный нарциссизмом, как не спутаем мы аналогичным образом

трансцендентальную рефлексию с абстрактным безжизненным идеализмом. Критикуя, мы не откажемся признать и то, что с развитием его был отчасти связан и человеческий прогресс, и что речь идет не столько об отрицании, сколько о преодолении его. Не примем мы и той идеи, что за оградой Церкви нынешнему веку неведомо ничего, кроме разложения и упадка. Это иллюзия, искушение, коим и без того мы чрезмерно поддавались. Эра «отделенной философии» была промыслительной, как и прочие, и плоды колоссальной умственной работы, которые созрели и созревают до сего дня под знаком ее, не должны по нашей вине оставаться за пределами католичества. Требуется, разумеется, гораздо больше великодушной проницательности, чтобы принимать все то, что рождается не у нас, нежели для того, чтобы принять то, что было уже пережито, наделяя это обновленной жизнью. И во избежание недоразумений, нам нужна также и более острая способность к распознаванию<sup>914</sup>. Таким образом, то дело, которое возложено на нас сегодня, во многих отношениях более деликатно, чем то, что предстояло решить во времена Отцов, во времена святого Фомы Аквинского и даже во времена «гуманизма». Оно требует совокупности добродетелей, противостоящих друг другу, доведенных до высокой степени совершенства, которые, так сказать, перенапрягаясь, опираются друг на друга. Кто не почувствует себя подавленным, обескураженным с самого начала перед подобными требованиями, каким бы скромным ни было его намерение участвовать в великой общей задаче? Но вера еще раз одерживает победу, и тот, кто чувствует себя беспомощным, прибегает к молитве, умоляя вместе со всею Церковью ниспослать дыхание Духа.

Это дыхание, как мы верим, следует ощутить в той ревности, с коей распространяется и в которой живет сегодня традиционное учение о мистическом Теле. Но учение это принесет плоды, которые мы вправе ожидать от него, лишь тогда, когда обретет солидное основание. Мы должны сознательно уберечь себя от того, чтобы считать духовный подъем каким-то преходящим увлечением. Многим уже досаждала новая схоластика, состоящая из абстракций вперемежку с метафорами, в которую она рискует вылиться. Других беспокоит и, возможно, не без оснований, тот бесформенный мистицизм и те аморфные спекуляции, которые то и дело служат своего рода платой за его успех<sup>915</sup>. Опасность более серьезная могла бы возникнуть, если бы само величие апостола Павла и разъяснений их ослепило некоторые умы, пробуждая в них нечто подобное гнозису, и перед интеллектуальным опьянением, им порождаемым, увядало бы обаяние Евангелия, кажущегося теперь уже слишком непритязательным. Но Павел есть только слугитель, только толкователь. Его богодухновенное учение не замыкается в себе самом, оно не может обойтись без постоянного обращения к единому Учителю, единственному Сыну, Которому Бог даровал все, всецело Себя в Нем выразив.

Однако такая весьма гипотетическая опасность может быть преодолена благоразумным управлением. Во всяком случае для того, чтобы пробуждение, при коем мы присутствуем, не было чем-то омрачено, предстоит углубить множество проблем, множество решений предстоит претворить в жизнь. Необходимо доктринальное осмысление. Если Догмат неизменен в сути своей, богословие никогда не бывает чем-то завершенным.

## ГЛАВА XI. ЛИЧНОСТЬ И ОБЩЕСТВО

### Тайна личности

Первая трудность, возникающая перед нами, слишком очевидна, чтобы пройти незамеченной, и слишком серьезна, чтобы ее можно было избежать. Социальный характер догмата, столь настойчиво здесь подчеркиваемый, и то, что можно назвать унитарным началом католичества, не несет ли в себе риска затемнения иной и не менее существенной истины о том, что спасение есть дело каждого, что в день Суда «ни один не найдет помощи у другого», и для вечности люди различны? Уже утверждения стольких мистиков о «единстве»

души с Богом сталкиваются с устойчивым недоверием, и если их принимают за нечто большее, чем благочестивый перегиб или лирический восторг, исключаящий всякую строгость в своем выражении, то их осуждают за пантеизм. Не удваивается ли опасность пантеизма, если и вправду всерьез принять августиновскую формулу, в которой, как мы видим, конденсируется то учение, что излагалось здесь до сих пор: *unus Christus amans seipsum?* (один Христос, любящий самого себя?). Не следует ли признать, по крайней мере, что в христианской традиции, касающейся спасения человека, существуют два с трудом примиримых учения? Не только три великих образа из Писания: Царство Небесное у синоптиков, социальное Тело Христово у апостола Павла, таинственный Виноградник у апостола Иоанна Богослова не сводимы один к другому и отнюдь не выстраиваются в одну систему, но также и идея, которую каждый из них по-своему выражает, кажется, прежде всего, несовместимой — в особенности у апостолов Павла и Иоанна — с тем строгим персонализмом, коим мы обязаны именно христианскому откровению, и чья практическая значимость имеет главенствующее значение.

Пусть не удивляет нас подобная антиномия. Это отнюдь не единственный случай, когда откровение сочетает в себе утверждения, которые в первую очередь не согласуются между собой и даже противоречат друг другу<sup>916</sup>. Бог сотворил мир ради славы Своей, *propter seipsum* (ради самого себя), и все же по чистой благодати; человек активен и свободен, однако без благодати не может сделать ничего, и благодать вызывает в нем «желание и его исполнение»; богословие есть безвозмездный дар, однако влечение к нему коренится в глубине всякого духа; Искупление есть акт чистого милосердия, но и справедливость ничуть не ущемлена в своих правах и т.п. Догмат в целом есть не что иное, как череда «парадоксов», сбивающих с толку естественный разум, нуждающихся не в невозможном доказательстве, но в осмысливающем оправдании. Ибо если ум должен покориться непостижимому, он не может принять и невразумительного, и для него мало укрыться в «отсутствии противоречий» в силу отсутствия мысли. В самом своем послушании он находит движущий стимул. Вопреки естественной лени он как бы вынужден преодолеть тот поверхностный слой бытия, где гнездятся противоречия, чтобы проникнуть в более глубокие сферы, где то, что было для него безумием, становится там сияющим мраком. И пока — ничуть не обольщаясь относительно всей шаткости своей работы, — он занят возведением стройного здания того учения, которое называется богословием, — все, что на этом пути он узнает о себе самом, не меньше помогает ему в той работе философского осмысления, к коей его стимулирует откровение.

Антиномия, о которой идет речь, налагает на нас обязательство осмыслить отношения различия и единства, дабы нам лучше понять гармонию личного и всеобщего. «Парадокс» догматический проливает свет и на «парадокс» естественный, более высоким и энергичным выражением которого он служит, а именно: чем больше различия обнаруживается между различными частями бытия, тем более тесным становится союз между этими частями. Они тем более содействуют образованию единства, чем менее эти части представляют собою «куски» и чем более «члены». Парадокс, верно, но парадокс лишь для нашей непосредственной логики, как и логики нашего воображения, для нашего естественного постижения, чья форма адаптирована к материальным объектам. Парадокс. Но истина, к признанию которой нас приводит, хотя мы и не способны постичь в ней самой, двойная. Но направленная к одной цели сила опыта и веры.

Чувственный опыт указывает нам путь. Не отмечаем ли мы вправду: живое существо поднимается по иерархии других видов сущего, и внутреннее единство приобретает в нем по мере того, как происходит более суровая дифференциация функций и органов.

Существо недифференцированное, совершенно однородное мини-мальнейшим образом едино: это безымянный прах. В некоторых элементарных растениях, состоящих из одной и той же ткани, единство столь ослаблено, что всякое рассечение его стебля дает практически новое растение. Напротив, там, где клетки становятся более сложными, организм как бы



собирается в себе самом таким образом, что чем сильнее выражена индивидуальность каждой из частей, тем лучше для единства целого. С другой стороны, нравственный опыт приводит нас к тому же непостижимому моменту, что и наблюдения над жизнью. Психология группы людей, свободно объединившихся ради какой-то великой цели, не носит ли совершенно иной характер, чем психология толпы, и одно и то же выражение «коллективная жизнь» не передает ли простого смешения в чистом виде во втором случае и возвеличивания каждой личности — в первом? Подобным же образом, взаимная любовь двух существ не восполняет ли их одного в другом и не порождает ли в каждом из них ценности более высокие и нестираемые, т.е. в более полном и строгом смысле личные, в той мере, в какой, насыщенная духовной жизнью, она служит подлинно объединяющим началом<sup>917</sup>? Во всяком случае, наблюдение, будь оно биологического или нравственного порядка, предлагает нам лишь аналогичные явления: оно лишь обрисовывает искомую нами истину, но как бы издали и не позволяет нам утверждать ее во всей ее полноте. Грубая приблизительность объективного анализа, предчувствия духовного опыта — все это остается пока еще лишенным силы. Вера, именно она, наиболее сокрытую из своих тайн заставляет нас коснуться истины — не позволяя нам увидеть ее. Она приводит нас к тому очагу, который, оставаясь для нас непроницаемо темным, источает неодолимый свет. Не веруем ли мы на самом деле, что в Боге есть три Лица? Невозможно представить себе противопоставлений более сильных, чем эти три чистых Отношения, ибо противопоставления эти целиком образуют их. Однако не возникают ли они именно в единстве, единстве одной Природы<sup>918</sup>? Высший расцвет личности предстает перед нами в том Существе, тенью которого является всякое иное существо — тень, образ или отблеск, одновременно и как плод, и как освящение высшего Единства.

## Соединять, чтобы различать

Григорий Назианзин, Григорий Эльвирский и все те, кто стремился к обоснованию никейской веры, отнюдь не упустили это из виду. Достаточно, как они полагали, преодолеть привычки мышления, порожденные созерцанием материальных предметов, чтобы не видеть более противоречия в выражении тринитарного догмата: «Когда мы говорим о едином Боге, то думают, что мы отрицаем Лица, но это лишь чистая видимость, ибо в Боге мы не учреждаем разделение, подобное тому, что существует между телами. Здесь мы не пребываем более в области материи...»<sup>919</sup>. В свою очередь, опираясь на догмат, мы можем подтвердить и расширить то, что первое осмысление опыта есть лишь смешение<sup>920</sup>, как и различение отнюдь не означает разделения. То, что противопоставляется, не пребывает ли в той же мере соединенным наиболее живыми из уз, скрепленным взаимным призывом? Истинный союз стремится не растворить одни в других те существа, коих он соединяет, но восполнить одни другими. И потому целое не есть «антипод, но самый полюс Личности»<sup>921</sup>. Некогда говорили: «Следует различать, чтобы объединять». Это превосходный совет, но в онтологическом плане не менее насущной делается дополнительная формула: следует объединять, чтобы различать. Ради спасения личностных ценностей не следует опасаться ценностей единения, как если бы то, что приписывают первым, было бы потеряно и для вторых. «Целое есть единое, одно заключено в другом как три Лица»<sup>922</sup>. Точно так же, покоряясь Богу или соединяясь с Богом, человек, вливаясь в то великое духовное тело, коего он должен быть членом, ничуть не теряет себя и не исчезает в нем. Напротив, он обретает себя, он раскрепощается и утверждается в бытии. И как сказал блаженный Августин: *solidabor in Те. Deus meus* (утвержусь в Тебе, Боже мой), святой Хальдефонс Толедский мог сказать с той же полнотой истины: *in imitate ipsius Ecclesiae solidari* (утвердиться в единстве самой Церкви)<sup>923</sup>. Союз дифференцирует. Солидарность укрепляет.

Сегодня, кажется, это стали понимать лучше, и это есть один из самых совершенных плодов той «христианской философии», которую было бы тщетно искать в какой-либо застывшей системе, но присутствие которой выдает ее едва уловимое влияние: личность не

есть ни облагороженный индивид, ни возвышенная монада<sup>924</sup>. Бог, «не сотворивший мира вне себя», не сотворил и души стоящими вне друг друга. Каждый человек не нуждается ли прежде всего в «другом» — другом, которого он, если нужно, создает в воображении и находит повсюду, чтобы пробудиться к сознательной жизни? Эта психологическая истина служит символом истины более глубокой: ты не можешь быть освещен, если на тебя не смотрят, и глаза, «носители света», не принадлежат лишь одному Божеству<sup>925</sup>. С другой стороны, быть личностью не означает ли всегда, исходя из начального, но сокрывшегося смысла, быть наделенным ролью? То есть вступать в отношения с другими ради содействия Целому? Призыв к личностной жизни есть призыв, т.е. призыв к исполнению вечной воли<sup>926</sup>. Может быть, теперь становится яснее, насколько исторический, который мы признаем за христианством, и не в меньшей степени его социальный характер придает этой роли серьезность: коль скоро поток времени необратим, ничто не происходит более одного раза, то всякое действие обретает особое благородство и грозную значимость; коль скоро мир есть история, история однократная, жизнь всякого человека представляет собой драму.

В Единственном нет одиночества, но плодотворная полнота Жизни и жар Присутствия рядом с нами. *Numquam est sola Trinitas, numquam egens divinitas* (Троица никогда не одинока, Божество никогда не нуждается)<sup>927</sup>. В Бытии, преисполненном собой, нет эгоизма, но есть взаимообмениваемый совершенный Дар<sup>928</sup>. В сотворенном разуме, хотя лишь отдаленном подражании Бытию, все же воспроизводится что-то от его структуры — *ad imaginem fecit cum* (по образу сотворил его) — и опытный глаз сумеет уловить на нем печать творческой жизни Троицы<sup>929</sup>. Нет изолированной личности, каждая в самой глубине своей воспринимает всех, и сама глубина ее должна быть обращена ко всем. *Quid tarn tuum quam tu? sed quid tarn non tuum quam tu. si alicujus est quod es* (Что более твое, чем ты? Но что менее твое, чем ты, если твое существование от кого-то (другого))<sup>930</sup>. Это подобно двойной системе обмена, двойному способу присутствия. В истоке своем личность можно представить себе как пучок концентрических стрел; в ее расцвете, — если выразить ее глубинный парадокс парадоксальной формулой, — можно сказать, что она есть центробежный центр. И потому — чтобы восславить ее внутреннее богатство и подчеркнуть характер цели, который всякий должен будет признать за ней, — следует сказать также, что «личность — это вселенная»<sup>931</sup>, к чему необходимо тотчас добавить, что эта вселенная непременно предполагает существование других, с коими она составляет единое целое<sup>932</sup>. Если за пределами всех видимых и смертных обществ вы не предполагаете существование мистической, вечной общины, вы обрекаете человеческие существа на одиночество или же хотите растолочь их в общей ступе; во всяком случае, вы убиваете их, ибо от удушья умирают.

## Град камней живых

Эти указания помогут разрешить дилемму, смутившую некоторые умы, пожелавшие обезопасить более живо воспринимаемый аспект целостной истины. И действительно, если можно было зачесть ничью в их дурно начавшемся споре о природе града земного «бунтующим индивидуалистам» и «конформистским социологам»<sup>933</sup>, то тем более по куда более всякой причине в дискуссии относительно запредельного Града можно отказываться занять позицию. Именно здесь следует нам напомнить основной принцип августианской мистики: *inter animam et Deum.. nulla natura interposita* (между душой и Богом не стоит никакой природы). Каждый нуждается в посредничестве всех, но никто не держится на расстоянии посредником<sup>934</sup>. В силу этого принципа, коим Августин обязан живой интуиции своей веры, оказывается целиком преобразованной неоплатоническая идея, которую Псевдо-Дионисий исправил лишь весьма несовершенным образом<sup>935</sup>: иерархическое видение мира уступает место видению *Civitas Dei* (Град Божий). Мирозерцание отнюдь не индивидуалистическое, но сколь более подлинно духовное! Между различными личностями,

как бы ни отличались их дарования, сколь бы неравны были бы их «заслуги», царит не различие онтологических уровней, но по образу самой Троицы — всеохватывающее единство.

Каждая личность не образует, понятное дело, последней цели исключительно сама по себе. Она не есть некий малый мир, абсолютный и независимый, и Бог любит нас не в качестве существ разделенных *Sociale quiddam est humane natura* (Человеческая природа есть нечто социальное)<sup>936</sup>. Но как нельзя следовать за сторонниками своего рода личностного атомизма (если таковой имеется), так и за теми, кто, в противовес невероятной переоценке человеческой личности, исповедует некий трансцендентный специфизм и подчиняет личность как цель какой-то иной цели, полагаемой более высокой: ибо можно пожертвовать индивидом виду или потребовать у человека пожертвовать своей земной жизнью ради града, но когда говорят о жертве ради совершенствования мира, пусть даже одним человеческим существом, — то создается искусственная оппозиция между двумя видами добра, которые могут лишь содействовать друг другу. Вселенная, оплачивающая свою красоту, не имела бы никакой цены. В своей абстрактной последовательности последствия того и другого отношения заходят далеко, ибо, с одной стороны, тот, кто просто отказывается от подчинения личности миру, рискует, если не остережется, погрязнуть в анархическом индивидуализме, поскольку он решительно не воспринимает идею иного мира; тогда как другой, полагая, напротив, что благо индивидов вытекает лишь из блага всеобщего, может дойти до мысли, что совершенство мира, совпадающее со Славой Божией, требует существования осужденных: и такое кощунство ничуть не лучше того идолопоклонства, которое оно отвергает.

Общество людей — это не общество животных. Единство умов — это не единство вида. Если, пожелав определить запредельный Град, мы захотели бы — без всяких корректив — взять за основу образ града, возведенного из камней живых, *vivis e lapidibus* (из живых камней), то мы воспользовались бы им во вред. Этот образ в самом деле традиционен, но значение его — совсем не то, что нам, возможно, хотелось бы видеть. *Vivis et electis lapidibus* (живыми и избранными камнями). В знаменитом гимне при освещении Церкви, так же, как в Апокалипсисе, в Первом Послании Петра и в других аналогичных текстах<sup>937</sup>, нет никакого упоминания о мире в целом, но говорится о небесном Иерусалиме, о том Граде Божиим, где ни один избранник не принесен в жертву. Ибо «в него не войдет ничего оскверненного», и камни, оказавшиеся недостойными для построения целого, отбрасываются с самого начала<sup>938</sup>:

Мы узнали от Петра, — пишет, например, Ориген, — что Церковь есть Дом Божий, построенный из камней живых, Дом духовный, предназначенный для святого Священства. Соломон, построивший Храм, являет здесь образ Христа... Каждый из живых камней (то есть святых), согласно достоинству, которое приобретает он в этой земной жизни, займет место в этом Храме в вышних: один, апостол или пророк, будет поставлен в основу, дабы поддержать всю громоздящуюся на нем постройку. Другой, приходящий следом, поддержанный апостолами, вместе с ними принесет иные, менее крепкие камни. НайдетсЯ камень и для внутреннего убранства, где находится ковчег и херувимы. Другой станет камнем для преддверия, еще один — камнем алтаря первых плодов...»<sup>939</sup>

Сей Храм, сей Град святой, грядущую славу которого созерцал пророк, и который невидимо камень за камнем возводится здесь — *ad aedificandam Ecclesiam* (для построения Церкви), — не похож на земные наши постройки, с их подземными фундаментами, ушедшими в почву материалами, зарытыми цоколями: уже теперь созидается он на небе, и основанием ему служит крыша<sup>940</sup>; это град, созданный всецело из света — *lucerna eius ets Agnus* (светильник его — Агнец), — и «внешний мрак» совсем не нужен для его сияния. Не отказываясь от аналогии со зданием, мы не станем поэтому воспринимать буквально метафору, которая сама себя поправляет. Чем точнее постараемся мы постичь духовную истину, тем лучше мы пойдем, выйдя за пределы противоборства, в котором каждый стремится удержать одну существенную сторону истины, что католичество и персонализм



согласуются и взаимно укрепляют друг друга<sup>941</sup>.

## Откровение человека

В остальном не убеждаемся ли мы, что два ряда ценностей, безо всякого вреда друг для друга, выявляли себя совместно? Следует хорошенько осмыслить этот факт, невзирая на возможный протест нашей поверхностной логики. Христианское откровение «расширило до предела горизонты человеческой общины, к которой всякое «я» принадлежит со дня рождения, и в то же время максимально укрепило существование этого «я», ничтожную частичку этой общины. Откровение всемирного братства во Христе — откровение абсолютной ценности всякого человека...

Понятие «личности» превосходно подходит для обозначения двух противоположных аспектов того свойства, которым нас наделяет наше сверхъестественное назначение: с одной стороны, оно свидетельствует о том, что каждый из нас приобретает в силу этого предназначения неизмеримую цену вместе со всей остальной природой, для всех становясь предметом высшего уважения; с другой стороны, в этой абсолютной ценности, сообщенной Христом, наша свобода устремляется к единственно достойной ее цели: образованию совершенной общины»<sup>942</sup>

Свидетельством тому служит вся история Церкви, если мы действительно умеем внять ей: все христианство в действии — будь то в опыте своих великих духовных учителей, в деяниях своих великих апостолов или в своей коллективной жизни в самые горячие часы сеяния и прежде всего в те благословенные начальные дни, к коим, не заражаясь пристрастием к архаике, нужно постоянно возвращаться. Размышляя об этой жизни, учителя могут быть и неторопливы, и у них не будет еще никаких навыков в передаче истины вполне конкретной, но вспыхнувшей с полной ясностью уже с самого начала. Дух, который обещал послать Христос Своим ученикам, Его Дух — это Тот же Дух, который доносит Евангелие до глубины души, и Тот, который разносит его повсюду<sup>943</sup>. Он извлекает из человека новые глубины, отвечающие «глубинам Божиим», и Он вырывает из самого себя и посылает к краям земли; Он универсализирует и уводит внутрь каждого, Он персонализирует и Он делает всех одним.

Нигде это двойное движение Духа, двойное — мгновенное и связующее — проявление откровения не обнаруживает себя полнее, чем в обращении апостола Павла, как сам он рассказывает об этом. В тот день, когда ему пришлось выступить с собственной апологией перед милыми его сердцу Галатами, дабы привести их на путь правый, Павел произнес слова наиболее новые и в наибольшей степени полные смысла, которые когда-либо исходили из уст человека: «Когда же Бог, избравший меня от утробы матери моей и призвавший благодатью Своей, благоволил открыть во мне Сына Своего<sup>944</sup> ...» Не только — здесь мы не касаемся внешнего чуда, о котором рассказывают нам Деяния Апостолов, — открыть мне своего Сына, явить Его мне в каком-то видении или объективно дать мне понять Его, но открыть Его во мне<sup>945</sup>. Открывая Отца и открываясь благодаря Ему, Христос довершает откровение человеку о нем самом. Овладевая человеком, охватывая его и проникая в самые глубины его существа, Он принуждает также углубиться в себя, чтобы там внезапно открыть области, о коих он и не догадывался.

Благодаря Христу Личность становится взрослой, Человек окончательно отделяется от мира и полностью осознает себя. Отныне, еще до триумфального возгласа «agnosce, o christiane, dignitatem tuam» (познай, христианин, достоинство свое), можно будет восславить достоинство человека: «dignitatem conditionis humanae» (достоинство человеческого удела). Заповедь мудреца: «познай самого себя» обретает новый смысл. Каждый человек, который говорит «я», произносит нечто абсолютное, окончательное.

В том же отрывке Послания к Галатам Павел добавляет: «...чтобы я благовествовал Его язычникам». Его обращение есть призвание. Он не может остаться с глазу на глаз со Христом, которого обрел в себе. Одновременно столь же требовательно, что и служение Христу, возлагается на него и служение братьям его людям — всем, «никого не исключая». «Всему роду человеческому ничуть не тесно в сердце Его»<sup>946</sup>. И это совершенно ново. В самом призыве к апостольству среди язычников, как и в адресованном ему упреке в том, что он ощущает Христа взявшим на себя страдания идущих за Ним, подразумевалось нечто, в силу чего человек окончательно открывал себя во всей глубине: благодаря христианскому откровению, не только углубился взгляд человека на самого себя, но и расширилось поле его внешнего видения. Отныне существует замысел человеческого единства. Образ Божий, образ Слова, который возвращает воплощенное Слово, коему он придает свое сияние, это и я сам, это и другой, это и всякий другой. Это есть то средоточие меня самого, которое совпадает со средоточием всякого другого, это есть знак нашего общего истока и общего предназначения. Это само единство наше в Боге.

И потому, если и существовало в нашем прошлом некое «решающее событие», которое историку следовало бы отметить со всем «чувством», как бы открыв перед нами «радость поистине всеобщего общения», то мы знаем, куда следует нам поместить его. Мы не станем искать его в Греции, в жизни одного из учеников Пифагора, открывшего «инструмент счета», который есть чистая арифметика. Ничуть не принижая огромного значения такого изобретения, мы не можем приписать ему — самому по себе — хоть малейшую плодотворность такого рода. «Всеобщность общения в негасимом и неоспоримом свете Слова» может предстать перед нами только как *contradictio in terminis* (противоречие в терминах), ибо в самом этом Слове умы совпадают, но существа не объединяются. И как близость не есть присутствие, так и совпадение не есть общение. Нет реального единства без устойчивой подлинной личности другого. Как можно теперь говорить без обиняков о «единении интимного и всеобщего», при фактическом устранении того и другого из этих двух понятий? Не станет ли это еще одним способом «смягчения строгости анализа перед услужливостью синтеза»? Пусть признаются лучше, что лелеемая радость — это иллюзия, или пусть ищут ее где-то в другом месте, нежели в абстракции пустой формы — которая сама по себе мыслима лишь в связи с пространственной множественностью<sup>947</sup>. Впрочем, за пределами влияния христианства нигде не удалось человеку определить хотя бы условия ее достижения; он всегда колебался между воображаемой индивидуальной загробной жизнью, оставляющей людей неразделенными, и рефлексией, поглощающей их в Едином. Эта дилемма никоим образом не может быть решена никакой абстрактной логикой, будь она логикой понятий или суждений, подчиняется ли она закону тождества или закону соучастия. В основе должна лежать реальная апперцепция, которая улавливает одним взглядом, за пределами всякой пространственной интуиции, связь между личным и общим<sup>948</sup>.

Однако недостаточно осознать эту связь для того, чтобы она осуществилась. Идея единства — еще не само единство. Откровение о Христе не может быть отделено от воздействия Христа, и нельзя пользоваться благом одного, отворачиваясь от другого. Если, как мы видели, изолированная личность представляет собой бессмыслицу, то личность, целиком реализованная, т.е. целиком универсализованная, была бы без Христа невозможностью. Каким образом, предоставленные самим себе, мы могли бы когда-либо дойти до того предела, откуда нам должен открыться доступ к обновленному миру, к миру, «управляемому таинственной имманентностью единого во всем и всего в каждом»<sup>949</sup>? Двойное, неодолимое естественным путем препятствие возникает на нашем пути, преграждая доступ к Земле обетованной: наш эгоизм и наша индивидуальность. Препятствие нравственное и препятствие метафизическое, когда одно служит более сильным выражением другого. Мы не хотим, и мы, естественно, не можем, несмотря на чаяния нашего существа, целиком передать себя всем, осуществив то чудо никого не исключаящего избрания, в коем состоит а г а п е<sup>950</sup>... Но то, что невозможно одному человеку, становится возможным для

человека обожженного, и то, что естественный разум отверг как химеру, становится священным сосредоточением упования. Завершая в Себе человечество, Христос одновременно завершает и нас всех, - но в Боге. Таким образом, можно сказать, в конечном счете, прибегая к *eis* (здесь: личность) апостола Павла и *unapersona* (один, единый) блаженного Августина, что мы обретаем полноту собственной личности лишь внутри Личности Сына, благодаря которой и в которой мы становимся причастны сокровенной жизни святой Троицы. Подобно тому, как, достигнув Своей победы, Христос должен вручить Царствие Божие Отцу Своему в вечном акте, так же - в том же акте, но выраженном другими словами, — не перестанет Он деятельно вечно восполнять нас, раскрывать нашу личность в Себе<sup>951</sup>.

## Католичество и внутренняя жизнь

Таким образом, духовной жизни в католичестве не приходится выбирать между тенденцией «внутренней» и тенденцией «социальной», но во всем их исключительном разнообразии все подлинные формы духовности будут причастны и той, и другой. Ни один из нас не вправе забыть пронзительные слова апостола Павла: «Он возлюбил меня и предал Себя за меня», ни подобные же слова Христа у Паскаля в «Тайне Иисуса»: «Эту каплю крови Я пролил ради тебя», ни в «Подражании» призывы к уединению и молчанию. Изречение «Бог и я», ставшее своего рода рефреном под пером Ньюмана, нам следует оценить и усвоить не обязательно подозревая автора в эгоцентризме. Это близко напоминает совет святого Игнатия тому, кто вознамерился пройти «Упражнения»<sup>952</sup>... Да и вся духовная жизнь не соткана ли из этих контрастов, чередований или, скорее, пережитых совпадений<sup>953</sup>. К тому же нет ничего более пагубного, чем мысль, что истинная католичность легко осуществима. Узок путь, коим можно достичь ее<sup>954</sup>. Первые его условия — отрешенность и одиночество, а самый милосердный из людей, святой, — тот, кто, согласно античной терминологии, стоит поодаль<sup>955</sup>. Любовь, осознающая свои требования, не забывает о справедливости, не пренебрегает и самыми тайными свершениями, как и долгом «в отношении себя самого». Если с первых же шагов своего пути она должна все наполнить собою, то совершенное единство, только ею и достигаемое, которое единственно достойно человеческих усилий, может быть лишь окончанием пути, победой, обретенной после многих и тяжелых битв.

Ибо: В нас есть то, что мы должны любить в других людях, — образ Божий, который должен быть восстановлен. Оставить его в нас оскверненным или искаженным - значит признать, что вопреки нашим утверждениям, то, что интересует нас в других, — не есть истинное их существо. Они служат для нас лишь поводом для удовлетворения нашей потребности самореализации... Нужно ли добавлять, что подобная деятельность никогда не даст миру богатых плодов? Лишенная принципа, что должен лежать в основе ее, она выльется в навязчивость и не вызовет уважения, которого заслуживает душа. В сфере религиозной она окажется самым неудачным и пагубным прозелитизмом»<sup>956</sup>.

Вдобавок любовь умеет и делать различие между самыми заманчивыми мечтами, которые вредят конкретному действию, и всеобщим замыслом, что, преображая самую скромную задачу, вкладывает в нее большое сердце. Она знает, что от многого следует отказаться, чтобы стяжать то, что можно будет отдать, и что отдать себя — не значит расточить, и многие естественные узы должны быть расторгнуты ради того, чтобы обрести общение в благодати. А точнее, что более безотлагательно, чем напоминание человеку о нем самом? С духовной жизнью обстоит так же, как и с культурой и с мыслью, она идет впрок лишь в силу своего бескорыстия. Во всем, что касается духа, утилитаризм опасен, он не только поверхностен, но и тлетворен, ибо непременно плодит ложь. Напротив, «способность всегда быть самим собой возрастает со способностью к сосредоточению». За пределами согласия слов и жестов, общение умов совершается лишь благодаря тому, что есть в них наиболее



личного, можно сказать, наиболее непередаваемого: ибо действительно общаются лишь в том, что не приходит извне.

Добродетели сокрытые, эти добродетели, как говорит Боссюе, «к которым публика не имеет доступа»<sup>957</sup>, не лишены социального оправдания. Так же, как и созерцательные Ордена. Монахи, которые посвящают себя изучению Священного Писания и которые «размышляют день и ночь о Законе Господнем», делают это, по слову святого Фомы, для общей пользы всей Церкви, и это дает им право, даже если они не проповедуют и не учат, законно жить милостыней<sup>958</sup>: вывод смелый, но обязывающий того, кто идет этим путем, к серьезной проверке совести. Во всяком случае, тот принцип, который лежит здесь в основе, неоспорим. Как пишет о. П. Тейяр де Шарден, прибегая к великолепному сравнению: «Если бы невидимый свет мы могли бы воспринимать, как воспринимаем облака, молнию или солнечные лучи, то чистые души в силу их чистоты показались бы нам в этом мире столь активными, как, скажем, снежные вершины, чьи недоступные пики всегда дышат для нас благодатными силами горной атмосферы».

Зато личностная религия и внутренняя жизнь отнюдь не служат синонимами религиозного индивидуализма или субъективизма. «Истинная религия есть жизнь, сокрытая в сердце»<sup>959</sup>, однако она не имеет ничего общего с эгоистским уходом в самого себя. О молитве втайне следует повторить вслед за святым Киприаном: «Publica est nobis et oratio, et quando oramus, non pro uno sed pro populo toto oramus, quia totus populus unum sumus. Deus pater et concordiae magister qui docuit unitatem, sic orare unum pro omnibus voluit, quomodo in uno omnes ipse portavit» («Наша молитва — народная и общая, и когда молимся, то не за одного, а за весь народ в целом, потому что мы, весь народ, — одно. Бог — учитель мира и согласия, научивший единству, пожелал, чтобы один молился за всех так, как сам Он свел всех воедино»)<sup>960</sup>. Сказав сначала: «Deum et animam scire cupio» («Хочу познать Бога и душу»), блаженный Августин не забывает добавить: «Animas nostras et Deum simul concorditer inquiramus» («Будем согласно исследовать души наши и Бога»)<sup>961</sup>. Самая высокая степень духовной жизни получает у Рейсбрука наименование «общей жизни», поскольку в этом состоянии человек пребывает в служении всем<sup>962</sup>. Святой Иоанн Креста также хорошо понимал это, о чем рассказывает нам Елисей Мучеников:

Толкуя слова Христа: «Разве вы не знаете, что Мне должно быть в том, что принадлежит Отцу Моему?» — он говорит, то, что принадлежит Отцу здесь, не означает ничего иного, как искупление мира... и что поистине сострадание к ближнему тем более возрастает, чем больше соединяется душа с Богом силою любви?»<sup>963</sup>.

Для некоторых изощренных изгибов духовной жизни, для определенного вида психологизма, слишком приверженного к самокопанию, смертелен католицизм, живущий молитвой, но он поражает только то, что на нем паразитирует. Он возвращает духу его крепость и жизненный порыв. То же соотношение складывается между опытом и мышлением, и лишь обманчивый «специфизм» может противопоставлять их, как будто нужно непременно выбирать между личным опытом, не имеющим всеобщей значимости, и универсальным мышлением, отрешенным от личности; как будто непременно следует чем-то жертвовать — совестью или разумом. Одно и то же сознание может питать собою «Исповедь» и мысль «Града Божия», и блаженный Августин, следуя за апостолом Павлом, неразделимо соединяет рядом соответствий исторический синтез и рефлексивный анализ, когда всякое усилие идти в глубину обретает свой коррелят в расширении взгляда, обращенного к миру<sup>964</sup>. Новый человек, будучи человеком всеобщим, есть в то же время человек внутренний:  $\acute{o} \acute{\epsilon}\sigma\omega$ .

И потому тот синтез, о котором говорит о. Марешаль в одном весьма важном месте своих «Этюдов о психологии мистиков», предстает весьма традиционным. «Осуществляя себя жизненно во всю эпоху, этот синтез, кажется, все более и более разъясняется ныне в

доктринах»: «мы понимаем лучше» или, может быть, мы вновь лучше начинаем понимать, «что католический мистик — по отношению к обыкновенным верующим не только отрешенный, но беглец в какой-то неразличимой трансценденции, что мистическое восхождение слагается из «интеграции» более, чем из «отречений», и потому из общехристианской жизни оно не должно стереть ни одной специфической черты. Короче: совершенный мистик есть в то же время и совершенный христианин, тот, кого явное благоволение Божие не отрывает от единения в муках и победах с воинствующей Церковью»<sup>965</sup>. Да и сам христианский мистицизм, предвосхищающий собой полное Видение, «послушничество» и «предместье» вечности, тайное проникновение в Град Божий, и одновременно возврат к изначальной чистоте, не становится ли он чем-то противоположным солипсизму? Община несет в себе мистика и в свою очередь несомна им<sup>966</sup>. В конечном счете, именно духовное общество, в его более интенсивном и выраженном присутствии, следует обрести в самой строгой и самой отрешенной внутренней тишине. Клодель воспел ее в своей «Песне Пальмиры», где столь великолепно звучит отзвук древних Отцов:

Мы не можем обойтись без кого-либо. И в самом холодном скупце, в грязной проститутке и несчастном пьянице живет святое дыхание бессмертной души и за пределами света дневного, творит ночную молитву. Я слышу их говорящих, когда мы говорим, и плачущих, когда я становлюсь на колени. Я принимаю все! Я принимаю всех, всех понимаю, и нет никого, в ком бы я не нуждался и без кого я мог бы обойтись! Есть много звезд на небе, и число их неисчерпаемо для моего разума, и, однако, среди них нет ни одной, что была бы мне не нужна, дабы воздать хвалу Господу. Есть много живущих, и нам нелегко различить их сияние, в то время как другие толкуются в хаосе и в водовороте темного ила; есть много душ, но нет среди них ни одной, с коей бы я не был соединен тем святым средоточием в ней, что говорит: Отче наш»<sup>967</sup>.

## ГЛАВА XII. ТРАНСЦЕНДЕНТНОЕ

### К единству

С развитием социальных наук, совершившимся в последние один-два века, мы привыкли острее ощущать зависимость индивида от тех различных обществ, что являются для него чем-то гораздо большим, чем просто фоном или внешней опорой, и прежде всего зависимость от той великой человеческой общины, для которой все остальные, каждая на своем месте, суть как бы необходимая монета. Одновременно прогресс физических и естественных наук в соединении с генетическим методом, громко заявившим о себе во всей научной дисциплине, привели нас к признанию не только того, что поток времени необъятен, но и плодотворен. И тем самым вновь мы с особой силой осознали размах и глубину социальных связей. Всех людей мы видим укорененными в человечестве, как само человечество укоренено в природе, и тот факт, что мы обрели более солидное научное подспорье для этого видения, представляет собой естественную основу, которая может оказаться важной и для лучшего понимания нашего католичества. Повсюду в нашем расколотом мире обнаруживают себя порывы к единству, возникающие от многообещающей встречи между всегда активным, хотя и часто отрицаемым католичеством и огромным прогрессом в нашем познании человека во времени и пространстве. Порывы эти слишком бессильны, если еще им не суждено стать вредоносными в той обмирщенной и целиком земной форме, в которую они часто облачаются. Однако это все же не причина для того, чтобы не видеть и не пытаться выделить из них тот зародыш истины, который они не могли полностью истребить, не обрекая на смерть самих себя. Отсюда берут свое начало «гармонии», от выявления которых нам не следовало бы уклоняться, но отсюда же и недоразумения, которые не менее важно предотвратить. Ибо, если двойной — исторический и социальный — характер, который мы признали за католичеством, нам не позволял пренебречь ценностью всякой личности, запечатленной

образом Вечного, он и не должен утаить от наших глаз и неиссякаемое Присутствие Вечного и его неизменную трансцендентную суть.

На пути этих противоположных и взаимодополняющих стремлений мы замечаем не то что бы контуры новой апологетики, но обновление апологетики наиболее традиционной, ибо более, чем какая-либо иная наука, не должна ли апологетика постоянно обновляться, чтобы оставаться всегда живой?

Нередко нам говорили безапелляционным тоном: все скудные идеи древних, идеи христиан о человеческой истории были сметены современными открытиями, которые раскрыли нам ее масштабы и сложность. Встречаются богословы, что своим перепуганным отношением к этим открытиям все еще льют воду на ту же мельницу. Не ясно ли, скажем, что некоторые из них — кто этому поверит? — просто боятся признаться, что человек куда древнее на нашей планете, чем могли подозревать авторы библейских хронологий? Человек — «архивы которого — земля»... Но вера, которую мы отстаиваем, не требует от нас ни слепоты, ни боязни. Мы знаем хорошо, что во всякую эпоху у людей может быть лишь наука своего времени, и откровение ничего не меняет; свет его — свет иного порядка. Ни Библия, ни Отцы, ни богословы Средних веков, несомненно, не могли знать ни неандертальского человека, ни синантропа, как не могли они иметь и точного представления о китайцах. Однако, так сказать, материальная узость их мировоззрения отнюдь не препятствовала его формальной широте<sup>968</sup>. Ибо последняя свойственна католичеству, и как бы далеко ни простирались горизонты, которые сегодня открывает нам наука, она спонтанно оказывается как бы уже соответствующей им. Астрономические открытия, столь тревожащие вначале, в конце концов привели к освобождению христианской мысли от рамок древней космологии, столь мало подобающей ее гению, и то, что принимали за кризис догмата, оказалось лишь спасительным потрясением. Так и теперь мы можем быть уверены, что новые неоспоримые представления о нашей истории и нашем эмпирическом происхождении помогут нам по-своему лучше проникнуть в идею нашего католичества в его попечении о всеобщей истории, в его озабоченности целостностью человечества...

Это всецелое человечество, как мы сказали, стало объектом наиболее глубоких из чаяний нашего века. Возникла мечта о том, чтобы организовать его, развить полноту его самосознания, наконец, сделать его целиком человеческим благодаря единству. От гоминизации к гуманизации — эту мечту католик не может не считать своей в том виде, какова она есть, ни попросту отвергнуть ее как вредную химеру. Но если, исходя из стремления человека превзойти самого себя и «стать богом», католичество убеждает его отказаться от самого себя, ибо такой отказ есть необходимое условие для вхождения в Жизнь, то также может он опереться и на иное, не менее глубокое, не менее «естественное» — хотя и часто подавленное, часто сбивающееся с пути стремление к человеческому единству, для того, чтобы привести людей доброй воли к порогу католичества, что только одно и способно осуществить это единство в достойном смысле.

## Полный гуманизм

Прежде всего, следовало бы показать тем, кто понял, что никакая цель, меньшая, чем все человечество, не заслуживает быть венцом всякой любви и всякого поиска, а такие люди существуют во многих лагерях, даже самых противоположных, — что отныне им следует оторвать глаза от земли и взглянуть выше. Ибо трансцендентное значение, само предполагающее существование трансцендентного Бога, необходимо для осуществления назначения действительно коллективного, т.е. конкретного созидания человечества. В противном случае, жертвуют собой не для человечества, но вопреки собственным намерениям — попросту для многих людей, не заключающих в своей эфемерной оболочке ничего абсолютного, и не представляющих ценности существенно более высокой, чем ценность тех,



кем для них пожертвовали. В конечном счете, жертв требует то человеческое поколение, которое всякий раз предполагается последним, однако, ничуть не превосходя предыдущих поколений, и оно прейдет, как и все другие... Двойная причина для того, чтобы быть обескураженным; отсюда же естественно вытекает и то, что гуманитарный оптимизм не может устоять перед разлагающим действием рефлексии. «Не хочу быть закланым перед этим ужасным богом, который называется будущим обществом!» — восклицает героиня современного русского романа<sup>969</sup>. Протест слишком естественный, питаемый, вероятно, и эгоизмом, но который разум не может и осудить. Ибо никакое бескорыстие не выстаивает перед абсурдом, и мы вовсе не обращаем жертву, когда требуем того, что заслуживало бы нашей жертвы. И потому пронизательность, и великодушие, если для них еще остается место, исключают друг друга. Ибо очевидно должно существовать Пристанище, где поколение за поколением собиралось бы все человечество; ему нужен Центр, к которому сходилось бы оно со всех концов; Вечный, который собирал бы его в совокупное целое; Абсолют, который в самом энергичном смысле слова, во всей действительной полноте давал бы ему силы к существованию. Ему нужен Любящий, который привлекал бы его к себе. Ему нужен — но этот последний момент вовлекает нас в размышления иного рода — Некто Иной, которому он отдавал бы себя.

Становление только для себя не имеет смысла — это иное именование абсурда... И все же без Трансцендентного, т.е. присутствующего Абсолюта, внедрившегося уже в сердце действительности, пребывающей в становлении, пробуждающего в ней жизненные силы, заставляющего ее продвигаться дальше и дальше, — впереди не может быть ничего, кроме бесконечного становления, разве лишь катастрофа положит жестокий конец всему, и абсурд, если можно так выразиться, докажет истинность своего бытия, превратив все в ничто. Коль скоро есть становление, то однажды должен явиться и предел для него, и если должен быть предел, то и всегда должно быть и нечто иное, помимо становления. Более всех христианин обращен к Новому человеку. Для него, однако, он не вписывается в земной горизонт: на этом уровне Новый человек никем быть не может, кроме мифа. Ибо здесь он не может быть тем, кем должен быть, чтобы пребывать в своей новизне: Человеком завершенным, Человеком совершенным. Если мы хотим вновь обрести надежду на совпадение двух этих эпитетов — новый и совершенный, — выражающих в своей неразделимой совокупности нашей человеческий идеал, то нам следует вернуться к апостолу Павлу. Вернуться, чтобы с ним вместе верить в Христа<sup>970</sup>.

В разработке этих весьма простых идей мы могли бы найти, как нам кажется, «опровержение» того социального гуманизма, который обновляет сегодня отчаянные усилия человека спасти самого себя. Правда, не единственное опровержение, но одно из единственно ценных, то, которое освобождает истину от заблуждения, коим она была пленена, и придает ей видимость более прекрасной и более великой даже в глазах тех, кого оно втайне соблазнило; опровержение, что опровергает, спасая.

Ибо полное «опровержение» обусловлено лишь показом полной истины, и ради этого мы могли бы согласиться с предложением, сделанным каноником Мазюром, заключающем в себе целую программу. С точки зрения автора, разделяемой и нами, мы стремились показать оправданность и важность того, что:

Христос не только носитель вечной Вести, которую Он повторяет одному за другим каждому удивленному человеку, но и Тот, в Ком человечество находит нежданное разрешение проблемы своего органического единства. Церковь не только основана Христом: она есть также и Тело Его, коего Он — Глава и Жизнь. Христианство — это не только совершенная религия, возвышающаяся на развалинах всех иных, побежденных ею, и прежде всего на обломках отмененного иудаизма; оно есть обращение всех древних нравственных и мистических порывов человечества к религии высшей, превосходящей и исполняющей их. И, наконец, человек, вместо того, чтобы воспринимать католичество как некий долг, налагаемый

безжалостными силлогизмами на обязательства, вытекающие из его природы, принимает его в первую же минуту, когда оно пытается осуществить в нем те неодолимые стремления, которые Бог вложил в его душу, и прежде всего потребность в социальном единстве, в святом союзе всех членов одного организма, коего мы все суть лишь личностные клеточки. Существование таинств, вместо того, чтобы явиться высшим унижением, налагаемым на поверженный разум, открывается, напротив, как единственное и божественное средство человеческой передачи Божией нашим душам, живущим во плоти, и нашим телам, живущим в обществе.

И, таким образом, все наши великие догматы: божественность Христа, основание Церкви, единство веры, таинство, — уже не предстают разрозненными частями разнородной и, возможно, произвольной системы, но дополняют друг друга, чтобы явилось решение наиболее неожиданное, но самое логичное и согласованное с нашими глубинными законами. Мы все — члены одной человеческой семьи, совместно стремящиеся соединиться с Богом телом и душой, «...дабы все небесное и земное соединить под главою Христом»<sup>971</sup>.

## Присутствие Вечного

Таким образом, вливаясь в движение нашего века, в том его потоке, что несет в себе начало истинно человеческое, стремясь его очистить и указать ему его Предел и условия его достижения, нам следует теперь найти мужество уже и для непосредственной критики тех путей, на которые заводит этот порыв и на которых он увязает. При осуждении этого полностью обмирщенного «социального» начала, господствующего сегодня повсюду над умами и наследующего исторический и социальный характер нашей веры лишь в выродившемся состоянии, нам следует набраться смелости и для того, чтобы решительно не идти в ногу со временем.

Ныне мы погружены во время. Огромный успех философии становления, равно как и болезненные реакции, которые недавно поставили их под вопрос, имели в этой области одинаковый результат. Иллюзии и страхи, надежда на будущее и тревога о завтрашнем дне, возрастая в силу самого их контраста, целиком наполняют наше сознание. Мечты о гармоничном граде и бесконечном прогрессе или трагическое ощущение хаоса, где мы бьемся с невыносимой тяжестью преходящего дня, ужас перед будущими катастрофами или напряженная обращенность к неизведанному грядущему, как бы манящему нас всеми благами, равным образом маскируют в наших глазах реальнейшее настоящее. В эпоху, когда человек, компенсируя свои титанические усилия, обретает, наконец, немного досуга, он не знает, как найти для себя тот первейший досуг, что спас бы его от самого себя, с тем, и одно временно позволил бы себя обрести. Даже в эти часы хмеля, неотделимого от тревоги, в гуще неотложных нужд, именно христианину, человеку среди братьев — людей, одолеваемому такими же желаниями, подверженному таким же беспокойствам, следует возвысить свой голос, дабы напомнить всем, кто не помнит о своем достоинстве: человек не может быть самим собой, но может существовать для себя до тех пор, пока в безмолвии не откроет в себе какую-то незатронутую полосу, некий таинственный фон, который не захлестывается потоками событий: мрачных или радостных, банальных или трагических. Стремиться вернуть человеку смысл — это не означает орошать его водой Леты, ни отуплять его опиумом, ни охмелять его перед атакой. А тому, кто целиком устремлен в будущее, возникающее по его представлению из его творческой энергии, напоминание о страшном настоящем вовсе не означает стремление истребить в нем веру в человека. Напротив, это обязывает его уважать человека, в какой бы ситуации он ни находился. Это препятствует тому, чтобы когда-либо использовать его сегодняшнего как простой инструмент для человека будущего<sup>972</sup>. И в особенности это препятствует тому, чтобы сам человек, живи он в нищете или в изобилии, в будущем или настоящем, будь он удачлив или нет, — полностью отсутствовал бы сам в себе, был бы целиком, отчужденным от себя самого.

Здесь мы непосредственно сталкиваемся с мистиками и идеологиями, которые в настоящее время ведут борьбу за завоевание мира, и прежде всего с наиболее влиятельным среди них — марксизмом. В шестом тезисе о Фейербахе, где Маркс в сжатом виде рассматривает свое мышление в отношении к своему предшественнику, он, сам того не заметив, сконцентрировал наиболее точное и радикальное обвинение, когда-либо произносившееся против него. «Фейербах, — писал он весной 1845 года, когда родился марксизм, — сводит религиозную сущность к человеческой сущности. Но сущность человека — это не абстракт, присущий отдельному индивиду. В самой действительности она есть совокупность всех общественных отношений»<sup>973</sup>. Иными словами, если Фейербах сводит религиозную сущность к человеческой сущности, Маркс, завершая философский процесс, растворяет человеческую сущность в социальной. То, что должно было бы восславить человека, в конце концов, его разрушает.

В человеке есть начало Вечного, «зародыш вечности», над коим уже здесь не властно время<sup>974</sup> и который *hic et nunc* (здесь и теперь) ускользает от земного общества<sup>975</sup>. Истина бытия человека превосходит само его бытие. Ибо он сотворен по образу Божию, и в зеркале его души неизменно мерцают блики Троицы. Но это только зеркало, только отражение. Когда же он кощунственно переворачивает этот порядок, когда он мнит, что ему принадлежат свойства, похищенные у Бога, когда заявляет, что не он, человек, а Бог сотворен по его образу, то он обречен на гибель, ибо Трансцендентное, которое он отрицает, есть единственный гарант его собственной имманентности. Признавая себя отражением, он приобретает полноту, и лишь поклонение высшему открывает в нем неколебимую глубину. Но вот отныне он отчужден, отторгнут, разделен с самим собой, и куда серьезней, куда существенней, чем это описывал Маркс! Представим же себе этого вполне «эмансипированного» человека. Представим его, предположив невозможное, свободным от всякого экономического принуждения, от всякой эксплуатации себе подобным, от всякой тирании государства; «освобожден» ли он наконец? Общество больше не давит на него, в этом смысле над ним не господствуют, его не эксплуатируют другие. Однако оно давит на него грузом более тяжелым, чем когда-либо, ибо поглощает его целиком. Некогда какая-то часть его могла ускользнуть от принуждения и эксплуатации: теперь же он — не более, чем социальная функция, «совокупность общественных отношений».

Но, как мы хорошо знаем, не таков идеал, сознательно разделяемый теми, кто мечтает о безгосударственном и бесклассовом обществе. Напротив, они стремятся к наступлению такой эпохи, когда «человек станет высшим существом для человека», когда человеческие связи станут «связями любви и доверия», когда «свободное развитие каждого будет условием свободного развития всех»... Однако такова, без сомнения, реальность, которую подготавливает развитие первоначального отрицания, в коем они еще не осмеливаются усомниться. Ничто не окажется помехой тому, чтобы в нетрансцендентном обществе сведение человека к его «общественным отношениям» не нанесло бы ущерба его собственной внутренней жизни и не породило бы на свой лад какой-то новой тирании. Более того: как бы мало еще ни проявился опыт такого рода, не вправе ли мы думать, что он принес уже первое подтверждение нашему анализу<sup>976</sup>? Когда ученики Маркса, наконец, поймут это, у них пропадет вкус к прославлению «тотальной революции», которую, по их мнению, они совершили в человеческом разуме еще до того, как смогли осуществить ее в обществе. У них пропадет вкус к воспеванию своего освобождения от «метафизической тоски» и «одержимости Богом»<sup>977</sup>. Им придется вернуться к тем, по слову Достоевского, «проклятым вечным вопросам», и они поймут, почему революционер, столь же отважный, как и они сами, такой же явный противник всего Запредельного, коего никак уж не назовешь мистиком по темпераменту, мог воскликнуть однажды: «Я думаю о Боге с тех пор, как появился на свет!» В этом восклицании Прудона<sup>978</sup>, которое Маркс полагал остатком метафизической ветоши, прорывается голос всего человечества, которое даже и в отрицании требует воздуха, без которого оно задыхается.



Совершеннейшее и счастливейшее, в плане социальном, существование было бы вещью самой нечеловеческой, если бы не служило внутренней жизни, так же, как эта жизнь, обращенная лишь на себя самое, в некоем рафинированном эгоизме, не была бы в конечном счете мистификацией. Сообразно отрицанию, полученному в наследство от Фейербаха и подготовленному уже Гегелем, система Маркса завершается в социализме как абсолютном господстве здешнего. Разумеется, она так завершается вопреки сокровенным требованиям мысли слишком сильной, чтобы с самого начала не поколебать стены той тюрьмы, которая она строила для себя самой: имен но это установил недавно один проницательный анализ, коему следует пожелать, чтобы он был для этой доктрины началом спасительной эволюции<sup>979</sup>. Но, рассматривая систему в том, как она внешне выражена, следует сказать, что ее мирской дух не только химеричен в своих упованиях, но также и внутренне несостоятелен; его следует решительно отвергнуть. Эта система заключает в себе бесконечно плоское видение мира. Она чревата самым немислимым регрессом человека, коль скоро он сумеет к нему приспособиться, и ужасным истязанием в противоположном случае. У Маркса есть лишь два измерения — человек социальный, человек исторический<sup>980</sup>. Чувство Вечного, обретенное наконец сознание Присутствия Вечного должно вернуть ему его глубину<sup>981</sup>.

## Социальное действие и католичество

Сколь же признательны мы Церкви за то, что *opportune, importune* (вовремя, не вовремя) она напоминает нам о нашей сущности! Об этом неизменном *sursum* (*sursum corda* — горе имеем сердца), неизменном *redi ad cor* (углубись в сердце), к коему она обязывает нас! Нет ничего более поверхностного, чем адресованный ей упрек в том, будто бы она теряет из виду непосредственную реальность и пренебрегает настоятельными нуждами человека, говоря с ним только о потустороннем. Ибо на самом деле, запредельное бесконечно ближе, чем будущее, бесконечно ближе того, что мы называем настоящим. Оно есть та Вечность, что лежит в глубине всякого мирского развития, которое она воодушевляет и ориентирует. Оно есть то подлинное Присутствие, без которого само настоящее — только неуловимая пыль. Если современные люди столь трагически отсутствуют друг для друга, то это объясняется тем, что они отсутствуют сами в себе, потому что покинули ту Вечность, которая только и укореняет их в бытии и позволяет им общаться между собой.

Такова прежде всего социальная роль Церкви: она приводит нас к тому общению, к коему обращает нас всякий ее догмат и готовит всякое ее действие. Тем не менее, если верно то, что общение личностей есть общество в самом глубоком смысле слова, то не менее верно и то, что оно обладает совершенно иной структурой, нежели те мирские общества, что необходимы для жизни человечества<sup>982</sup>. Однако в отношении прямого функционирования этих обществ Церковь, которая «не от мира сего», компетентна лишь весьма в общем плане и не нисходит до технических деталей. Так что если в первом случае выражение «социальное католичество» могло выглядеть плеоназмом, то во втором случае прибегать к нему следует если не с оговорками, то не без некоторой сдержанности. Церковь определяет скорее не учение, разработанное во всех своих пунктах, но лишь отношение и ориентацию. Ибо собственная миссия Церкви не заключается в руководстве социальным движением, как и не заключается в руководстве движением интеллектуальным, хотя как на одно, так и на другое она различными путями может оказывать неоценимое влияние<sup>983</sup>. Также нельзя назвать вполне заблуждающимися тех, кто отмечает, что иногда она была, как бы, застигнута врасплох новыми проблемами, которые в последний век поставило беспрецедентное экономическое развитие<sup>984</sup>, и нельзя назвать вполне правыми тех, кто перед лицом растущего неверия масс и того успеха, который получают у них столько зловещих утопий, имеют для объяснения лишь одно восклицание: «Если бы слушали папство!» Послушанием, как бы ни было оно необходимо, нельзя заменить всего, и папство отнюдь не всегда высказывалось немедленно. И это не было уклончивостью с его стороны. Но среди католиков не хватало людей, интенсивно

живущих своей верой и теснейшим образом связанных с жизнью века сего, чтобы своевременно чувствовать возникающие нужды и находить, опираясь на свою компетенцию и ответственность, требуемые решения. Недостаток инициативы предшествовал недостатку послушания, самого по себе слишком реального и конкретно различимого. Конечно, можно было пожелать, чтобы сама Церковь силою своего материнского инстинкта, предчувствующего недуги своих детей, вызвала бы к жизни и поощряла бы необходимую работу. Однако не стоит и ужасаться тому, что не всегда она вела себя подобным образом, как не следует и, ссылаясь на это, укрываться в стороннем наблюдении. Разумно ли требовать от власти в Церкви чего-то иного, кроме как напоминания за начинаниями и поддержки тех из них, в которых она узнает свой Дух, как, наконец, вмешательств, направленных к тому, чтобы устранять случающиеся конфликты и освящать найденные решения в их сути<sup>985</sup>?

Таким образом, Церковь высказалась о многих моментах социальной доктрины. Тем не менее, она не подменяет собой государственных деятелей для выработки «программ» в точном и полном смысле слова или внесения каких-то «планов». Все чада ее не могут занимать в обществе положение властителей или реформаторов. Однако совершенно нормально, что среди них можно выявить огромное разнообразие служений и мнений. Но даже в плане земного устройства Церковь вносит в действительность нечто гораздо большее, чем программу, и осуществлению лучших программ истинные сыны ее содействуют чем-то гораздо большим, нежели внешним согласием и осведомленностью в своем деле. Ибо, по слову святого Григория Великого, резюмирующего все то учение, о котором шла речь в этой книге: *in sancta Ecclesia unusquisque et portat alteri, et portatur ab altero* (в святой Церкви каждый несет другого и несом другим)<sup>986</sup>. Это чувство всеобщего спасения и солидарности всех со всеми есть наилучшая подготовка к социальным задачам — а для каждого и наилучшее введение в «социальное католичество». Однако не может быть и речи о том, еще раз повторим это, чтобы в природный порядок вещей переносить непосредственно то, что вера открывает нам о мире сверхприродном. Тем самым сокровенную реальность, которая должна быть предметом веры и переживаться как тайна — *mysterium unitatis* (таинство единения)<sup>987</sup> — мы обратили бы в пустую идеологию, что было бы безрассудным обмирщением, в связи с чем можно было бы еще раз сказать о христианских истинах, ставших безумными... — хотя когда христиане становятся слишком чувствительны к доводам мудрецов мира сего, Бог иной раз может воспользоваться этим безумием, которое отнюдь не согласуется с Его мудростью. Однако никакая забота о различении двух планов — природного и сверхприродного — не должна помешать вере взрастить свой плод. Вера — это не хранилище мертвых истин, которые с уважением «оставляют в сторону», чтобы наконец устроить жизнь без их вмешательства. Если между низом и верхом существует радикальный разрыв, то верх, напротив, должен обнаруживать свое действие лишь в нисхождении. Чтобы остаться сверхприродной, любовь вовсе не должна сделаться бесчеловечной, ибо как само сверхприродное ее можно понять лишь воплощенной. Тот, кто покоряется ее закону, вовсе не удаляется тем самым от ее естественных благ, напротив, он обращает на служение обществу, членом которого сделала его природа, тем более эффективную деятельность, чем более свободен принцип, лежащий в ее основе<sup>988</sup>. Никакая человеческая проблема, никакая человеческая забота не может оказаться ему чуждой: все пробуждает в нем отклик тем более глубокий, чем внятней для него их вечные отголоски. Служение братьям его есть для него единственная форма овладения объединяющей любовью. Как бы он ни был свободен от всякой иллюзии и защищен от любых объективистских мечтаний о прогрессе, как бы он ни был закален перед соблазном утопий, и сколь бы мало снисходителен ни был он к любым формам социального эвдемонизма, он не может остаться удовлетворенным. Он не может удовлетвориться миром сим больше, чем самим собой. Духовное общение, на которое он уповает, находится не по эту, но по ту сторону социальной гармонии, от которой он не может отказаться. Какую бы свободу ни отстаивал он в своем конкретном деле, для него немислимо отказаться от стремления установить между людьми те отношения, которые более бы соответствовали христианской действительности. В меру своих сил и призвания — ибо дары

единого Духа различны, и в единстве одного тела всякий член его имеет особую функцию<sup>989</sup> — он вложит душу свою в это дело. Если он потерпит неудачу, то ему будет больно, как от раны, и даже если поддастся отчаянию, не будет сказано, что он бездействовал.

## MYSTERIUM CRUCIS

В какую бы сторону ни обращалось размышление христианина, его всегда — как бы силою естественной тяжести — притягивает к созерцанию Креста.

Вся Тайна Христа есть тайна Воскресения, но также и тайна смерти. Одна неразлучна с другой, и одно и то же слово выражает их: Пасха. Пасха означает переход<sup>990</sup>. Распад всякого существа, полнейшее разделение с самим собой, от коего никто не может возомнить себя свободным. Отрицание всех природных ценностей в их естественном состоянии, отказ даже от того, чем преодолевается индивидуальное.

Сколь бы подлинным и чистым ни было видение единства, которое воодушевляет и ориентирует деятельность человека, — чтобы стать реальностью, оно должно сначала погаснуть. Великая тень Креста должна полностью поглотить его. Человечество соберется воедино, лишь отказавшись считать себя самоцелью. Человек — не желает ли он добра человечеству, не любит ли его, в сущности, в силу того же естественного побуждения, что заставляет его желать добра себе и себя любить? Бог есть именно Тот, ко по сути своей не допускает разделения, Тот, Кого следует любить исключительно под страхом наказания не любить Его вовсе<sup>991</sup>. И если верно, в конечном счете, что человечество можно любить ради него самого, и любить любовью не эгоистической только в Боге, Кого мы только и любим на самом деле — эта истина не предстает в такой конкретной очевидности, что отменяет реальность жертвы. Гуманизм спонтанно не тяготеет к христианству. Христианский гуманизм должен быть гуманизмом обращенным. От какой бы то ни было любви не переходят, оставаясь на той же плоскости, к любви сверхприродной. Нужно потерять себя, чтобы обрести. Диалектика духа с равной неуклонностью распространяется как на человечество, так и на индивида, т.е. на мою любовь к человеку и к людям, так же, как и на мою любовь к самому себе. Закон исхода, закон выхода из себя<sup>992</sup>... Если никто не должен избегать человеческого удела, все человечество должно умереть для самого себя в каждом из своих членов, чтобы жить преображенным в Боге. Окончательное братство существует лишь в общем Поклонении. *Gloria Dei, vivens homo* (Слава Божия, живой человек), но человек получает доступ к Жизни, в единственно возможном целостном обществе, лишь воздавая славу Творцу — *Soli Deo gloria* (Единому Богу слава). Такова всеобщая Пасха, которая готовит Град Божий.

Со Христом, умирающим на Кресте, все человечество, которое Он в себе несет, отвергается самого себя и умирает. Но эта тайна еще более глубока. Тот, кто нес в себе все человечество, был всеми оставлен. Всечеловек умирает один. Такова полнота кенозиса и совершенство жертвы! Нужна была эта покинутость — вплоть до оставленности Отцом! — чтобы соединить разорванное. Тайна одиночества и тайна разорванности — это единственно действенный знак объединения и единства. Священный меч, разделяющий душу и дух, дабы открыть их для Всеобщей Жизни: О Ты, единственный среди единственных и все во всех<sup>993</sup>!

Через древо Креста, — заключает святой Ириней, — Слово Божие стало явным для всех: руки Его протянуты, чтобы собрать всех людей. Две руки протянуты, ибо два народа рассеяны до пределов земли. Одна Глава — в центре, ибо один есть Бог над всеми, среди всех и во всех»<sup>994</sup>.



# 1. Святой Григорий Нисский. О двойной природе человека

...«Во Христе Иисусе, — говорит апостол, — нет мужского пола, ни женского». Но, утверждает Писание, так был разделен человек. Оттого и устройство природы нашей должно было стать двойным, одна ее часть несет в себе подобие Божие, другая — различие полов. По-видимому, на это указывает и священный текст, если мы будем читать его со вниманием к порядку слов. Ибо сначала говорится: «И сотворил Бог человека по образу Своему, по образу Божию сотворил его», а затем: «мужчину и женщину сотворил их», а такое не может быть соотнесено ни с чем, подобным Богу. Тем самым, как я разумею, Писание хочет преподать нам учение высокое и величественное. Вот оно.

Человек образует середину между двумя крайностями: природой Божией, целиком духовной, и неразумной природой животной. В составе человеческого легко распознать присутствие каждого из этих двух начал. Ибо божественная природа человека наделена разумом и пониманием, не ведающим пола, от природы неразумной получает он свое тело, разделенное на два пола. Одно и другое начало, безусловно, присутствуют во всяком индивиде, причастном человеческой жизни. Однако порядок, коего придерживается повествователь, указывает нам на то, что разумное начало стоит на первом месте, и что общение и родство с началом неразумным было добавлено к человеку. Так Моисей говорит, что Бог «сотворил человека по образу Своему», указывая тем самым, что, в сем существе, по слову Апостола, не было ни мужского пола, ни женского. Так что же постигаем мы здесь? Прошу, чтобы никто не рассердился на меня, когда я взойду на ступень более высокую, дабы разъяснить дело.

Бог по природе Своей всеблаг. Он заключает в Себе всякую мыслимую благодать или, скорее, Он превосходит всякую благодать, которую можно помыслить и представить. Он сотворил жизнь человеческую не по какой иной причине, кроме как по благодати Своей. И будучи благим, Он, взявшись за устройство природы человеческой, не пожелал лишь на половину проявить Свою благодать, дав человеку лишь одну часть Своих даров, ревниво воспретив ему всякий доступ к другой. Ибо совершенство благодати проявило себя в том, что Он вызвал человека из небытия к бытию и осыпал его всеми дарами. И список этих благодеяний столь длинен, что все их невозможно и перечислить. Однако все они могут быть переданы одним словом о человеке, что называет его сотворенным «по образу Божию». Оно как бы говорит о том, что Бог сделал природу человеческую участницей всякого блага ...

Среди же этих благодеяний укажем на избавление от необходимости, на неподчинение господству Природы, на возможность свободно располагать собою по своему усмотрению. Ибо добродетель есть вещь независимая, владеющая сама собой... Но если бы образ мог состязаться с красотой своего Образца, то не был бы более образом, но слился бы с ним без остатка. В чем же мы нашли бы тогда различие между Божеством и тем, что Его напоминает? А вот в чем: Божество пребывает нетварно, тогда как человек существует лишь благодаря тому, что был создан. И это различие вызывает немало других. Всеми признается, что нетварная Природа недвижна, неизменна, тогда как тварь не может не изменяться. Ибо сам переход от небытия к бытию есть уже движение, коим то, чего не было, возникает под действием воли Божией... Так и существо, начавшее жить через изменение, сохраняет в себе родство с этим изменением... Вот почему Тот, Кто, по слову Писания, видит все вещи до их появления на свет, исследовав, или скорее предугадав заранее, в какую сторону повлечет человека его свободный и независимый выбор, как только прозрел это, добавил к образу разделение на мужское и женское начало, разделение, не имеющее никакого отношения к божественному Первообразу, но которое, как было сказано, породняется с природой неразумной.

Причину этого разделения на два пола могут понять до конца лишь те, кто созерцал истину и передал нам Слово. Что касается нас, ищущих истину путем догадок и образов, то мы излагаем то, что пришло нам на ум, ничего не утверждая безусловно, как бы упражняясь и предоставляя наши изыскания благосклонному вниманию читателей. Что же мы «измыслили» по этому поводу?

Слово, говорящее о том, что Бог сделался человеком, обозначает тем самым и всю человеческую природу. Ибо имя Адам не было дано существу сотворенному, о котором затем рассказывает Писание. Человек тварный не имеет особого имени, он — человек всеобщий. И потому этим всеобщим обозначением природы дают нам уразуметь, что Провидение и Всевластие Божие распространяется на весь род человеческий с первого дня творения. И не следует приписывать Богу никакой неопределенности в устройении живых существ, но всякое существо получает свою границу и меру от Премудрости Божией. Как индивидуальный человек ограничен размерами своего тела, так что можно измерить количество вещества, содержащегося в нем, так представляется мне, вся полнота человечества заключена в одном теле предвидящей Властью, заключенной в Боге

вселенной — всему этому учит нас слово о том, что Бог сотворил человека по образу Своему, по образу Божию сотворил его. Ибо образ этот — не воплощен ни в одной частице природы, и благодать его тоже не привязана ни к одному индивиду среди тех, на кого он взирает, но на весь род человеческий простирается эта сила. Мы имеем указание и на то, что дух обитает одинаково во всем: все обладают способностью мыслить, предвидеть и всеми прочими преимуществами, с помощью которых природа Божия отражается в Своем образе. В этом отношении нет ни малейшей разницы между человеком первого дня творения, и человеком, грядущим в конце веков, ибо равным образом они запечатлены образом Божиим. Вот почему все множество было названо одним человеком, ибо для власти Божией нет ни прошлого, ни будущего, но то, чего ожидаем, заключено вместе с настоящим во всеохватывающей Власти.

И потому вся человеческая природа от первых людей до последних несет в себе образ Сущего. Что касается разделения на мужской пол и женский, то оно было добавлено, как мне кажется, по причине, о коей я говорил...

Об устройении человека, гл. 16 (P.G. 44, 181-185).

## 2. Святой Григорий Нисский. Всеобщая человеческая природа

...Согласуется ли наше рассуждение с истиной? Сама истина ведает об этом. Что касается нас, то вот что приходит нам на ум.

Повторю вначале то, что было сказано выше. «И сказал Бог: сотворим человека по образу Нашему (и) по подобию Нашему». Это следует понять так, что образ Божий достигает своего завершения во всей совокупности человеческой природы. Но Адам еще не был сотворен. Ибо Адам, если верить гебраистам, согласно этимологии слова, означает «созданный из земли». Вот почему Апостол, отлично знающий язык своих отцов, называет человека *χοϊκον*, коим переводится слово «Адам» на греческий.

И потому человек, сотворенный по образу Божию, есть природа, понятая как целое. Именно она сотворена по подобию Божию. И таким образом был сотворен человек всемогущей Премудростью Божией, что не только часть Целого, но вся природа за один раз обрела свое существование. Ибо Тот, Кто, по слову Писания, как бы держит в руках Своих пределы всякой вещи, и предвосхищает все вещи еще до появления их на свет, ведал и то, до

какого числа должен умножиться род человеческий. И предвидел Он также и то, что произойдет: как мы опустимся до более низкого удела, и, утратив в грехопадении нашем то присущее нам достоинство, что делало нас равными ангелам, сольемся с тварью, коей досталась более смиренная участь. Тогда примешал Он к Своему образу некоторые черты зверя. Ибо не следует думать, что в этой блаженной и божественной Природе существует различие полов. Однако, сообщив человеку то, что присуще животным, Бог наделил род человеческий таким способом размножения, который ничуть не соответствовал великолепию первого творения. И поистине эту способность плодиться и производить себе подобных Бог не дал роду человеческому, когда Он сотворил его по образу Своему, но лишь произведя в нем разделение полов, сказал Он: «Плодитесь и размножайтесь и наполняйте землю»<sup>995</sup>.

Об устройении человека, гл. 22 (P.G. 44, 204-205)

### 3. Север Антиохийский. На общей могиле

Торжество сие есть поминовение бедняков и чужестранцев, что за долгое время, протекшее до сего дня, окончили дни свои и ныне покоятся в общей могиле как в странноприимном доме, вернув земле свою плоть, слепленную из праха, что была соединена с душою образом Божиим.

Не будем следить лишь за внешним обрядом, но сумеем проникнуть в дух его. Те, кто учредил его, знали, что Христос умер не за тех-то и тех-то, но за всех людей, и что точно так же и воскрес Он для всех... И потому, усвоив заветы своего Господа и провозглашая делами общую пользу от помощи Божией, они объявили, что один раз будут служить поминальную службу и ради всех тех, кто был лишен здесь всяких родственных уз и всякой дружбы по плоти, помышляя о том союзе, который созерцал апостол Павел, когда говорил: «Нет ни Эллина, ни Иудея, ни обрезания, ни необрезания, варвара, Скифа, раба, свободного, но все и во всем Христос».

И потому всей толпою следует нам придти на эту церемонию по причине нашей природной общности и совершить святое погребение тех, кто ушел раньше нас, а те, кто придут позднее, и нам воздадут благодарение... И обычай сей должен напоминать нам, что Христос умер и воскрес за всех, а нам следует поразмыслить о том, что Тот, Кого мы почитаем в бедняках и чужестранцах, есть тот же Христос, что сказал: «Истинно говорю вам: так как вы сделали это одному из сих братьев Моих меньших, то сделали Мне». Затем, поднявшись на эту высоту, мы должны будем подняться и до той высочайшей мысли, что те мертвые, коими пренебрегают как людьми несостоящими, запечатлены великим достоинством образа Божия. Вспомним же наконец, что и Христос, Кто был богат, обнищал, чтобы обогатить нас Своею нищетой, столь обнищал, что не имел и камня, где преклонить главу, и Тело Его было положено в чужую могилу...

Слово 76 (P.O., t.12, p.136-138); d'apres la traduction de Maurice Briere<sup>996</sup>.

### 4. Блаженный Августин. Адам рассеянный и собранный

Он будет судить вселенную по правде». Не часть, ибо не одну только часть приобрел Он. Он должен судить все, потому что за все заплатил выкуп. Вы слышали, что говорит Евангелие: и когда придет, то «соберет избранных Своих от четырех ветров». Он соберет избранных своих от четырех ветров, а значит и со всей вселенной. Ибо самое имя Адама, как не раз говорил я вам, означает по-гречески всю вселенную. Оно состоит из четыре букв: А, Д, А и М. По-гречески же наименование каждой из четырех сторон света начинается с одной из



этих букв: Восток называется «Anatole», Запад — «Dysis», Север — «Arctos», Юг — «Mesembria»; из чего получается: «Адам»<sup>997</sup>. Значит и сам Адам разнесен отныне по всему лицу земли. Пребывавший некогда на одном месте, он пал, как бы разбившись, заполнив своими осколками всю вселенную. Но милосердие Божие отовсюду собрало разрозненные осколки, оно расплавил их в огне любви, оно восстановило их расколотое единство<sup>998</sup>. Таково дело, которое может свершить Делатель; пусть никто не отчаивается в этом. Дело это безмерно поистине, но поразмыслите, каков же Делатель. Он создал заново то, что создал, и перестроил то, что построил. «Он будет судить вселенную по правде и народы по истине Своей»<sup>999</sup>.

На псалом 95, п.15 (P.L. 37, 1236)

## 5. Дюран де Менде. Тройная опрокинутая перегородка

Гимн этот — «Слава в вышних» — не только гимн ангелов, но и людей, радующихся тому, что женщина, потерявшая свою драхму, уже зажгла свой светильник, чтобы найти ее, и тому, что пастух, оставивший свои девяносто девять овец, уже отправился на поиски единственной потерянной.

Ибо до рождения Христа было три стены вражды: первая — между Богом и человеком, вторая — между человеком и ангелом, третья — между человеком и человеком. Человек же непослушанием своим оскорбил Создателя, грехопадением — воспрепятствовал восстановлению ангелов; разнообразием своим обычаев — разошелся с самим собой: с одной стороны у иудея были свои предписания, у язычника — его идолопоклонство.

Но вот Мир Наш, явившись внезапно, образовал из трех разрозненных частей единое существо и разрушил разные перегородки. Он избавил человека от греха и примирил его с Богом; восстановил падшее и примирил человека с ангелом<sup>1000</sup>; Он отменил разнообразие обычаев и тем самым примирил человека с человеком

И потому следует сказать вместе с Апостолом, что Он все небесное и земное соединит под главою Христом. Вот почему пело это неисчислимое небесное воинство «Слава в вышних Богу», т.е. слава ангелам, которые никогда не грешили и не имели разлада с Богом; и «на земле мир, в человеках благоволение», т.е. мир среди иудеев и язычников «доброй воли», что до Рождества Христова пребывали в раздоре с Богом и с ангелами. Для того-то и приходит ангел, чтобы поговорить с пастухами и возрадоваться вместе с ними, ибо мир водворился между ангелами и людьми. И более, Бог родился человеком: мир водворился между человеком и Богом. Наконец родился Он в яслях для вола и осла, и мир водворился между человеком и человеком, ибо вол изображает народ иудейский, а осел — языческий.

Трактат о Богослужении, 1.4. с. II (ed. de 1672. p.109). СТ. с.33 (p.147-148)<sup>1001</sup>

## 6. Кардинал дю Перрон. Спасение единством

Бог по неоценимой Своей благодати и непостижимой Премудрости, соблаговолив взять на Себя попечение о том, чтобы подготовить и сопроводить нашу здешнюю жизнь к вечному блаженству, которое Ему угодно обещать и сбересть для нас, избрал для сего способ, наиболее соразмерный великолепию и достоинству Его природы. Будучи единым и началом всякого единства, т.е. будучи Сам единством, Он вместо того, чтобы вести нас к спасению

различными и обособленными путями, обязал нас заключить воедино и средства и условия нашего спасения. «Он един, — говорит блаженный Августин (In psalm. 101). — Церковь же составляет единство, и ничто не соответствует Единому, кроме единства». Это значит, что Он не довольствовался тем, чтобы приобрести нас и обладать нами по отдельности как разрозненными и рассеянными подданными, но пожелал, чтобы тот же союз, в коем был заключен завет между Им и нами, тесно сплотил нас — одних с другими — в одну общину, чтобы образовать под властью имени Его своего рода духовное тело, по форме подобное государству или республике. «Иисус умрет за народ, — говорит евангелист Иоанн Богослов, — и не только за народ, но чтобы и рассеянных чад Божиих собрать воедино».

Replique a la Response du Serenissime Roy de la Grand Bretagne (Paris. 1620). Предисловие.

## 7. Фульгенции Руспийский. Чудо языков

Почему же знаком присутствия Духа Святого явилось то, что принявшие Его заговорили на разных языках? Ибо и сегодня нисходит Святой Дух, те же, однако, кто получает Его, не говорят на всех языках; явное это чудо, коим Дух засвидетельствовал Свое присутствие, не обновляется более.

Следует понять, возлюбленные братья, что именно Духом Святым любовь разливается в наших сердцах. Но коль скоро любовь должна собрать Церковь Божию со всей вселенной, то, что мог сделать один человек, принявший Духа Святого, ныне совершает само единство Церкви: сей человек говорил тогда на всех языках, и сегодня единство Церкви, собранной Духом Святым, говорит на всех языках. И потому, когда спрашивают одного из нас: «Ты получил Духа Святого, почему ж ты не говоришь на всех языках?», — он должен ответить: Конечно же, говорю я на всех языках. Ибо я пребываю в Теле Христовом, т.е. в Церкви, что говорит на всех языках. Разве в присутствии Духа Святого указал Бог на что-то иное, кроме Церкви Его, что однажды должна заговорить на всех языках?<sup>1002</sup> ...

Восславьте же день сей как члены единства Тела Христова. Ибо вы не восславите его тщетно, если и сами вы — то, что восславляете, если принадлежите совместно этой Церкви, которую Бог исполнил Духом Святым и признает Своей, видя, как она возрастает, наполняясь всеми людьми, признанными и ею... Именно вам, представляющим все народы, вам, т.е. Церкви Христовой, членам Христа, Телу Христову, Супруге Христовой сказал Апостол: «Снисходите друг ко другу любовью, стараясь сохранить единство духа в союзе мира». Отметьте же: там, где Он повелел нам снисходить друг к другу, упомянул Он и любовь; указав на упование единства, явил Он и союз мира. Таков Дом Божий, построенный из камней живых, который преисполнил всякой радостью Домовладыка его; и гибельность разделений да не оскорбит очей Его.

Проповедь 8 на Пятидесятницу, n.2 et 3 (P.L. 65, 743-744)

## 8. Пастырь Ерма. Камень от двенадцати гор

— Теперь, господин, — сказал я, — объясни мне значение тех гор, почему они различны и разнообразны по виду.

— Слушай, — говорит он, — эти двенадцать гор, которые ты видишь, означают двенадцать племен, которые населяют весь мир: среди них был проповедан Сын Божий через апостолов.

— Почему же, — говорю я, — они различны и неодинакового вида?

— Слушай: эти двенадцать племен, населяющие весь мир, суть двенадцать народов; и как

различны, ты видел, горы, так различны мысль и внутреннее настроение этих народов. Я покажу тебе смысл каждого из них.

— Прежде всего, господин, — говорю я, — объясни мне вот что: когда эти горы так различны, то каким образом камни от них, будучи положены в здание башни, сделались одноцветными и так же блестящими, как и камни, взятые из глубины?

— Потому, — говорит, — что все народы под небом, услышавши проповедь, уверовали и нареклись одним именем Сына Божия; посему, принявши печать Его, все получили один дух и один разум, и стала у них одна вера и одна любовь, и вместе с именем Его они облеклись духовными силами дев. Потому-то здание башни сделалось одноцветным и сияющим, подобно солнцу.

Пастырь, Подобие 9, гл. 17

## 9. Святой Игнатий Антиохийский. Христианская молитва

Итак, поскольку в вышеупомянутых лицах я узрел все ваше общество в вере и любви, то убеждаю вас, старайтесь сделать все в единомыслии Божиим, так как епископ председательствует на место Бога, пресвитеры занимают место собора апостолов, и диаконы, сладчайшим мне, вверено служение Иисуса Христа, Который был прежде век у Отца, и наконец явился видимо. Поэтому все, вступившие в сожительство с Богом, уважайте друг друга, и никто не взирай по плоти на своего ближнего, но всегда любите друг друга во Иисусе Христе. Да не будет между вами ничего, что могло бы разделить вас; но будьте в единении с епископом и председателями, в образ и учение нетления.

Посему, как Господь, без Отца, по Своему единению с Ним, ничего не делал ни Сам Собою, ни через апостолов, так и вы ничего не делайте без епископа и пресвитеров. Не думайте, чтобы вышло что-либо похвальное у вас, если будете делать это сами по себе; но в общем собрании да будет у вас одна молитва, одно прошение, один ум, одна надежда в любве и в радости непорочной. Един Иисус Христос, и лучше Его нет ничего. Поэтому все вы составляйте из себя как бы один храм Божий, как бы один жертвенник, как бы одного Иисуса Христа, Который изшел от Единого Отца и в Едином пребывает, и к Нему Единому отошел.

Послание к Магнезийцам, гл. 6 и 7.

## 10. Ориген. "Consonantiae disciplina"

Рабы твои сосчитали воинов, которые нам поручены, и не убыло ни одного из них» (Числ. 31, 49).

Здесь не говорится вообще о воинах, из коих ни один не пропал, но только о тех, кто был назван «*summa bellatorum*». Из них-то не убыло ни одного, между ними нет никакого раздора. Именно о них и было сказано: «У множества же уверовавших было одно сердце и одна душа, и никто ничего из имения своего не назвал своим, но все у них было общее». Вот «сумма воинов», из коей никого не убыло, и где нет ни единой распри. Захватив в боях множество золота и всяческих украшений, они все это богатство посвящают Богу, т.е. приносят Ему все свои мысли, все свои труды... Я думаю, что говорится здесь о тех, кто со всем тщанием соблюдает завет Господень: «Итак, если ты принесешь дар свой к жертвеннику и там вспомнишь, что брат твой имеет что-нибудь против тебя, оставь там дар твой пред жертвенником и пойдя прежде примиришься с братом твоим, и тогда приди и принеси дар твой», — дар воздаяния рук к Богу без гнева и раздора. Таковы те, кто говорит: «Мы сосчитали воинов, которые нам были поручены, и не было ни одного из них. И вот мы принесли приношение Господу».



И потому следует научиться нам науке гармонии (consonantiae disciplina). Как в музыке, если струны настроены гармонично, то инструмент издает пленительный звук модулированной мелодии, если же возникает какое-то разногласие в лире, то и звук, издаваемый ею, будет неприятен и сладость песнопения тотчас увянет, так и те, кто ведут битву за Бога: если среди них есть раздоры и распри, все, что они сделают, будет неуютно Богу и ничто не найдет благоволения в очах Его, даже если они одержат множество побед, даже если возьмут много добычи, даже если они принесут любые дары.

Слово 26 на Числа, п 2 (ed. Baehrens. p. 244-245)

## 11. Святой Максим Исповедник. Три закона

Существуют три общих закона: закон естественный, закон писанный и закон благодати. Каждый из них обладает своими особыми свойствами и следует собственным путем.

Закон естественный, в том случае, когда чувства не управляют разумом, непосредственно побуждают нас видеть во всех людях как бы родичей наших и приходить на помощь тем, кто терпит нужду; он внушает нам единодушное желание, чтобы счастье каждого заключалось в том, чтобы дать другому то, что он сам бы хотел получить. Этому и научил нас Господь: «Как вы хотите, чтобы люди поступали с вами, так и вы поступайте с ними». Подобное единодушие осуществляется в тех, чья природа подчинена разуму. Один и тот же образ жизни, один склад желаний и чувств приводит их к осознанию разумного единства человеческого естества: единства, в коем нет той разорванности природы, что вытекает ныне из эгоизма.

Что же касается писаного закона, то он начинается с подавления разнузданных импульсов безрассудных, внушая им страх перед наказанием. Он приучает дух к соблюдению неукоснительной правды и самой строгостью своей приходит на помощь закону естественному. Ибо под действием времени силы правды, в конце концов, вырастают в природу, и любовь к добру мало-помалу преодолевает страх. Так вот человек приводится, наконец, к любви, которая есть полнота закона... Закон писанный или, скорее, полнота писаного закона есть, стало быть, не что иное как закон естественный, что открывает весь свой духовный смысл в социальной взаимопомощи и внутренней сообразности. Поэтому и написано: «возлюби ближнего своего как самого себя», а не только: «поступай с ближним своим, как поступаешь с самим собой», ибо это вторая формула касается существа ближнего, тогда как первая обращена к его духовному блаженству.

Но закон благодати безо всякого посредничества наставляет тех, кого он направляет к подражанию Самому Богу, возлюбившему нас, если можно так сказать, больше Самого Себя... «Нет больше той любви, говорит он нам, как если кто положит душу свою за друзей своих...»

Вкратце скажем, что закон природы есть не что иное как природный разум, подчиняющий чувства, чтобы отвергнуть безумие, по которому совершается разделение тех, кто едины по природе. Писанный закон также есть естественный разум, что, лишив безумие чувств, внушает духовное стремление к согласованности между членами, обладающими одной природой. Наконец закон благодати есть разум, превосходящий природу и неустрашимо преобразующий ее ради ее обожествления...<sup>1003</sup>

64 вопрос к Фалласию (P.G. 90, 742-748)

## 12. Бодуэн Кентерберийский. Молитва о

# братском союзе

Сохрани меня, Господи, сохрани меня от тяжкого греха, коего я так страшусь: от ненависти к любви Твоей. Да не согрешу я против Духа Святого, Который есть любовь, Который есть союз, единство, мир и согласие; да не отделись я от единства Духа Твоего, от единства мира Твоего, совершив грех, что не будет отпущен ни в этой жизни, ни в будущей. Сохрани меня, Господи, среди братьев моих и ближних, дабы возвещать мир, от Тебя исходящий. Сохрани меня среди тех, кто сохраняет единство духа в союзе мира.

Братья возлюбленные, позаботимся же со всяким тщанием обо всем, что касается исповедания нашей общей жизни, сохраним единство духа в союзе мира, благодатью Господа нашего Иисуса Христа, любовью Бога и Отца и причастием Святого Духа. От любви Бога и Отца исходит единство духа; от благодати Господа нашего Иисуса Христа — союз мира; от причастия Святого Духа — то общение, что необходимо всем, кто живет сообща, дабы жизнь их была поистине общей.

...Единство это, что производит в нас любовь Божия, сохраняется в союзе мира благодатью Господа нашего Иисуса Христа, Он Сам есть Мир наш, связующий два народа в один, и при Рождестве Его пели ангелы: «Слава в вышних Богу и на земле мир, в человеках благоволение!», а перед тем, как взойти на небо, Он сказал Своим ученикам: «Мир оставляю вам, мир Мой даю вам».

Каков же этот мир, что дан нам Христом и в союзе которого сохраняется единство духа? Это взаимная любовь, которой мы любим друг друга, что не терпит ущерба, если мы едины в речах и не имеем расколов. Блаженный Петр увещевает нас: «Более же всего имейте усердную любовь друг к другу». Что же эта любовь, как не твоя и моя одновременно, когда я говорю о ней с тем, кого люблю?..

Таков и этот закон совместной жизни: единство Духа в любви Божией, союз мира во взаимной и постоянной любви всех братьев, соединение всех благ, и потому любой вид владения изымается из области святой религии. И дабы укрепились в нас эти склонности, и было у нас одно сердце и одна душа и все общее, «благодать Господа нашего Иисуса Христа и любовь Бога и Отца и причастие Святого Духа буди со всеми нами». Аминь.

Верую, Господи, в Духа Святого, во святую католическую Церковь, в общение святых. Здесь мое упование, здесь мое доверие, здесь вся моя надежность в исповедании веры моей: в благодати Духа Святого, в единстве Католической Церкви, в общении святых.

И если мне дано, несмотря на мое недостойство, Господи, любить Тебя и любить моего ближнего, то сколь же возрастает и мое упование. Ибо я уповаю на то, что в общении любви помогут мне заслуги святых, что они восполнят мои немощи и несовершенства. Слово пророческое утешает меня: «Я видел предел всякого совершенства, но заповедь Твоя безмерно обширна». О любовь, неохватная любовь, сколь велико место обитания твоего, сколь безмерны твои владения!

Дабы не замкнуться нам в себе самих, не будем замыкаться и в границах какой-нибудь одной правды. Любовь простирает наше упование вплоть до общения святых, до причастия воздаяний, но она простирается в будущее, к той славе, что откроется в нас.

Ибо есть три вида причастия: причастие природе, к которому добавляется причастность заблуждению и гневу, причастность благодати и наконец причастность славе; причастностью благодати начинает восстанавливаться причастность природе, откуда исключается причастность заблуждению, но в силу причастности славе причастность природе восстанавливается, достигая совершенства, и причастность гневу исключается полностью,

когда Бог отрет всякую слезу с очей своих. И тогда у всех святых будет одно сердце и одна душа, и у всех у них будет общее и Бог будет все во всем. И дабы мы достигли этой причастности, дабы мы собрались воедино, «благодать Господа нашего Иисуса Христа, и любовь Бога и Отца и причастие Святого Духа буди со всеми нами. Аминь».

Трактат о монашеской жизни (P.L. 204, 544-556 et 562)

### 13. Клодиан Мамерт. Соприсутствие в Боге

Постигнув ныне со всей очевидностью, сколь отдаленным и низшим является телесное видение, ты не даешь сомнениям потревожить тебя, и если, по словам твоим, ты думаешь о твоём отсутствующем друге, то считаешь его отсутствующим, ибо не видишь его в телесном его облике. Однако если он дорог тебе той своей частью, благодаря которой вы суть люди и любите друг друга взаимной любовью, то тогда он для тебя столь же близок, как близок ты сам для себя<sup>1004</sup>.

И вправду, все то, чем являешься ты, по сути, есть и он. Однако разум — это зрение души. Если же силою своего разума ты видишь себя, то видишь и его, т.е. никого иного как самого себя; ибо если бы он присутствовал там телесно, то дал бы тебе знать о себе обозначениями своего тела. И если, прочитав эти обозначения, ты убедишься, что в действительности перед тобою враг, тогда, разумеется, под действием антипатии душа твоя некоторым образом отпрянет от него, и тогда, пребывая телами в одном месте, как бы в одном материальном моменте, вы отдалитесь друг от друга в силу враждебности волей.

Если так, то не думаю я, чтобы расстояние разъединяло сердца, которые, как мы увидим, могут быть разделены, когда тела находятся в одном месте. Но зато препятствие, которое могут чинить тела соприкосновению душ, незначительно, ибо в телах ищут образ Божий, и не их ищут. Ибо было бы делом жалким и противным истине искать образ Божий, разумея истинного человека в теле его, а не в нем самом. Человека истинного ищут и признают в нем самом, если ищут его в образе Божиим. Потому что образ Божий есть всякая разумная душа. И потому тот, кто ищет образ Божий в нем самом, ищет самого себя, равно как и ближнего своего, и тот, кто ища его, находит его в себе, обретает его также и во всяком человеке. Но ты вполне прав, утверждая, что друг твой отсутствует для тебя, ибо в нем ты любишь тело, и ты не можешь любить ничего иного, кроме тела в том, кого ты считаешь лишь телом.

Возлюби Бога твоего и в Боге полюби твоего друга, носящего образ Бога твоего. И пусть он также, любя Бога, полюбит в Боге и тебя. Если ты и он станете искать то, что едино, если обратитесь к единому, то всегда будете один подле другого, ибо утвердитесь в едином. Но для меня равно удивительно, чтобы тела, оказавшись вместе, утратили бы свою разделенность, или чтобы души, собранные в едином, не слились ли бы друг с другом.

De statu animae, L. 1, c. 27: Quod anima caro suo absente etiam corpore spiritu praesens poterit esse» (ed. A. Engelbrecht, p. 97-99)

### 14. Святой Петр Дамиани. Единство Тела Христова

Даже при служении мессы, сказав: «Memento, Domine, famulorum famularumque tuarum», — священник добавляет затем: «pro quibus tibi offerimus, vel qui tibi offerunt hoc sacrificium laudis» («Помяни, Господи, рабов и рабынь Твоих, за которых мы приносим или которые тебе приносят эту жертву хваления»). Слова эти ясно указывают, что жертва хваления приносится



всеми верными, мужчинами и женщинами, хотя и кажется, что жертва приносится только одним священником, ибо то, что совершает он руками, собрание верных совершает В духе. Именно это провозглашается словом: «Hanc igitur oblationem servitutis nostrae, sed et cunctae familiae tuae, quaesumus, Domine, ut placatus accipias» («Просим, Господи, чтобы Ты соблагОВОЛИЛ принять приношение служения нашего и всего дома Твоего»). И со всею ясностью обнаруживается то, что жертва, полагаемая на алтаре священником, приносится всем семейством Божиим в целом.

Это единство Церкви облачается Апостолом в ясные понятия, когда он говорит: «Один хлеб, и мы многие одно тело». Столь велико единство Церкви во Христе, что во всем мире есть лишь один хлеб Тела Христова и одна чаша — Крови Его<sup>1005</sup>. Подобно тому, как есть одна божественная природа Слова Божия, наполняющего весь мир, хотя бы и Тело это освящалось в разные дни и во многих местах, так нет и многих тел, но одно-единственное Тело Христово. И подобно тому, как этот хлеб и это вино прелагаются в Тело и Кровь Христовы, так и те, кто достойно принимают это таинство в Церкви, становятся, несомненно, единым Телом Христовым. Он Сам засвидетельствовал о том, говоря: «Ядущий Мою Плоть и пьющий Мою Кровь пребывает во Мне, и Я в нем».

Если же мы суть все единое Тело Христово, хотя и по внешней видимости как будто отстоим в стороне от него, то, мы не можем быть разделены друг с другом, ибо пребываем в Нем. И я не вижу, что может служить препятствием для каждого следовать общему обычаю Церкви, поскольку, благодаря этому таинству единства, мы никогда не бываем разлучены с нею. И вправду, когда во внешнем моем одиночестве я произношу слова, общие для всей Церкви, то тем самым я свидетельствую, что поистине она присутствует во мне духовно. Однако же если я поистине член ее, то ничто не препятствует тому, чтобы я нес служение за всех.

На «Dominus vobiscum», гл. 8 (P.L. 145, 237-238)

## 15. Гийом де Сен-Тьерри. О тройном Телес Господнем

...Всякий раз, когда благоразумный читатель найдет в книгах нечто, касающееся плоти или тела Господа Иисуса, то да обратится он к тому тройному определению Тела Его и Плоти Его, которое я не мог найти ни в собственных измышлениях, ни представить в моем сознании, но которое я извлек из речений Отцов...

Особо надлежит нам представлять себе эту плоть и это тело, что висит на древе и приносится в жертву на алтаре; особо — плоть Его и тело Его, которые есть Жизнь, пребывающая в том, кто ест его; и, наконец, особо — плоть Его или Тело Его, которое есть Церковь, ибо Церковь также называется плотью Христовой<sup>1006</sup>...

Мы вовсе не хотим представить Христа имеющим как бы три Тела, подобно басне о пресловутом Герионе<sup>1007</sup>, ибо Апостол говорит, что Тело Христово одно. Однако различие это утверждается разумом и чувством на том пути, на котором вера созерцает его. Что до самой реальности, то она облачается в незамутненную истину своей простоты. И по сути эта троица Тела Господня не должна быть понята иначе как само Тело Господа, взятое то в Его сути, то в Его единстве, то в Его действии. Ибо Тело Христа, коль скоро принадлежит Ему, всем передается в пищу вечной жизни, и те, кто принимает с верой, должны жить в единстве с ним; и благодаря любви и причастности Его природе должны быть едины с Ним, Главою Тела Церкви<sup>1008</sup>.

О таинстве алтаря, гл. 12 (P.L. 180, 361-362)

## 16. Феодор Мопсуестийский. Священник призывает Духа Святого

...Затем священник просит о том, чтобы благодать Духа Святого снизошла на всех здесь собравшихся, дабы соединенные в одно тело символом возрождения, были бы заключены теперь в одно тело причастием Телу Господа нашего, дабы собрались они в единство, связанные взаимными узами, единоклаушником, миром, ревностным служением. Да убоимся мы, что, взирая на Господа всем духом нашим, мы примем во осуждение причастие Духа Святого, будучи разделены в мыслях, склонны к спорам и ссорам, к ревности и зависти, равнодушные к добрым нравам. Но чтобы оказаться нам достойными воспринять Его, пусть око души нашей обращается к Богу в единоклаушии, мире, ревности о благе и духе совершенном. И да будем мы столь едины для причастия Святым Тайнам, чтобы через них соединиться с Главой, Господом нашим Христом, ибо по вере нашей мы суть члены Его и благодаря Ему становимся причастниками Божеского естества.

Шестое литургическое слово (по переводу с латинского, с сирийского) de A. d. Rucker. *Opuscula et Textus, series liturgica, f.2 (Monasterii, 1933), p.33*

## 17. Фульгенций Руспийский. Единство в троице

Для того, чтобы испрашивать о духовном созидании Тела Христова, что возникает в любви, нет момента благоприятнее того, когда само Тело Христово, которое есть Церковь, подается нам в таинстве хлеба и чаши.

Чаша благословения, которую благословляем, не есть ли приобщение Крови Христовой? Хлеб, который преломляем, не есть ли приобщение Тела Христова? Один хлеб и мы многие одно тело; ибо все причащаемся от одного хлеба». Потому и молимся мы, дабы той же благодатью, силою которой Церковь стала Телом Христовым, все члены его укреплялись в единстве этого Тела спаянностью любви.

И потому с полным правом испрашиваем мы, чтобы все это совершилось даром того Духа, Который есть единственный Дух Отца и Сына, ибо единство святой природы, равенство и любовь Троицы, которая есть один-единственный истинный Бог, освящает тех, кого Он усыновляет, облакая их единоклаушником. В неповторимом существе Троицы единство лежит в основе, равенство в родстве, и союз единства и равенства в любви. Никакого разделения этого единства, никакого разнообразия в этом равенстве, никакого неприятия в этой любви. Ни малейшего разногласия, ибо равенство дорого и едино, единство равно и дорого, и любовь едина и равна, и все они естественны и неизменны.

Именно причастием Духа Святого, если можно так сказать, раскрывается единственная любовь Отца и Сына... «Любовь Божия излилась в сердца наши Духом Святым, данным нам». И единственный Дух Отца и Сына производит в тех, кому он дарует благодать божественного усыновления, то, что соделал он в тех, о ком рассказывает книга Деяний: «У множества же уверовавших было одно сердце и одна душа». Одно сердце и одна душа — вот что сотворил из этой толпы Тот, Кто есть единственный Дух Отца и Сына, и Кто со Отцом и Сыном есть единственный Бог. Так Апостол говорит о том, что это духовное единство должно заботливо сберегаться в союзе мира: «Итак, я, узник во Господе, умоляю вас поступать достойно звания, в которое вы призваны, со всяким смиренномудрием и кротостью и долготерпением, снисходя друг к другу с любовью, стараясь сохранить единство духа в союзе мира. Одно тело и один Дух». Духа сего теряют те, кто, удаляясь от других, в своей испорченности и гордыне, порывают с единством тела Церкви. На это указывает и апостол Иуда, говоря: «Эти люди,

отделяющие себя (от единства веры), душевные, не имеющие духа». Также и Павел говорит: «Душевный человек не принимает того, что от Духа Божия». Такие люди суть добыча разделений, ибо они не имеют Духа, в котором только члены Христовы сохраняют благословенное единство.

Богу благоприятны только жертвы Церкви, жертвы, которые приносит Ему духовное единство. Ибо истина веры не находит никакого расщепления внутри Троицы, и союз мира сохраняет в любви братское согласие<sup>1009</sup>.

Мониме, 1, 2, с.11 (P.L. 65, 190-191)

## 18. Фульгенций Руспийский. Жертва и призыв Духа

Познай же то, в чем заключается приношение жертвы, и ты поймешь, зачем нужна молитва о сошествии Духа Святого.

...Жертва предлагается, по учению апостола Павла, дабы возвещалась смерть Господня и ожило воспоминание о Том, Кто отдал жизнь Свою за нас. Христос умер за нас силою любви Своей, и когда, принося жертву, мы вспоминаем о Его смерти, то испрашиваем о том, чтобы сошествием Духа Святого была нам ниспослана любовь. Мы испрашиваем в наших молитвах, чтобы тою же любовью, подвигнувшей Христа распяться за нас, и мы, воспринявшие Духа Святого, могли бы быть распяты для мира в подражание смерти Господа нашего, дабы взойти нам к обновленной жизни... Бывает так, что все верные, любящие Бога и ближнего своего, даже если и не пьют чашу страданий телесных, пьют чашу любви Господней... Ибо чаша Господня пьется тогда, когда сохраняется святая любовь. Без любви же и предание огню собственного тела ничего не стоит. Однако даром любви поистине надлежит нам быть тем, что мистически мы приносим в жертву. Именно это объясняет нам Апостол, когда, сказав: «Один хлеб и мы многие одно тело», — он добавляет: «ибо мы причащаемся от одного хлеба».

Чтобы просить о том при принесении жертвы, дан нам спасительный пример Господа нашего. Ибо пожелал Он, чтобы мы просили, вспоминая о смерти Его, то же, что и Он, Истинный Первосвященник, испрашивал для нас в час Свой смертный, говоря: «Отче святыи, соблюди их во имя Твое, тех, которых Ты Мне дал, чтобы они были едино, как и Мы»; и немного позднее добавляет: «Не о них же только молю, но и о верующих в Меня по слову их, да будут все едино: как Ты, Отче, во Мне, и Я в Тебе, так и они да будут в Нас едино... Я в них, и Ты во Мне; да будут совершенно воедино». Когда мы предлагаем Тело и Кровь Христовы, мы испрашиваем то, что Он испросил для нас, когда он Сам предал Себя за нас. Перечти Евангелие, и ты увидишь, что Искупитель наш, как только закончил Свою молитву, вошел в сад, где схватили Его руки иудеев... Так со всею ясностью показал Он нам, что все, о чем следует нам просить в особенности в момент принесения жертвы — это о том, что Он, Верховный Первосвященник, пожелал испросить в час совершения жертвы собственной. Однако то, что мы испрашиваем — единство наше в Отце и Сыне, — мы воспринимаем в силу единства духовной благодати, которую заповедал нам хранить блаженный Апостол: «Снисходите друг ко другу любовью, стараясь сохранить единство духа в союзе мира». И потому мы просим о том, чтобы сошел Дух Святой не в беспредельности Своей божественной природы, но в даре личной любви...

Дух Святой нисходит на зов верных, когда Он благоволит даровать или увеличить дар любви и единокровия. Именно в этой роли мы знаем Его, здесь Он собственно и есть Дух Святой... И потому святая Церковь во время приношения жертвы Тела и Крови Христа молит Его о ниспослании Духа Святого, испрашивает и о даре любви, что позволил бы ей сохранить духовное единство в союзе мира. Потому написано: «сильна как смерть любовь», и для



умерщвления ее земных членов она умоляет о ниспослании этой любви, благодаря которой она вспоминает, что Искупитель ее умер за нее. Дух Святой освящает жертву католической Церкви, и потому народ христианский остается в вере и любви, поскольку каждый верный, благодаря дару Духа Святого, вкушает и пьет достойно Тело и Кровь Господни, ибо придерживается правой веры в Бога своего и поступками своими не нарушает единства церковного тела.

Против Фабиана, фрагмент 8 (P.L. 65, 789-791)<sup>1010</sup>

## 19. Блаженный Августин. Церковь единственная, град Божий

По исповеданию веры нашей к Троице должна быть присоединена Церковь, как обитателю его дом, к Богу Его храм, к основателю его город. Здесь следует разумать всю Церковь, не только ту лишь часть ее, что странницей идет по земле от востока Солнца и даже до Запада с новою песней на устах после древнего плена, но и ту, что всегда со дня Творения пребывает на небесах, соединенная с Богом и не испытавшая зла падения. Эта блаженная часть непременно пребывает среди святых ангелов и оказывает щедрую помощь своей странствующей части, ибо из той и другой слагается Град единственный, и обе они, обрученные любовью, соединены общей участью в вечности для поклонения одному Богу<sup>1011</sup>.

Enchiridion, с.57 (P.L. 40, 258-259)

## 20. Святой Иларий. "Природное" единство христиан

Вера создает единство среди тех, у кого есть лишь одно сердце и одна душа: одна вера, по Апостолу, как один Господь, одно крещение и упование. Если же благодаря вере, т.е. благодаря природе одной веры, все делаются едины, то как не назвать природным это единство среди тех, кто един благодаря природе единой веры? Все мы рождены вторично для целомудрия, бессмертия, познания Бога, для веры и упования. И если это вещи не могут быть различны сами по себе, есть одно упование, один Бог, один Господь, как одно крещение и возрождение к новой жизни — если же эти вещи едины скорее по согласию, чем по природе, то те, кто возрождаются в них, наделяются и простым единством воли. Но если они рождены вторично для единой жизни и единого бессмертия, благодаря ему они обретают единое сердце и единую душу, то мы не говорим уже о единстве, рождающемся из согласия в тех, кто един в новом рождении в одной и той же природе.

Мы не отстаиваем здесь мнения личного и не выдумываем обманчивого учения, извращая смысл слов, дабы ввести в соблазн наших слушателей: ...Ибо и Апостол учит нас, что это единство верующих проистекает из природы таинств, когда он пишет Галатам: «Все вы, во Христа крестившиеся, во Христа облеклись. Нет уже Иудея, ни язычника; нет ни раба, ни свободного; нет мужского пола, ни женского, ибо все вы одно во Христе Иисусе». То, что при таком разнообразии народов, уделов и полов все сливаются в одно, не проистекает ли из согласия воли или единства таинства, от того, что они приняли одно крещение и облеклись в одного Христа? Что же прибавит здесь согласие умов, коль скоро они едины уже тем, что облеклись во Христа, Бога единственного, природу единственного крещения?

Господь молит Отца Своего о том, чтобы все верующие в Него были бы едины, и как Сам Он в Отце, и Отец в Нем. Как можешь ты говорить о «беспристрастности» единства души и сердца по добровольному согласию? Если бы от их воли зависело образовать единство верующих, то Господь, богатый многими словами, мог сказать об этом прямо, и молился бы

так: «Отче, как Мы хотим одного, так и они пусть хотят одного, и да будет все едино в этом согласии». Или не ведал Он смысла слов, Он, Кто есть Слово? Он, Кто есть Истина, не умел сказать правды? Он провозгласил во всем их совершенстве истинные и подлинные тайны веры евангельской... Он указал на исток и образец единства для всех учеников Своих, Он молился о том, чтобы как Отец в Сыне и Сын в Отце, точно так же и ученики Его были бы все едины во Отце и Сыне...

Не оставив никакой неясности в умах учеников Своих, Господь добавил: «Да будут все едино: как Ты, Отче, во Мне, и я в Тебе, так и они да будут в нас едино». Ныне спрашиваю я тех, кто говорит нам о единстве воли между Отцом и Сыном, пребывает ли Христос в нас ныне по истине Его природы или по согласию Его воли? Если Слово поистине стало плотью, и если поистине мы вкушаем Слово-плоть на трапезе Господней, то как уверуем мы, что «природно» остается в нас Тот, Кто, родившись человеком, воспринял природу нашей плоти, дабы не отделяться от нее впредь, и соединил природу Своей плоти с природой вечности в тайне плоти Его, которую Он нам сообщает? И мы все едины, потому что Отец во Христе и Христос в нас... И с того времени, когда мы нераздельно соединены в самой плоти Сына Божия, нам следует провозглашать тайну истинного и природного единства.

...Мы не отрицаем, разумеется, единодушия между Отцом и Сыном: еретики в заблуждении своем имеют склонность приписывать нам, что, отвергая простое единство согласия, мы будто бы утверждаем, что они находятся в раздоре. Пусть поймут они хорошенько, что мы не отрицаем единодушия. Отец и Сын едины по природе, по достоинству, по власти, и одна и та же природа не может испытывать противоречивые желания<sup>1012</sup> ...

О Троице, 1.8 (P.L. 10, 241-250)

## 21. Святой Григорий Нисский. Чистая голубица

Когда совершенная любовь превозможет страх, и страх преобразится в любовь, тогда и все то, что будет спасено, образует совокупно возрастающее единство, пронизанное влечением к единственному Благу; и все окажутся, один в другом, в чистой Голубице. Так мы и понимаем эти слова: «Но единственная — она, голубица моя, чистая моя», и это говорит нам также и сам голос Господень в Евангелии, когда Он возвещает Своим ученикам... что они «будут все едино», соединившись с одним, единственным Благом так, что как бы окруженные единым Духом Святым в союзе мира, все станут одним Телом и единственным Духом.

Но лучше прямо привести эти слова Евангелия Божия: «Да будут все едино: Как Ты, Отче, во Мне, и Я в Тебе». Единство это крепится славой. Однако то, что эта слава есть Дух Святой, не станет отрицать ни одно разумное существо, если поразмыслит над словами Господа: «И славу, которую Ты дал Мне, Я дал им». Ибо поистине Он передал им ту же славу, сказав: «Примите Духа Святого». И она есть чистая Голубица, которая взирает на Супруга, говорящего: «Единственная — она, голубица моя, чистая моя»<sup>1013</sup>.

Слово 15 на Песнь Песней (P.O. 44, 1116-1117)<sup>1014</sup>

## 22. Евсевий Кесарийский. Священническая молитва

Такова эта великая и великолепная молитва, с коей Господь ходатайствует за нас перед Отцом Своим: чтобы мы были с Ним там, где будет и Он, и созерцали славу Его, и Он любил бы нас, как Отец любит Его, и Он даст нам ту же славу, которую Сам получил от Отца,

сделает всех нас едиными, чтобы отныне мы не оставались бы множеством, но все были бы едины, соединенные с Богом и причастные славе Царства, не потому, конечно, что мы образуемы как бы смесь внутри одной субстанции, но потому, что совершенствуемся в добродетели, достигшей высоты своей... Итак, став совершенны ми во всякой добродетели, мы войдем едиными в незакатный свет Бога-Отца; став сами светом силою нашего союза с Ним, мы сделаемся сынами Божиими причастием единственному Сыну, чье сияние и слава сообщены нам.

...«Я и Отец — одно», говорит Он: и молился о том, чтобы и мы по примеру Его соучаствовали бы в этом единстве... «И славу, которую Ты дал Мне, Я дал им, да будут едино, как Мы едино...» Как Отец и Сын едины в причастии славе, то и Сын, открывая доступ к этой славе Своим ученикам, делает их соучастниками этого единства.

О богословии Церкви, 1.3. с. IX el 19 (Р.О. 24. 1042-1043»

## 23. Ориген. В ожидании нового вина

...Если мы поняли, каков хмель святых и почему он обещан им для радости, то посмотрим теперь, почему Спаситель наш не будет пить вина до того дня, когда будет пить новое вино со святыми в Царствии Божиим.

Ныне, когда Спаситель мой отягощен моими грехами, Он не может радоваться, пока я остаюсь в беззаконии. Отчего же не может? Потому что Сам Он — «ходатай за грехи наши перед Отцом», как говорит Иоанн Богослов, любимый ученик Его, - ибо «если бы кто согрешил, то мы имеем ходатая перед Отцом, Иисуса Христа, праведника. Он есть умиловление за грехи наши». Как же может пить вино радости Тот, Кто ходатайствует за мои грехи, когда я огорчаю Его, продолжая грешить? Как же может пребывать в радости Тот, Кто приближается к алтарю, ходатайствуя за меня, грешника, коль скоро сердце Его без конца наполняется грустью о грехах моих? «Буду пить с вами новое вино, — сказал Он, — в Царстве Отца Моего». Но поскольку не споспешествуем мы тому, чтобы войти в Царство Божие, то и не может пить вина сего в одиночку Тот, Кто обещал пить его вместе с нами. И потому столько же пребывает Он в горести, сколько мы в заблуждении. Если уже Апостол Его «оплакивает многих, которые согрешили прежде и не покаялись» в своих преступлениях, то что сказать о Нем Самом, Кого зовут Сыном любви, Кто истребил Себя ради любви к нам, Кто, будучи равен Богу, не искал собственной выгоды, но нашего блага и ради него как бы отрешился от Самого Себя? В поисках нашего блага, не разыскивает ли Он теперь нас, не печется ли больше о наших нуждах, не страждет ли больше от наших заблуждений? Не больше ли оплакивает Он потерю нас, как оплакал Иерусалим: «Сколько раз хотел Я собрать детей твоих, как птица собирает птенцов своих под крылья, и вы не захотели!»<sup>1015</sup>. Принявший на Себя наши раны и пострадавший ради нас как врач душ и телес наших, пренебрежет ли нами теперь, видя гниение язв наших? «Ибо смердят, гноятся раны мои, — говорит псалмопевец, — от безумия моего». И потому за всех нас предстает Он ныне пред ликом Господним, за нас ходатайствуя; Он полагает Себя на алтарь, принося Богу умиловление за нас; вот почему, зная, что Он взойдет на этот алтарь, Он сказал: «отныне не буду пить от плода сего виноградного до того дня, когда буду пить с вами но вое вино в Царстве Отца Моего». Он ожидает поэтому, что мы пойдем по Его следам, чтобы возрадоваться с нами и «пить с нами новое вино в Царстве Отца Его». Ныне Господь еще более жалостливый и милосердный, чем Апостол Его, «радуется с радующимися и плачет с плачущими». И тем более плачет Он над теми, кто некогда согрешил и не покаялся. Ибо не подобает думать, что если Павел печалится о грешниках и проливает слезы о тех, кто творит зло, то Господь Мой Иисус удержится от плача, когда окажется перед Отцом Своим. Тот, Кто приходит к алтарю, не пьет вина радости: это означает, что Он вкушает еще горечь грехов наших. И не хочет Он пить один вино в Царстве, ибо ждет нас, чтобы пить его — уже с нами.



И пренебрегая своей жизнью, мы тем самым откладываем и радость Его<sup>1016</sup>.

Он ожидает нас, чтобы пить «плод сей виноградный». О каком же виноградики идет речь? О том, который служит изображением Его Самого. - «Я есмь лоза, а вы ветви». Отсюда и слово Его: «Ибо Плоть Моя истинно есть пища, и Кровь Моя истинно есть питие». Ибо поистине Он омыл одежду Свою в крови лозы виноградной. Так чего же ожидает Он? Радости. Сколько же будет Он ждать? До свершения дела Его. Когда же дело это будет завершено? Когда меня, последнего и худшего из грешников, доведет Он до совершенства, ибо пока я не совершенен, дело Его не закончено. Наконец, пока я не покорен Отцу, нельзя сказать, что и Он Сам покорен. Это не означает, что в Нем недостает покорности Отцу, но из-за меня, в коем Он еще не совершил Своего дела, Он оказывается непокорным. Мы читаем, что «вы — тело Христово, а порознь — члены». Что же означает это «порознь»? Я, например, подчинен сейчас Богу в духе, т.е. словах и воле, но коль скоро во мне плоть восстает против духа и дух против плоти, а я не могу подчинить плоть духу, я, несомненно, покорен Богу, но не полностью, а лишь «порознь». Но если мне удастся принудить мою плоть и все члены мои к «согласованию» с духом, тогда я окажусь покорным вполне. Если ты понял, что такое быть покорным порознь и всем своим существом, вернись теперь к тому, что мы говорили о покорности Господа, и посмотри, почему говорится, что все мы — Его тело и Его члены, хотя и есть среди нас такие, кто не пребывают в совершенном послушании, и потому Он сам не пребывает в нем. Но когда завершит Он дело Свое и приведет к высшему совершенству все Свое творение, тогда и Сам Он покорится в тех, кого Он покорил Отцу, и завершит дело, которое препоручил Ему Отец, дабы Бог был всячески во всем<sup>1017</sup>.

К чему эти слова? К тому, чтобы вразумить нас, отчего Он пьет вино и отчего не пьет. Он пил его до того, как войти в дарохранительницу, до того, как взойти на алтарь, но ныне не пьет его, ибо пребывает в алтаре, где оплакивает наши грехи. И он вновь станет пить его позднее, когда все покорится Ему, и все будут спасены, когда последний враг истребится — смерть, и жертвы за грех станут не нужны. Тогда настанет время радости и веселья, и разъятые кости соединятся, и тогда «скорбь и печаль и горе исчезнут»<sup>1018</sup>.

\* \* \*

Но не забудем о точности: ведь не только об Аароне сказано, что не пьет вина, но также и о детях его, когда они входят в святилище. Ибо и Апостолы, как и все прочие, еще не получили своей радости: они ждут, когда я приду разделить ее с ними. Да и сами святые, что покидают нас, не получают тотчас полной награды за свои заслуги; они также ожидают нас, хотя мы и запаздываем, хотя мы и едва тащимся. Ибо и они не владеют совершенной радостью, будучи отягощены нашими заблуждениями и оплакивая наши прегрешения. Может быть, ты не веришь мне; кто я, в конце концов, чтобы утверждать своею властью столь возвышенное учение? Но я привожу свидетеля, в коем ты не можешь сомневаться, ибо он есть учитель народов в вере и истине, апостол Павел. Он сам в Послании к Евреям, перечислив всех блаженных Отцов, оправданных верою, добавляет: «и все сии, свидетельствованные в вере, не получили обещанного; потому что Бог предусмотрел о нас нечто лучшее, дабы они не без нас достигли совершенства». И потому ты видишь, почему Авраам все еще ждет нас, чтобы воспринять совершенное, Исаак также ждет и Иаков, и все пророки нас ждут, дабы войти с нами в окончательное блаженство. Вот почему тайна сия сохраняется до последнего дня, и суд отсрочен до того времени. Ибо есть одно тело, ожидающее оправдания, одно тело, о котором говорится, что оно воскреснет в день суда: «Но теперь членов много, а тело одно. Не может глаз сказать руке: «Ты мне не надобна». Но если глаз здоров и не имеет помех для зрения с того момента, как лишится прочих членов, какая будет у него радость? Или каким может быть его совершенство, если у него нет рук для служения, если ему недостает ног или еще чего-нибудь? Ибо если некая слава первенства принадлежит глазу, то она состоит, прежде всего, в том, что глаз — путеводитель тела,

принимающий служение от других членов<sup>1019</sup>. И мне кажется, этому учит нас пророк Иезекииль в том его видении, когда он говорит, что кости должны приложиться к костям; суставы к суставам, и что нервы, сосуды, кожа и всякая ткань должны вернуться на свое место<sup>1020</sup>. Посмотри теперь на то, что он говорит далее. Эти кости, — говорит он, — он не говорит, что это все люди, но говорит «эти кости» — суть дом Израилев. Ты получишь радость, когда оставишь эту жизнь, если ты был святым. Но тогда только радость твоя будет полна, когда ни одного из членов не будет недоставать твоему телу. Ибо и ты будешь ждать других, как ожидали тебя самого.

Что до тебя, кто — лишь частица, то радость не будет полной, пока не будет хватать других частиц, и сколь более по праву полагает Господь и Спаситель наш, Глава и Создатель всего этого тела, что радость Его еще не совершенна, пока недостает каких-то членов Его телу<sup>1021</sup>. И, может быть, оттого и обращается Он с молитвой к Отцу Своему: «И ныне прославь Меня, Ты, Отче, у Тебя Самого славою, которую Я имел у Тебя прежде бытия мира». Значит, не хочет Он без тебя получать совершенной славы, без тебя, т.е. без Своего народа, который есть Тело Его и члены Его. Ибо Он хочет в этом теле Своей Церкви и в этих членах Своего народа обитать подобно душе, дабы управлять всеми их движениями и поступками, чтобы исполнилось в нас слово Пророка: «И буду ходить среди вас и буду вашим Богом, а вы будете Моим народом». Ныне пока мы еще далеки от совершенства, пока мы пребываем в грехах, Он пребывает в нас лишь частично, и вот почему мы отчасти знаем, отчасти пророчествуем, чтобы через то или иное из наших достоинств достичь той меры, о которой говорит Апостол: «Уже не я живу, а живет во мне Христос». И потому лишь частично, как говорит Апостол, мы ныне суть Его члены, частично мы суть кости Его. Но когда кости соединятся с костями и суставы с суставами, как мы говорили выше, тогда и Сам Он произнесет о нас: «Все кости мои скажут: Господи, кто подобен Тебе?» Ибо все эти кости говорят; они поют гимн и благодарят Бога, вспоминая о Его благодеянии: «Господи, кто подобен Тебе? Избавляющему слабого от сильного». И об этих костях, что были еще рассеяны, пока не пришёл Тот, Кто должен будет собрать и соединить их, говорит и это пророчество: «Кости наши были рассеяны по берегу ада». И поскольку они были рассеяны, то другой пророк говорит: «И стали сближаться кости, кость с костью своею. И видел я, и вот, жилы были на них, и плоть выросла и кожа покрыла их сверху». Когда это совершится, тогда «все эти кости скажут: Господи, кто подобен Тебе, избавляющему слабого от сильного?» Ибо каждая из этих костей была слаба и сражена рукою сильнейшего. Ибо не было сустава любви, не было нервов терпения, духа жизни и крепости веры. Но как только пришел Тот, Кто должен собрать рассеянные члены и соединить расчлененное, приложив кость к кости и сустав к суставу, то принялся за построение святого тела Церкви<sup>1022</sup>.

Может быть, сказанное представляет отступление от темы, но необходимо было объяснить это, чтобы увидеть яснее, почему мой Первосвященник входит в святая святых, и почему Он не пьет там вина, пока не исполнит своего священнического служения. После этого, однако, он вновь пьет вино, но вино новое, новое вино на новом небе и новой земле, в Новом человеке с новыми людьми, поющими новую песнь. Теперь ты видишь, что невозможно, чтобы новая чаша от нового виноградики принималась бы тем, кто еще облачен в ветхого человека со всеми его делами. Ибо никто, как говорят, не вливает нового вина в ветхие мехи. Если же и ты хочешь пить это новое вино, обнови себя и скажи: «Если внешний наш человек и тлеет, то внутренний со дня на день обновляется».

Слово 7 на «Левит», п.2 (ed. Baehrens, p.374-380)

## 24. Святой Григорий Нисский. Когда Сын покорится

Когда подобно первым из людей, мы будем освобождены от зла, то и вся целокупность природы, смешавшись со своими первенцами и став одним неразрывным телом, откроется лишь владычеству одного блага; и все тело природы нашей, сообразовавшись в гармонии с нетленной природой Божией, войдет через нас в это послушание, называемое покорностью Сына, той покорностью, что покоряет тело Его Тому, Кто дарует нам благодать... Принимая нас, Он де лает нас едиными в Себе как членов тела Своего, дабы все мы ста ли одним телом. Тот, Кто соединяет нас с Ним, и Сам соединяется с нами, делаясь с нами во всем единым, так что все наше становится и Его. Однако высшее наше благо станет послушанием Богу с того времени, когда всякая тварь соединится в гармонии с Ним. Христос, стало быть, с Собою связует то послушание, которое все тело Его предаст Отцу.

Пусть никому не покажется объяснение это странным. Не имеем ли и мы обычая передавать языком нашим нашей душе то, что делает наше тело?..

Соединяя людей Собою, Он соединяет их с Отцом по слову Своему: «как Ты, Отче, во Мне, и Я в Тебе, так и они да будут в Нас едино». И все последующее согласуется с этим словом: «И славу, которую Ты дал Мне, Я дал им»; под славою же Своею понимает Он, думаю, Духа Святого, Коего в дыхании Своем Он передал ученикам. Ибо те, кто разделены между собою, могут объединиться лишь единством Духа, но «если же кто Духа Христова не имеет, тот и не Его». Дух же есть слава, о которой Иисус говорит Отцу: «И ныне прославь Меня, Ты, Отче, у Тебя Самого славою, которую Я имел у Тебя прежде бытия мира». До начала времени не было ничего, кроме Отца, Сына и Духа, и потому слава эта есть Дух. Потому и говорит Он: «И славу, которую Ты дал Мне, Я дал им», чтобы благодаря ей — благодаря Духу — они были едины со Мною, а во Мне и с Тобой<sup>1023</sup>.

Трактат на слова: «Тогда и Сам Сын покорится»

(P.G. 44. 1? 16-1321)

## 25. Юлиания Норвическая. Духовная жажда Иисуса

...Духовная жажда Христа будет утолена. Это означает, что упрочится ревностное желание любви, что продлится оно вплоть до того, пока мы не засвидетельствуем о ней на Страшном Суде; ибо избранники, что станут радостью и счастьем Иисуса на всю вечность, отчасти еще пребывают здесь, а после нас придут другие. И потому у него есть горячее желание обладать всеми нами в Нем ради счастья Его — по крайней мере, так кажется мне.

Он есть блаженство совершенное и бесконечное, что не может быть ни увеличено, ни уменьшено, ибо Он — Бог. Но став человеком и восприняв природу Его, Он пожелал пройти через все скорби и саму смерть... Ныне Христос как Глава наша прославлен и не может страдать более. Однако в мистическом Своем теле Он еще не вкушает полной славы. И постоянно Он переносит то желание и ту жажду, которую ощущал на Кресте, и, думается мне, мучится ими всю вечность. И так будет продолжаться до того дня, пока последняя спасенная душа не войдет в вечное блаженство.

Эта духовная жажда сохранится в Иисусе пока мы, привлеченные Его блаженством, будем испытывать нужду в ней.

Откровения божественной любви, гл. 31

## 26. Арнольд Брешианский. Возрастание



# Тела Христова

...Уверуем сердцем и исповедаем устами, что невидимая сила Христа, действующая в видимом служении священника, сотворяет из этого хлеба истинное Тело Самого Христа... Уверуем и в то, что все те, кто был возрожден водою и Духом, когда они принимают эту пищу, облакаются в Самого Христа... Ибо, так говорит Апостол, «как тело одно, но имеет многие члены, и все члены одного тела, хотя их и много, составляют одно тело; так и Христос» (I Кор. 12, 12) Несомненно, об этом человеке говорит Павел в другом месте: «доколе все придем в единство веры и познания Сына Божия, в мужа совершенного» (Еф. 4, 13), и потому Он не говорит о «совершенных мужах», но о «муже совершенном». В этом муже Голова принадлежит Тому, Кто родился от Девы Марии, Кто умер и воскрес; члены же суть избранныки от начала до конца веков.

И как у нас голова служит средоточием всех чувств и самого разума, тогда как остальное тело обладает лишь осязанием, таков, по слову Апостола, и Тот, Кто есть глава наша: в Нем «сокрыты все сокровища премудрости и ведения» (Кол. 2, 3). И еще, - «в Нем обитает вся полнота Божества телесно» (Кол. 2, 9). И как бы в подтверждение этой аналогии немногим ранее он пишет: «Он есть глава тела Церкви» (Кол. 1, 18). Кроме того, Павел говорит и о членах: «Каждому из нас дана благодать по мере дара Христова» (Еф. 4, 7). О себе самом, поистине подлинном члене этой главы, он говорит: «восполняю недостаток в плоти моей скорбей Христовых» (Кол. 1, 24), называя Христовыми те скорби, которые испытывает сам. Ибо Христос страдал в Павле, был распят в Петре, Петр и Павел были во Христе гражданами неба: «Наше же жительство — на небесах» (Фил. 3, 20). И в другом месте с еще большим доверием, «и нас, мертвых по преступлениям, оживотворил со Христом... и воскресил с Ним, и посадил на небесах во Христе Иисусе» (Еф. 2, 5-6). Вот чудо! Бичуемый на земле ангелом Сатаны, и все же по воскресении Своим сидящий со славою на небесах со Христом! Но говоря об этом, он понимает союз, царящий между согласованными членами, о чем еще яснее указывает другой отрывок: «Посему страдает ли один член, страдают с ним все члены; славится ли один член, с ним радуются все члены» (1 Кор. XII. 26).

Сам Господь в Своем Евангелии нередко учит тому же самому: Так, когда Он говорит: «Я есмь лоза, а вы ветви» (Ин. 15, 5), или:

если пшеничное зерно, пав в землю, не умрет, то останется одно; а если умрет, то принесет много плода» (Ин. 12, 24)<sup>1</sup>, то что же подразумевает Он в этих сравнениях, как не согласованность всех соединенных членов? Он Сам соизволил даровать ее им, ибо по великой благодати дал им разделить славу Свою...<sup>1024</sup>

К тому же приводит нас и видение царя Навуходоносора: он увидел небольшой камень — это был Христос, — который оторвался от горы без содействия рук, — как Христос был рожден без семени человеческого, — и сделался великою горою и наполнил всю землю (Дан. 2, 34-35). Оторвавшийся от горы камень вырос и стал горой, потому что это тело, воспринявшее лишь малую частичку из всей массы рода человеческого, благодаря наплыву верных со всех концов земли, разрастается до громадных размеров и не останавливается в росте вплоть до конца времен, пока не покроет собою всю землю<sup>1025</sup>.

Стало быть, Тело это достигло полной и совершенной славы во Главе своей, Прославлено оно и в некоторых из членов, о которых написано: «и многие тела усопших святых воскресли... и явились многим» (Мф. 27, 52-53), тех, кто ныне блаженно покоится на небе. Однако страждет оно еще в других Своих членах и прежде всего в тех из них, кто влачит эту смертную жизнь и пребывает еще в теле сем как в темнице. И потому говорится: «имею желание разрешиться и быть со Христом, потому что это несравненно лучше» (Фил. 1, 23). И среди членов этого огромного и поистине гигантского Тела (ибо недаром поется в Псалме: «и

оно выходит, как жених из брачного чертога своего, радуется, как исполин, пробежать поприще»

— Пс. 19, 6) есть и такие, кто, очистившись от всякой скверны, пребывая в славе небесной, еще твердо уповают на то, что блаженство их возрастет, когда в конце времен тела их наконец воскреснут и в совершенной гармонии друг с другом войдут в жизнь вечную.

Может быть, именно это разнообразие частей, из коих столь великолепно сложено это Тело, подразумевает псалмопевец, когда в Духе произносит эти слова: «стала царица одесную Тебя в Офирском золоте». Кто же эта царица как не супруга того Царя, о котором говорится далее: «И возжелает Царь красоты твоей; ибо Он Господь твой» (Пс. 45, 10, 12)?

Царь сей есть Бог ее, Супруг ее и Глава. Она же есть Церковь Его. По природе прислужница Его, она благодатью стала Его Супругой и Телом Его; так совершилось таинство, обещанное от начала мира: «и будут (два) одна плоть». И она окружена множеством различных членов: одни из них — царствующие и веселящиеся, другие

— страдающие, сеющие слезы и ожидающие искупления тел своих. Но такое не продлится вечно, иначе нельзя было бы и вообразить ничего более жалкого. Так сколько же времени, до каких пор? Пока Царь останется распростертым на ложе Своем, Он, конечно же, медлит, но непременно придет. Когда же Он явится, Тот, Кто есть жизнь царицы, то и она вместе с Ним предстанет в славе своей. И тогда разнообразие ее упразднится, ибо смерть будет поглощена победою, и все тело облечется в блаженное бессмертие, и все члены, уподобившиеся Главе, возрадуются в общем единомудии и славе, присущей одновременно каждому и всем вместе, утопающим в сиянии друг друга. Тогда Господь Иисус вручит Царство Богу и Отцу и, сокрушив всякое начальство и силу, явит перед Собой Церковь Свою, не имеющую пятна или порока или чего-нибудь подобного, и Бог станет всяческая во всем.

Adelmanni ex scholastico Leodiensi episcopi Breixiensis de Eucharistiae sacramento ad Berengarium epistola<sup>1026</sup> (ed R.Heurtevent. Durand de Troarn et les des l'heresie berengarienne, 1912, p.298-302).

## 27. Курно. Исторический характер Библии

Другие религии древности не имели в собственном смысле исторической родины, и хотя, естественно, у них была собственная история, какая есть у всякой секты и всякого человеческого установления, они все же не вели начала от истории как таковой; в свои священные тексты, если они обладают ими, они включают лишь космогонии и мифы. И, напротив, нет ничего более величественного, более простого и более краткого, чем космогония священных книг еврейского народа. И генеалогические повествования, что следуют за ними, если и не обладают характерными чертами истории, приближаются к ней более, чем какие-либо иные повествования того же жанра. И, наконец, то, чего нет нигде в ином месте: книги национальной истории, которые проверяют памятники иноземных историй и служат в свою очередь для их проверки, входят своей основной и весьма значимой частью в канонические книги. Позднее, по мере того, как судьбы евреев смешивались с судьбами великих империй древности, они соединяли с революциями в этих империях свои пророчества и упования конца времен и даже в грезах угнетенного народа пробивалась и развивалась идея плановости исторических событий.

Traite l'enchainement des idees fondamentales dans les sciences et dans l'histoire, ed. Hachette, 1911, p.655-656.

## 28. Руперт из Туи. Лествица Иаковля

В эту Рождественскую ночь перед служением двух месс нам читают рассказ Евангелиста Матфея о родословной Христа. Таков традиционный обычай в святой Церкви, не лишенный прекрасных и таинственных оснований. Ибо поистине в евангельском чтении, совершающемся глубокой ночью, устроители богослужения нашего усматривали ту лестницу, которую видел ночью спящий Иаков. На верху этой лестницы, касающейся неба, предстал Иакову, опираясь на нее, Господь и обещал ему в наследие землю для потомства его, и тогда во исполнение отеческого приказа и ради обеспечения потомства, он принял супругу из дома родственника отца его и матери его... Однако мы знаем, что все это было прообразом. Что же изображала эта лестница, на вершине которой явился Господь, как не то потомство, от коего должен был произойти Иисус Христос, о котором святой евангелист так повел свой божественный рассказ, что через Иосифа оно достигло самого Христа? И на этого Иосифа опирался Младенец-Господь...

Вратами неба — вратами, которых высшая ступенька лестницы, разумею блаженного Иосифа, касается в силу своего супружеского достоинства, — вратами неба, говорю я, т.е. блаженной Девой, Господь наш вошел к нам малым ребенком с младенческим плачем. Он сошел, опираясь на лестницу, тем путем, о коем я говорил выше. Мы говорим о Том, Кто в знак великого благословения обещал нам наше спасение, т.е. спасение язычников; вернее, мы видим Его уже исполнившим Свое обетование. Ибо во сне сказал Иакову Господь: «и благословятся в тебе и в семени твоём все племена земные». И все сие совершилось в Рождестве Христовом.

Памятуя обо всем этом, не без умысла ввел божественный евангелист в родословную Христа Раав блудницу и Руфь-Моавитянку; ибо он предвидел, что Христос во плоти пришел не для одних евреев, но также и для язычников, ибо и среди язычников соблаговолил Он взять матерей Своих. Так и Давид говорит: «Упомянут знающим меня о Рааве и Вавилоне», т.е. о всей полноте перемешанных народов. Ибо Раав в действительности означает «полноту», а Вавилон «смещение»<sup>1027</sup>. Так и Исаяя говорит в своем пророчестве о Моаве: «Посылайте агнцев владетелю земли из Селы в пустыне на гору дочери Сиона». Это все равно как если бы он сказал открыто: «Господи, Ты пошлешь Христа, Агнца Твоего, к народу языческому, дабы Израиль по плоти не хвалился бы Им как своим достоянием, сей Израиль, от чувств которого Он открыто отвращался, и Ты возьмешь сего Христа от язычников, чтобы послать Его на гору дочери Сиона». Камень этой пустыни означает Руфь Моавитянку. что, встав на скалу твердой веры, забыв свой народ и отеческих богов, пришла с Ноэмыю и, соединившись с Воозом из Вифлеема, родила Овида, предка царя Давида, и так оказалась среди предков Спасителя нашего<sup>1028</sup>.

Происшедшие из двух народов — еврейского и языческого — древние Отцы, поставленные на разные ступени, поддерживают Христа-Господа, сходящего с высоты небес, и все святые Ангелы восходят и нисходят по ним. И все избранники следуют вначале путем нисхождения, дабы смиренно воспринять Воплощение Господа, а за тем восхищаются к созерцанию славы Его божественности. О том же говорит и слово Самого Господа: «истинно, истинно, говорю вам: отныне будете видеть небо отверстым и Ангелов Божиих восходящих и нисходящих к Сыну Человеческому», т.е. поддержанные и вознесенные Сыном Человеческим, вы увидите святых, восходящих к Богу, вы увидите разомкнутыми засовы неба Искуплением Сына Человеческого. Но дабы взойти к Нему, они смиренно нисходят вначале поклониться Кресту и страстям.

Именно это двойное движение нисхождения и восхождения подразумевают евангелисты Лука и Матфей, когда один из них, Матфей, устанавливает родословную Иисуса по нисходящей линии, тогда как другой, Лука, по восходящей<sup>1029</sup>. Ибо Бог стал человеком,



огласив ясли младенческим плачем, собственным примером призвал нас к уничижению, однако после Крещения Своего, Он, источая вокруг Себя чудеса, возвышает тех, кто уничижали себя вслед за Ним, при общая их славе Своей божественной природы<sup>1030</sup>.

De divinis officiis. 1.3. c. IX (P.L. 170. 75-77) (Написано в 1111 г.)<sup>1031</sup>

## 29. Ориген. Вода Мерры

"Пришли в Мерру и не могли пить воды в Мерре, ибо она была горькая, почему и наречено тому (месту) имя: Мерра... И Господь показал (Моисею) дерево, и он бросил его в воду, и вода сделалась сладкою" (Исх. 15, 23-25).

Питье Закона горькое, весьма горькое... Но когда Бог укажет дерево, которое следует бросить в эту горечь, чтобы сделать ее сладостью, тогда можно будет пить...

Соломон говорит нам, что это за дерево, когда он называет его мудростью — «дерево жизни для тех, которые приобретают ее» (Прит. 3, 18). Если же дерево мудрости — Христос — полагается в Закон, ука-зуя нам, как следует понимать обрезание и субботу, как должны соблюдаться постановления о прокаже, как следует различать чистое и нечистое, то вода Мерры становится сладкой, горечь Закона прелагается в сладость духовного постижения, и народ Божий может утолить свою жажду.

Ибо если все это не истолковать в духе, то значит тотчас отвергнуть и народ, оставивший идолов и обратившийся к Богу, разумея по-новому предписания о жертвах; он не может пить, он ощущает здесь что-то горькое и терпкое...

И потому для того, чтобы эту воду Мерры можно было пить, Бог указывает на дерево, которое нужно в нее бросить, дабы тот, кто будет ее пить, не погиб и даже не ощутил горечи. Потому и получается так, что если кто-то захочет выпить Закон по букве его, без «древа жизни», т.е. без Тайны Креста, без веры во Христа, без духовного разумения, то невыносимая горечь этого напитка умертвит его. Зная это, апостол Павел говорил, что «буква убивает», что явно и означало то, что вода Мерры смертельна, если пить ее до того, как она претворена и обращена в сладость<sup>1032</sup>.

Im Exodum. hom. 7, p. 1 (Baehrens, p. 205-206)

## 30. Святой Григорий Нисский. Новый миф о пещере

Церковь воспринимает свет истины через оконный проем, открытый пророками, и сетку наблюдений, между тем, образная стена Закона стоит отвесно; ибо Закон отбрасывает тень будущих благ, не дает узреть их реальную форму.

Истина же, что пребывает вблизи образа, находится позади стены. Вначале она делает Слово видимым Церкви благодаря Пророкам. Но настанет день, когда с приходом Евангелия она рассеивает всякое темное видение в образах, разрушая стену разделения. С этой поры воздух дома и свет неба смешиваются так, что ненужным становится более, чтобы свет, окружающий дом, проникал через окна, ибо само Солнце истинное освещает все находящееся внутри лучами Евангелия.

На Песню Песней, слово 5 (P.G. 44, 865 D)

## 31. Поль Клодель. Непреходящий Ветхий Завет

Ветхий завет, как история, лирическая поэзия, нравственные и обрядовые предписания, непостижим без того невидимого и грядущего присутствия, которое вплоть до малейших нюансов целиком его направляет и настраивает в самых затаенных отзвуках и со всех сторон создает вокруг него своего рода профетическое пространство. Ветхий Завет непостижим без Нового, что приходит для того, чтобы все наполнить, оправдать и объяснить. «Не думайте, что Я пришел нарушить закон или пророков: не нарушить пришел Я, но исполнить. Ибо истинно говорю вам: доколе не придет небо и земля, ни одна йота или ни одна черта не перейдет из закона, пока не исполнится все» (Мф. 5,17-18). Но поскольку буква закона сегодня превзойдена, то следует допустить, что если что-то и остается, то это что-то есть духовный смысл, подчиняющий себе и до малейших деталей наследующий первоначальный текст. Если до последней йоты закону суждено оставаться непреходящим, то лишь благодаря тому, что Бог вложил в него, а не по собственной его ценности, и потому мертвая буква должна уступить место животворящему духу...

Так, сегодня, как и вчера, как и позавчера, Священное Писание не перестает быть семенем Церкви, ибо ничего не утратило от своей рождающей и возвращающей силы. Это отнюдь не исторический документ, обращенный исключительно к современникам. За чередой поколений Господь наш только и свидетельствует, что миссия Его — в осуществлении пророчеств. Но Христос един со Своею Церковью, и потому мы вправе сказать также, что весь Христос, собранный и развернутый во времени, который есть Церковь, не делает ничего иного, кроме наполнения и исполнения. Отрешенная от обстоятельств, обычаев и побудительных причин, вызвавших ее к жизни, субстанция писаного слова вплоть «до последней черты» (бл. Августин) непрестанно обращается вслед за Отцами нашими и к нам самим. «Если зерно не умрет...», говорит Евангелие, если не утратит своей оболочки, чтобы стать под нашими розысками крахмалом и клейковиной...

Повсюду возвещается о Христе Иисусе, но иной раз Сам Иисус Христос являет себя и возвещает о Себе в различных ликах, а иной раз и мы сами постигаем Его, вступая по зову Его на начертанный им путь.

Introduction au Livre de Ruth, *Le sens figure de l'Écriture*, (p. 87-88, 110-111 et 114)

## 32. Текст, приписываемый Епифанию. Свет Креста

Что же? Что за великая тишина распростерлась ныне над землею? Тишина и Одиночество: Великий Царь почил. Устрашенная земля погрузилась в раздумья, ибо Бог уснул во плоти Своей, дабы разбудить тех, кто починут с начала мира...

Христос, божественное Солнце, уснул, и иудеи пребывают во мраке. Ныне же спасение для тех, кто живет на земле, и тех, кто уже веками пребывает под нею. Ныне спасение для всего Космоса, для мира видимого и мира невидимого... Сойдем же со Христом и воззрим на сокрытую вблизи Него и совершающуюся Тайну.

...Внемли глубокому смыслу Страстей Христовых. Внемли и воспой гимн славы. Внемли и прославь чудеса Божий. Воззри на то, как расцветают образы и исчезают тени; как отступает Закон, чтобы зацвела Благодать; как Солнце заливают всю землю; как ветшает древний завет и учреждается новый; как проходит все древнее и расцветает новое.

Два народа встретились на Сионе в момент Страстей Христовых: евреи и язычники, два

владыки: Пилат и Ирод, и два первосвященника: Анна и Каиафа, дабы две Пасхи были отпразднованы вместе; одна — в последний раз, другая — Христова — в первый. Две жертвы были принесены в один вечер... Народ еврейский собрался вокруг пасхального агнца, народ языческий — дабы принести в жертву Бога, ставшего плотью. Один еще созерцает тень, другой спешит уже к Солнцу, к Самому Богу. Один все еще вызывает в памяти свое освобождение из Египта, другой уже готовится праздновать свое освобождение от греха...

И все это происходило на Сионе, во Граже Великого Царя. В этом центре земли совершалось Спасение Мира. Там Иисус между живым Отцом и живым Духом был признан Живым Сыном Божиим Пришедший в свете между ангелами и людьми, положенный как краеугольный камень между двумя народами, возвещенный и Законом и Пророками, созерцаемый на горе между Моисеем и Илией, исповеданный Богом между двух разбойников Он завершает в этот день дело спасения и жизни между живыми и мертвыми.

Он собрал два народа Своих, Он соединил живущих на небе и на земле... Отныне Пасха иудейская, Пасха Закона отжила свой срок; все то, что она содержала в прообразе и пророчестве, уже открылось. Новый Израиль и Новая Пасха! Древние тени исчезли. Они остаются в лоне нового Народа, что возрастает с каждым днем.

Слово на Страстную Субботу и Воскресение (P.G. 43, 440-441 et 468-469)<sup>1033</sup>

### 33. Святой Амвросий. Церковь, мистическая Ева

После сотворения человека, Моисей сообщил нам, что Бог создал и женщину: «И навел Господь Бог на человека крепкий сон; и, когда он уснул, взял одно из ребер его и закрыл то место плотью. И создал Господь Бог из ребра, взятого у человека, жену».

Такое деяние Божие зовет меня к пониманию чего-то большего, чем то, что я читаю. Апостол приходит на помощь моим розыскам, и когда я не могу уразуметь слова: «кость от костей моих и плоть от плоти моей» или другие: «она будет называться женою: ибо взята от мужа», — то их смысл он раскрывает мне в Духе Божиим, говоря: «Тайна сия велика». Какая тайна? «И будут двое одна плоть», и «посему оставит человек отца своего и мать и прилепится к жене своей», и еще: «мы члены тела Его, от плоти Его и от костей Его». Кто этот человек, ради которого жена покидает родителей своих? Та, кто покидает своих родителей, есть Церковь, собранная от народов языческих, Церковь, которой было слово пророческое: «забудь народ твой и дом отца». Кто же этот человек, как не Тот, о Котором говорил Иоанн Креститель: «Идущий за мною стал впереди меня»?

Из бока его, во время сна его Бог взял ребро, ибо Он-то, собственно, и спал, и покоился, и воскрес, потому что Господь воспринял его. Но что это за ребро, как не сила, не добродетель? Когда воин пронзил Его бок, тотчас оттуда истекли кровь и вода для жизни мира. Эта добродетель, эта жизнь мира — вот что такое ребро Христово. Ребро нового Адама, ибо первый Адам был создан душой живою, второй же есть Дух животворящий. Сей второй Адам — Христос; ребро же Христово есть жизнь Церкви<sup>1034</sup>. И потому мы — члены Тела Его, образованные от плоти Его и костей Его. И, может быть, об этом ребре сказал Он однажды: «я чувствовал силу, исшедшую из Меня»? Таково ребро, что было вынута из Христа, не повредив Его телу, однако ребро это не телесно, но духовно, ибо Дух не разделился Сам в себе, но дарует Себя каждому, кто пожелает. Такова Ева, мать всех живущих. Мать эта есть Церковь. Бог основал ее на краеугольном Камне, на котором возвышается все Здание, крепко слаженное, дабы являть собою Храм Божий.

Так пусть же явится Бог! Да создаст Он эту жену, эту помощницу Адаму — Христу. Не



потому ли Христу нужна помощница для Самого Себя, но ради нас, стремящихся и устремленных в Церкви к благодати Христовой. Ныне создается этот Храм, ныне сотворяется эта жена. Вот почему Писание прибегает к новому слову: мы «утверждены, — говорит апостол Павел, — на основании Апостолов и пророков». Ныне же духовное жилище возрастает до святилища. — Гряди, Господи! Создай эту жену, возведи этот град. Ибо верую, что Он «построит мне город».

Вот жена, мать всем, вот дом духовный, вот град, чей век — вечность, ибо смерть неведома ему. Он сам есть тот Иерусалим, что ныне виден на земле, но когда-нибудь будет восхищен выше Илии, перенесен выше Еноха. Енох был восхищен из опасения, как бы сердце его не заразилось злобой, но сей же град возлюбил Христос как супругу Свою, славную и святую, не имеющую пятна или порока. И сколь же лучше, что вместо одного человека все тело будет восхищено! Таково упование Церкви. Да, она будет восхищена, взята и преображена на небесах. Илия был унесен на огненной колеснице; будет унесена и Церковь. Ты мне не веришь? Поверь же, по крайней мере, апостолу Павлу, о котором сказал Христос: «Мы ... восхищены будем в облаках в сретение Господу».

Кто только не посылался на построение Града сего! Посылались патриархи, посылались пророки. Архангел Гавриил и бесчисленные полчища ангелов трудились над ним; и вот ныне все воинство небесное хвалит и воспеваает Бога, ибо близко завершение Града. Многие посылались к нему; но лишь Христос создает его, — не один, ибо с Ним Отец. Но если бы даже Ему одному надлежало возвести его, то не себе присваивает Он честь столь великого творения. Когда Соломон строил храм свой, то, как написано, у него было семьдесят тысяч человек, носящих тяжести на своих плечах, восемьдесят тысяч каменотесов и три тысячи триста надзирали над строительством. Да придут все ангелы, небесные точильщики камней. Пусть обточат они все, что бугрится на этих камнях, которые суть мы сами, пусть снимут с нас всякую неровность. Да придут они, дабы погрузить нас на плечи свои! Ибо написано: «И принесут сыновей их на плечах».

Изложение Евангелия от Луки, 1. 2, п. 85-89 (P.L. 15, 1584-1586)

## 34. Святой Павлин Ноланский. Христос, страдающий в Своих членах

С начала веков Христос страждет в тех, кто принадлежит Ему. Он и есть начало и конец, некогда сокрытые в Законе, ныне же раскрытые Евангелием, Он есть Господь, всегда прославляемый, страждущий и торжествующий в святых своих. В Авеле, убитом братом своим, в Ное, осрамленном сыном, в Аврааме, изгнанном из страны его, в Исааке, предложенном в жертву; в Иакове, ставшем рабом, в Иосифе проданном; в Моисее, подкидываемом и беглеце; в пророках, побиваемых камнями и избиваемых; в апостолах, растоптанных или брошенных в море; во многих и разных муках святых свидетелей, всегда предаваемых смерти. И ныне всегда Он несет наши муки и горести; для нас Он всегда — муж, покрытый язвами и несущий немощи наши; без Него мы не смогли бы их понести: Он Сам, говорю я, и ныне еще в нас и за нас несет все горести мира, дабы сокрушить их в себе и в испытании стяжать достоинство. И в тебе Он страждет, подвергшись поношениям, и Его-то мир ненавидит в тебе<sup>1035</sup>.

Письмо 38, п. 3 (P.L. 61, 359)

## 35. Север Антиохийский. Добрый самаритянин

...Некоторый человек шел из Иерусалима в Иерихон. Христос прибегнул здесь к обозначению рода; Он не сказал, «кто-то шел», но «некоторый человек». Ибо этот отрывок говорит обо всем человечестве. Потому что все человечество вслед за Адамом, преступившем заповедь Господню, покинул ту мягкую возвышенность, где пребывало оно в беспечальном великолепии рая. что по праву была названа Иерусалимом, словом, означающим Мир Божий, и направилось в Иерихон, страну пустынную и низменную, где царит удушающая жара. Иерихон — это лихорадочная жизнь мира сего, жизнь, идущая вразрез с Богом, которая тащится по низу и приводит к духоте и истощению в пламени постыдных желаний.

Как только человечество свернуло с правого пути к такой жизни, как только повлеклось оно сверху вниз по наклонной плоскости, полчище диких бесов набросилось на него наподобие шайки разбойников. Они стащили с него одеяние совершенства, не оставили ему ни малейшей крепости душевной, лишили его чистоты, правды, благоразумия и всего того, чем запечатлен образ Божий; многими ударами различных грехов они повергли его на землю и наконец оставили полумертвым.

...Прошел Закон, данный Моисеем; он взглянул на поверженное и агонизирующее человечество. Поистине священник и левит из притчи символизируют Закон, ведь он-то и ввел левитское священство. Но если Закон и посмотрел на человечество, однако по недостатку силы не сумел привести его к полному исцелению, он не сумел поднять того, кто лежал распростертым. И по недостатку энергии ему неизбежно пришлось удалиться после тщетной попытки. Ибо Закон приносил дары и жертвы, как сказал Павел, «не могущие сделать в совести совершенным приходящего», «ибо невозможно, чтобы кровь тельцов и козлов уничтожала грехи».

Наконец появляется самарянин. Недаром Христос самарянином назвал самого Себя. Ибо, обращаясь к учителю Закона, хорошо говорившему о нем, Он старается показать ему словами Своими, что то был ни священник, ни левит, одним словом, ни один из тех, кому надлежало поступать по Закону Моисееву, но Он Сам. пришедший Закон исполнить и разъяснить делами Своими, «кто мой ближний» и что значит «возлюбить как самого себя», Он, о Коем говорили иудеи в обиду: «Ты — самарянин, бес в тебе»...

Самарянин же, странствующий, который и был Христос — ибо поистине пребывал Он в странствии, — видит того, кто лежит распростертым. Он не проходит мимо, ибо цель Его пути в том и состояла, чтобы «посетить» нас, ради кого Он и сошел на землю, ради кого и пожил Он на земле. Ибо Он не только явился людям, но и говорил с ними... На язвы пролил Он вино, вино Слова, но, поскольку для таких глубоких ран оказалось оно слишком крепким, он добавил еще и масла, так что навлек на Себя за свою мягкость и «филантропию» упреки фарисеев, коим Он должен был ответить: «Научитесь, что значит: милости хочу, а не жертвы». Затем он погрузил раненого на вьючное животное — обозначив тем самым, что Он возвышает нас над нашими животными страстями, Он, Кто также и несет нас в Себе, делая нас «членами Своего тела».

Затем Он ведет человека в гостиницу. «Гостиницей» называет Он Церковь, ставшую пристанищем и вместилищем всех. Не слышим мы от Него слов, родившихся под строгой сенью закона и ветхозаветного культа: «Аммонитянин и моавитянин не войдут в Церковь Божию», но слова «Идите научите все народы», а также «Во всяком народе боящийся Господа и делающий правду приятен Ему». И прибыв в гостиницу, добрый самарянин проявил о спасенном Им еще большую заботливость: когда Церковь была образована из народов мертвых во многобожии (или тех, кто умер во многобожии), Сам Христос пребывал в ней, со всякою милостью...

И содержателю гостиницы — изображающему апостолов, пастырей и учителей, что заступили на Его место, Он дал, уходя — поднявшись на небо, — два динария, дабы тот

позаботился о больном. Под этими двумя динариями разумею мы два Завета, Ветхий и Новый, Завет Закона и Пророков и завет Евангелия и постановлений апостольских. Оба они исходят от одного Бога и несут единственный образ единственного Бога Всевышнего как динарии — образ кесаря, и они запечатлевают в сердцах наших те же царственные черты посредством святых слов, ибо один и тот же Дух Святой произнес их. Пусть же убирается Мани и предшественник его Маркион, эти безбожники, что приписывают два Завета двум разным богам! Это два динария одного царя, в одно и то же время и с равным правом данные Христом содержателю гостиницы.

И вот после того, как пастыри святых Церквей получили эти два динария, которые удалось им умножить кропотливыми трудами своего апостольства, после того, как они потратили их на себя, ибо деньги духовные, которые суть слово возвешенное, когда их тратят, не уменьшаются, но возрастают, каждый из них скажет вернувшемуся Хозяину: «Господин: два динария ты дал мне, вот, истратив их на тебя, я приобрел другие два», за которые я купил стадо. И Господь ответит: «Хорошо, добрый и верный раб, в малом ты был верен, над многим тебя поставлю, войди в радость Господа твоего!»<sup>1036</sup>.

Слово 89<sup>1037</sup>

## 36. Максим Туринский. Женщина у мельничего жернова

Женщина положила закваску в тесто, как сказано в Писании.

Кто же эта женщина, как не святая Церковь, что день за днем стремится положить учение Христово в глубину наших сердец?

Да, Церковь есть эта женщина, но она — и другая, та, что сидела у мельничьего жернова и о ней сказал Господь: «Две мелющие в жерновах, одна берется, другая оставляется».

Она, святая Церковь, сидит у жернова, и камни ее суть Закон, Апостолы и Пророки. Когда она наставляет катехуменов, она перебирает и растирает твердое зерно язычества.

Затем она перемальвывает людей в мягкую муку, дабы эта мука была готова принять закваску Крови Нового Завета.

Под закваской подразумеваю я Страсти Господни. Вера, исповедуемая новокрещенным, и есть закваска его спасения.

Без закваски Крови и закваски веры ничто не делается благодатным и твердым хлебом вечной жизни.

Но если Весть радости говорит о двух женщинах, занятых на мельнице, и если одна из этих женщин — Церковь, что движет камнями мельницы вечного спасения, то другая не есть ли Синагога?

Она также мелет на мельнице Моисея и Пророков, но мелет тщетно, как говорит Апостол об иудеях: «Они имеют ревность в Боге, но не по рассуждению».

И тщетно мелет Синагога, ибо не примешивает к тесту своему закваски учения Христова.

Святая Церковь берется для вечного покоя; она приготовила для Господа мир святости.

Жестокая Синагога оставлена у своего жернова, обреченная вечно вращать камнями своего неверия<sup>1038</sup>.

## 37. Исаак Здзеды. Мария, Церковь и душа



...Глава и тело: одно Целое, единственный Христос. У одного Бога на небе и на земле — одна мать. Множество сыновей и все же один. И все же Глава и члены суть один Сын и более одного, так Мария и Церковь — одна мать и более, чем одна, одна дева и более, чем одна.

Одна и другая — мать, одна и другая — дева. Одна и другая зачинает от одного и того же Духа без телесного сближения. Одна и другая дают Богу Отцу потомство: Мария без всякого греха увенчала Главой его Тело; Церковь в отпущение всех грехов дает этой Главе свое тело. Одна и другая есть мать Христа, но ни одна из них не порождает Его целиком без другой.

Так и в богодухновенном Писании то, что повсеместно говорится об этой Деве-Матери, которая есть Церковь, говорится конкретно и о Марии; и то, что непосредственно говорится о Марии, Деве и Матери, по праву относится в общем смысле и к Деве и Матери Церкви, так что сказанное об одной почти без различия и разделения относится также и к другой<sup>1039</sup>.

Всякая верующая душа есть также супруга Слова Божия, мать, дочь и сестра Христова. Каждая верующая душа должна именоваться и девственной и плодоносной.

И то же самое повсеместно относится к Церкви, конкретно к Марии, непосредственно ко всякой верующей душе: сама Премудрость Божия говорит это, ибо она есть Глагол, Слово Отчее.

Говорится также: «И я пребуду в наследии Господа». Ибо наследие Господа во всеобщем смысле — это Церковь, в особом смысле — это Мария, в единственном смысле — всякая верующая душа.

Во чреве Марии, как в дарохранильнице, Христос пребывал девять месяцев. В дарохранильнице веры церковной пребывает Он до скончания века. В познании и любви верующей души пребудет Он во веки веков.

Проповедь 61 на Успение (P.L. 194, 1863 et 1865)

## 38. Гийом Овернский. Неспешный приход поклонения Богу

Если кто-то спросит, почему столько тысяч лет терпел Господь такое убожество и несовершенство в поклонении Ему, почему не пришел Он раньше ради славы Своей и нашего спасения, мы ответим приблизительно так.

Есть лишь небольшое число людей в этом мире, т.е. один народ иудейский был способен воспринять начала и как бы азбуку совершенного поклонения Богу; если его пришлось подвигнуть к этому чудесами и в каком-то смысле понудить постоянными ударами кнута, хотя ему и помогали отеческие традиции, то сколь же менее, должно быть, весь мир и всечеловеческая община были способны к такому совершенству. Стало быть, сносил Господь это несовершенство в поклонении Ему, пока не пришла полнота времен; ведь сносит он неопытность детей и малость растительных семян и малость в животных, пока после некоторого развития они не достигают, наконец, величины, необходимой для их совершенства.

Если мы хотим глубже подойти к сути дела, то следует нам понять, что подобное возражение равнозначно вопросу, почему люди рождаются малыми детьми, а не взрослыми и бородатыми, почему яйценосные животные кладут яйца и малыши их не рождаются сразу развитыми животными. Поклонение Богу и истинная религия родились в мир в состоянии младенческом, как бы малым ребенком, по причине несовершенства и первоначальной неготовности людей в целом.

## 39. Кардинал Фаульхабер. Почему Спаситель родился там поздно

«Почему Спаситель родился так поздно?» — «Отец Мой доньше делает, и Я делаю» (Ин. 5, 17). В осуществлении домостроительства нашего спасения нет никакого перерыва, но и никакой торопливости. Никакой остановки, но также и никакой порывистости...

Богочеловек родился лишь тогда, когда засияли огоньки мессианских пророчеств и мир созрел для того, чтобы принять своего Спасителя и Царя. Так не спрашивайте же, почему Спаситель родился так поздно! Он не должен был быть только манной небесной и даром Всевышнего, Он должен был быть еще и «плодом земли» (Ис. 4, 2) и «произрастанием» земли (Ис. 45, 8). Не подобало Ему пронестись над миром во мгновение ока, но Он должен был медленно произрастать из земли, как растение. В то же время языческое человечество должно было сначала вкусить в полной мере нищету разделенности с Богом и в досталь насытиться всею горечью... Божественному Провидению, чтобы совершить свою воспитательную работу, потребовалось время. Вот почему Спаситель пришел так поздно.

Евреи и христиане перед лицом расизма, 1935, стр. 81-82

## 40. Святой Григорий Назианзин. От идолов к Троице

В продолжение веков были два знаменитых преобразования жизни человеческой, называемые двумя Заветами. Одно вело от идолов к Закону, а другое от Закона к Евангелию. Благовествую и о третьем потрясении — о преставлении от здешнего к тамошнему, непоколебимому и незыблемому. Но и с обоими Заветами произошло одно и то же. Что именно? Они вводились не вдруг, не по первому приему за дело. Для чего же? Нам нужно было знать, что нас не принуждают, а ублажают. Ибо что произвольно, то и непрочно, как поток или растение не долго удерживаются силою. Добровольное же и прочнее и надежнее. И первое есть дело употребляющего насилие, а последнее собственно наше. Первое свойственно насильственной власти, а последнее - Божию правосудию. Посему Бог определил, что для нехотящих должно делать добро, но благодетельствовать желающим. Потому Он как детоводитель и врач иные отеческие обычаи отменяет, а другие дозволяет... Ибо не легко переменить, что вошло в обычай и долговременно было уважаемо.

Что же разумею? То, что первый завет, запретив идолов, допустил жертвы<sup>1040</sup>; а второй, отменив жертвы, не запретил обрезания. Потом, которые однажды согласились на отмененное, те уступили и уступленное, одни — жертвы, другие — обрезание, и стали из язычников иудеями, а из иудеев христианами, будучи увлекаемы к Евангелию постоянными изменениями.

Сему хочу уподобить и богословие, только в противоположном отношении. Ибо там преобразование достигалось чрез отменение. а здесь совершенство - чрез прибавления. Но дело в том, что Ветхий Завет ясно проповедовал Отца, а не с такою ясностью Сына; Новый открыл Сына и дал указания о Божестве Духа; ныне же пребывает с нами Дух, даруя нам яснейшее о Нем познание. Небезопасно было, прежде нежели проповедано Божество Отца, ясно проповедовать Сына, и прежде нежели признан Сын (выражусь несколько смело), обременять нас проповедию о Духе Святом и подвергать опасности утратить последние силы, как бывает слюдьми, которые обременены пищею, принятою не в меру, или слабое еще зрение устремляют на солнечный свет. Надлежало же. чтобы Троичный свет озарял

просветляемых постепенными прибавлениями, как говорит Давид, восхождениями (Пс. 83, 6), поступлениями от славы в славу и преуспеяниями...

Видишь постепенно возсиявающие нам озарения, и тот порядок Богословия, который и нам лучше соблюдать, не все вдруг высказывая и не до конца скрывая; ибо первое неосторожно, а последнее безбожно; и одним можно поразить чужих, а другим отчуждить своих. Присовокуплю к сказанному и то, что хотя, может быть, и приходило уже на мысль и другим, однако ж почитаю плодом собственного ума. У Спасителя и после того, как многое проповедал Он ученикам, было еще нечто, чего, как сам Он говорил, ученики (может быть, по причинам выше мною изложенным) не могли тогда вместить (Ин. 16, 12) и что по сему самому скрывал Он от них. И еще Спаситель говорил, что будем всему научены снисшедшим Духом (Ин. 16, 13). Сюда-то отношу я и самое Божество Духа, ясно открытое впоследствии, когда уже ведение сие сделалось благовременным и удобовместимым по прославлении Спасителя<sup>1041</sup>.

(Слово 31, о богословии пятое, о Святом Духе) Творения Григория Богослова, т. I, 457-459 (русское издание прошлого века)

## 41. Шарль Мьель, S.J.(1934) Человек достиг совершеннолетия

...Не будем строить иллюзий. Конечно, выглядит католическая система, если так можно сказать, хорошо. Она крепко стоит на ногах, она на ходу. Однако я не думаю, что мы что-то выиграем, если будем скрывать перед другими и собой основную необычность искупительной экономии. Напротив, мы выгадаем, если четко осознаем ее. Нам следует сказать себе, что мы, действительно верующие католики, сегодня, как и раньше, со стороны представляем собой людей, допускающих поразительные вещи. Не следует удивляться и, тем более, тревожиться, когда кое-кто смотрит на нас с изумлением и при случае спрашивает: «И вы искренне верите во все это?» Это в порядке вещей. Книга, наделавшая немало шума лет тридцать тому назад и вызвавшая лишь улыбку на устах искушенных людей, ибо есть немало нелепого уже в том, чтобы самим заглавием книги возвещать о себе как носителе современного сознания, — эта книга в общем не родила ничего, кроме нескольких новых аргументов для опровержения христианства как недопустимого безумия. Но не следовало ни удивляться, ни поддаваться панике. Павел понял это с первых же дней. Ибо у него-то как раз и было современное сознание своей эпохи. Понял и сказал, что перед Крестом сознание это скажет: безумие.

И он — тот, кого Ренан назвал «безобразным еврейчиком», — отправился на проповедь этого безумия. Он отправился и весьма искушенным и воодушевленным, говоря себе о своих будущих слушателях: «По человечески они не должны были бы меня слушать. Однако они слушают!» И они действительно слушали его. Ибо то, что было безумием у людей, было в то же время мудростью у Господа! И эта мудрость Божия, дабы ей быть усвоенной, обрела опору в человеческом сознании. Какую же? А вот. В ней заключается великая идея Павла.

Мир, конечно же, испорчен. Но что за дело до мерзостей мира! Ибо как раз в глубине этой пропасти созревает желание, поднимается зов, раздается крик: «Кто избавит нас от самих себя!» По Павлу, и это великолепная его находка, мир будет внимать Благой Вести. Почему? Потому что он не ребенок. Он достиг совершеннолетия. Именно совершеннолетия. О, не потому, что он стал силен, но потому, что он знает, мыслит, организует! Все это, правда, можно делать и оставаться, однако, ребенком. Он достиг совершеннолетия, потому что, бедный сердцем и нищий душой, он знает свою нищету и не может найти средства от нее. Вот удивительная истина, никогда не тускнеющая. Да, господа, в каждой индивидуальной судьбе нет ли такого момента, когда ребенок становится взрослым? Вы думаете, ваша мужественность начинается с того дня, когда насилием, бунтом или каким-либо



превосходством вы самоутвердились перед другими и самим собой? Да полно вам; во всем этом еще столько ребяческого. На самом деле именно тогда достигаем мы совершеннолетия, когда, пройдя через внутреннее поражение, охваченные бессилием, мы скажем наконец: «Бедный я человек, Господи, избавь меня от меня самого!» И только в это мгновение, в момент подлинного смирения кончается детство. Человек достигает совершеннолетия. И тогда христианское безумие Божие может войти в нас: мы не усмехнемся и не слукавим перед ним, мы созрели, чтобы постичь его высшую мудрость.

Careme de Saint-Joseph de Marseille. 1927. Четвертая Конференция<sup>1042</sup>

## 42. Святой Лев. Всеобщее таинство спасения

Пусть же умолкнут жалобы тех, кто возносит свой нечестивый ропот на Провидение Божие, сетуя на отсрочку Рождества Спасителя, как если бы века предшествующие не имели бы никакого участия в том, что сделалось в конце мира. Воплощение Слова, совершилось оно или еще нет, так или иначе возымело свое действие, и таинство спасения людей не миновало ни одной из древних эпох. Его проповедовали Апостолы, возвещали уже Пророки, и не было слишком поздним исполнением тайны сей, ибо всегда была обращена к ней вера. Но премудрость и благодать Божия спасительной этой отсрочкой одарила нас способностью отвечать на ее зов: ибо то, что было возвещено столькими знаменьями, столькими голосами и столькими тайнами в течение стольких веков, во дни Евангелия не могло уже оставаться полусокрытым; и рождение Спасителя, что должно было стать удивительнее всяких чудес и превзойти всякую меру понимания человеческого, тем более стойкую порождает в нас веру, чем древнее пророчества ей предшествовали, и чем они обновлялись.

И потому не в силу внезапного решения или запоздалого милосердия Бог позаботился о делах человеческих, но с начала мира установил Он одно и то же средство всеобщего спасения. Ибо благодарность Божия, коей всегда был освящен весь сонм святых, лишь возросла при рождении Христовом, но не возникла ниоткуда; и тайна великого Его милосердия, коей и донныне полон мир, была столь же мощно явлена в образах, что те, кто поверил ее обетованиям, были не менее причастны ей, нежели те, кто позднее получил ее в дар.

3-я проповедь на Рождество, п.4 (P.L. 54, 202)<sup>1043</sup>

## 43. Святой Иларий. Бог созидает и сохраняет Град Свой

Бог избрал Сион для Своего пребывания, отдохновения Своего. Но вот Сион разрушен. Где же окажется вечный престол Господень? Где место вечного покоя? Где храм, в коем Он мог бы обитать? «Разве вы не знаете, — говорит Апостол, — что вы храм Божий, и Дух Божий живет в вас». Таков этот дом, таков этот град, который, по словам Пророка, свят и удивителен правдой.

Бог, стало быть, должен возвести жилище Свое. Фундаментом ему должны служить Пророки и Апостолы, высящиеся стены должны быть сделаны из камней живых, краеугольный Камень должен придать ему равновесие. Строить его нужно с помощью крепко подогнанных материалов, и строить до тех пор, пока не достигнет оно роста Мужа совершенного, меры Тела Христова. Милость и красота даров духовных должны составить ее украшение. Ныне Израиль пленен, но когда войдет полное число язычников, он продолжит созидание дома. Тогда по умножении трудов этот дом окажется множеством домов, он станет

Градом великим и славным.

Град сей, коего Господь сделался бдительным стражем, созидался уже тогда, когда Он хранил Авраама в его странствиях, когда Он уберег Исаака от принесения в жертву, когда Он призвал к власти проданного Иосифа, когда Он укреплял Моисея в его борьбе против Фараона, когда Он избрал Иисуса Навина военачальником, когда Он избавил Давида от всех бед его, когда Он даровал Соломону мудрость, когда Он пребывал с пророками, когда Он восхитил Илию, когда Он избрал Елисея, когда Он питал Даниила, когда Он послал влажный ветер отрокам в печи, когда через ангела известил Он Иосифа о девственном зачатии Марии, когда Он укреплял ее, когда Он послал Иоанна Предтечу, когда Он избрал апостолов, когда Он молился Отцу: «Отче святыи, соблюди их во имя Твое», когда наконец Он Сам после страстей Своих, обещал вечно пребыть с нами: «И се Я с вами во все дни до скончания века». Таков вечный страж этого блаженного и святого Града, созданного из великого множества, собравшегося воедино, что в каждом из нас созидает град для Бога.

Трактат о псалме 126, п.7-9 (ed. Zingerle, p.617-619)

## 44. Николай Кузанский. Великий глас Иисусов

Мы имеем Спасителя как всеобщего Посредника, наполняющего Собою все в мире, первенца всякой твари. Сей Иисус с начала мира в спасенных членах Своих заговорил одним голосом, что постепенно возрастал, пока не достиг величайшей силы, когда Он испустил дух.

И этот единственный Голос возглашает, что нет жизни, кроме как в Слове, и что самый мир был изречен Словом, Словом сохранен в своем бытии и возвращен к своему началу. Возврат этот состоит в том, что существа низшие восстановлены каждый на своем месте высшими, и Первый среди всех, Тот, Кто всех возвращает, — Иисус. Никто не может вернуться к блаженству, если не победит своих мерзостей, чтобы стать духовным: если мы хотим вернуться к нашему началу и вкусить радость вечности, то для этого вкусу к чувственному, что привязывает нас ко времени, должны предпочесть мы истину жизни по правде и в чистоте.

Таков сей великий Глас, откликающийся в глубине душ наших, Глас, что звучит в нас словами Пророков, призывающих почитать единого Созидателя, в Коем мы обретаем способность презирать жизнь чувственную. После многовекового звучания, непрерывно возраставшего вплоть до Иоанна, что был гласом вопиющего в пустыне и перстом указал на Господа, Глас сей великий стал плотию, а затем, пройдя через ряд речений, наставлений, чудес, показав, что из всех ужасных вещей самое ужасное — чувственная смерть, — должна быть, избрана ради любви к истине, издав великий крик, Он испустил Дух<sup>1044</sup>.

Excitationes, 1.3; отрывок из проповеди, произнесенной в Треве в 1443 году на текст: "Jesus autem emissa voce magna expiravit"»

(Opera. ed. de Bale. 1565. p.411-412).

## 45. Текст, приписываемый Евхерию. Шестой век мира

Бог завершил дело Свое в шесть дней и почил на седьмой. Род человеческий в веке сем проходит через шесть эпох: от Адама до Ноя, от Ноя до Авраама, от Авраама до Давида, от Давида до Вавилонского пленения, а от него до смиренного пришествия Господа нашего Иисуса Христа, наконец, от пришествия Его до конца мира, когда Всевышний придет для суда

над ним. День седьмой, день незакатный станет днем покоя святых.

...Шестой век начинается, стало быть, с приходом Христовым. Как на шестой день Адам, первый человек, был образован из праха земного по образу Божию, так в шестой век мира родился второй Адам во плоти от Девы Марии: тот — с душою живою, Этот — с Духом животворящим. И подобно тому, как в этот день была сотворена живая душа, так и в этот век родились те, кто жаждет вечной жизни. И как в день земля произвела различные виды змей и животных, так и в век шестой Церковь рождает различные народы, алчущие жизни вечной, о чем говорит также видение сосуда, показанного Петру. И подобно тому, как в шестой день человек был сотворен мужчиной и женщиной, так и в этот век мира Христос был явлен со Своею Церковью. И подобно тому, как в этот день человеку даны были во владение все животные, гады и птицы, так и Христу в этот век даны были под начало все народы и племена, дабы все покорились Ему, и те, кто предаётся похотям, как животные, и те, кто ослеплен земным любопытством, как змеи, и те, кто возносится в своей гордыне, как птицы. И подобно тому, как в этот день человек питался от плодов земных, а животные вместе с ним питались растениями, плодами земными и травами, так и в шестой век мира духовный человек, как добрый эконо́м Иисуса Христа, питается Священным Писанием и Законом Божиим...

Да не застанет нас вечер века сего! Ибо о нем сказал Господь: «Сын Человеческий, придя, найдет ли веру на земле?»

Комментарий на Бытие, 1.1 (P.L. 50, 903-904)

## 46. Макарий Египетский. Вечерняя МОЛИТВА

Боже, пришедший при скончании века ради спасения нашего, Адама из рая изгнавший на исходе дня, и на исходя дня в наследии его восстановивый, смилуйся надо мною ради креста Твоего, яко близится конец дней моих, яко вечерний грядет ми час<sup>1045</sup> ...

## 47. Ньюман. Католическая полнота

Вот с чем соглашаются повсюду: в языческих религиях и философии, можно найти большую часть того, что в общем принимается за христианскую истину, в зачаточном ли состоянии или в каких ее аспектах. Так учение о Троице существует и на Востоке и на Западе, как и церемония омовений и ритуал жертвы. Учение о Логосе платонического происхождения, учение о Царстве Божием — иудейского; учение об ангелах и бесах берет свое начало у магов, а связь греха с телом — у гностиков; идея целибата была известна уже бонзам и талапойнам; идею священной иерархии мы находим в Египте, идею нового рождения — в Китае и Элевсине; вера в действенность таинств принадлежит пифагорейству, почитание мертвых — политеизму<sup>1046</sup>. Такова в общих чертах фактическая сторона дела, которая предстает перед нами. Милман делает отсюда вывод: «Все это встречается у язычников, стало быть, не принадлежит христианству». Мы же, напротив предпочли бы сказать: «Все это принадлежит христианству, стало быть, ничего из этого не принадлежит язычеству»<sup>1047</sup>. Мы охотно утверждаем это, ибо полагаем, опираясь на Писание, что Тот, Кто учредил нравственный мир, рассеял семена истины по всему лицу земли, но семена эти повсюду проросли по-разному. Как это бывает, в пустыне из семян этих выросли растения, может быть, дикие, но живые; так и низшие животные, хотя и лишены души, отмечены нематериальным началом, так человеческие философии и религии черпают свою жизнь в определенных истинных идеях, хотя сами по себе и не обладают божественным происхождением. Таков человек среди животных, такова Церковь среди мирских школ; и



подобно тому, как Адам давал имена животным, его окружавшим, так и Церковь с начала бросала взгляды на все вокруг себя, отмечая и испытывая учения, ею найденные. Начала она с Халдеи, затем побывала у хананеев, она спустилась в Египет, она перешла оттуда в Аравию, пока не закрепилась на собственной земле. Затем она встретила купцов Тира, мудрость Востока, она обошла философские школы Греции. И всюду, где она шла, преследуемая или торжествующая, она всегда была духом живым, духом и словом Всевышнего, «сидящая среди учителей, слушающая их и спрашивающая их», осваивала все верное из того, что они говорят, исправляла их заблуждения, заполняла их пробелы, завершала их начинания, развивала их догадки, а также постепенно расширяла размах и уточняла смысл их поучений. Принимая их верования без всяких колебаний, вызываемых их сходством с богословием, для нас чуждым, мы не побоимся и заявить, что то особое средство, коим Провидение привело нас к познанию Бога, как раз и заключалось в том, чтобы позволить Церкви извлекать и собирать его отовсюду.

Что же касается границ применения этого метода, то это вопрос исторический, и мы полагаем, что проблема была уже сильно преувеличена и извращена теми, кто как Мильман, думали, что его существование служило доводом против католического учения. Но у нас а priori так мало трудностей на этот счет, что мы легко можем согласиться с ними (лишь бы это был вопрос факта, а не теории), что Валаам был восточный мудрец, что Сивилла имела наитие свыше, или что Соломон был обучен сыном Могола или также, что Моисей был учеником египетских иерофантов.

Равным образом не смутит нас известие, что учение о небесном воинстве происходит из Вавилона, ведь мы знаем, что воинство это распевало гимны в Рождественскую ночь; или же, что понятие о По среднике имеется у Филона, если Иисус поистине умер за нас на Голгофе.

Ничуть не побоимся мы допустить, что даже и по пришествии своем Церковь стала как бы домом сокровищ, где распределяются древние и новые богатства и где идет переплавка для очищения золота новых вкладчиков, и что еще глубже она запечатлевает и на собственном золоте, сообразуясь и с нуждами времени, образ ее Учителя.

Различие двух этих теорий весьма значительно. Оно бросается в глаза.

Поборники одной из них считают Откровение однократным актом, полным и обособленным, или почти таковым, забросившим в мир некую весть. Мы же, напротив, веруем, что урок Божий проникал к нам в действительности, по аналогии с природой «в различных эпохах и различными путями», что он варьировался, усложнялся, развивался и дополнял сам себя. Мы веруем, что костяк христианского учения, подобно костяку человеческого тела, появлялся на свет «ужасным и полным чудес».

Противники наши думают, что он состоит из определенного набора доктрин или принципов, провозглашенных в один момент во всей полноте, без постепенного расширения до пришествия Христова, без постепенного прояснения после него. Они отвергают и все то, что находят у фарисеев или язычников. Мы же видим в Церкви жезл Ааронов, пожирающий змей чародейский. Они постоянно рыщут в поисках какой-то первоначальной и мифической простоты; мы же покоимся в полноте католической<sup>1048</sup>.

Critical an Historical Essays. 12: Milman's Christianity (1871. t.2. p.231-234. Отрывок, переведенный Жаном Гиттоном в La philosophic de Newman essai sur l'idee de developpement. 1933. p.51-54)<sup>1049</sup>.

## 48. Святой Петр Дамиани. Церковь и мы

Благодаря союзу взаимной любви Церковь Христова обладает столь крепкой

сплоченностью, что она едина во множестве своих членов и таинственным образом целиком присутствует в каждом. Поэтому по праву вселенскую Церковь представляют единственной Супругой Христовой и веруют в то, что каждая душа в каком-то смысле силою непостижимого таинства несет в себе Церковь во всей ее полноте. Ибо благоуханием всей Церкви, сокровенно явленной, пророчески дышал Исаак, когда говорил только лишь о сыне своем: «Вот запах от сына моего, как запах от поля (полного), которое благословил Господь». И та задолжавшая женщина, которой Елисей приказал наполнить множество сосудом небольшим количеством елея, продолжавшим течь, пока все они не заполнились доверху, также, несомненно, была изображением этой Церкви.

Вглядитесь внимательно в долины Писания: нередко на них можно встретить мужчину ли, женщину, изображающих собою Церковь. Она представляется многообразной по причине великого числа народов, но при этом она единственна и проста, объединена как бы тайною одной веры и одним божественным возрождением; и хотя бы семь женщин получили лишь одного мужа, о ней говорят как о единственной женщине и единственной деве, невесте небесного Супруга. Именно ее подразумевает Апостол, когда говорит: «Я обручил вас единому супругу, чтобы предоставить Христу чистою девою».

Вывод очевиден: поскольку вся Церковь обозначена в личности одного, поскольку она есть единственная дева, то, будучи единой, во всех и всюю в каждом<sup>1050</sup>, она однородна во множестве своих членов благодаря единству веры, и в каждом из них умножает благодать на разнообразие харизм, любовью скрепленных воедино. Все это так, ибо проистекает из Единого.

Сколь бы разнообразна ни была святая Церковь во множестве личностей, в не меньшей мере она, переправленная огнем Духа Святого, слита воедино, и если она кажется разделенной в пространстве, то без всякого ущерба для внутреннего единства таинства. «Потому что любовь Божия излилась в сердца наши Духом Святым, данным нам». Несомненно, именно этот Дух, единый и многообразный в одно и то же время, единый в величии своей сущности, многообразный в различных дарах благодати, делает Церковь, исполненную Им, единой в своем вселенском размахе и целостной во всех ее частях<sup>1051</sup>. Тайна этого невидимого единства<sup>1052</sup> — Слово, ее раскрывающее; так, обращаясь к Отцу, Христос говорит об учениках Своих: «Не о них же только молю, но и о верующих в Меня по слову их, так и они да будут в Нас едины, — да уверует мир, что Ты послал Меня. И славу, которую Ты дал Мне, Я дал им: да будут едины, как мы едины».

Если же те, кто веруют во Христа, едины, то там, где для плотских очей предстает лишь обособленная часть, силою непостижимого таинства присутствует все тело целиком. И все, что относится ко всему, соответствует некоторым образом части. И то, что поет Церковь в собрании, то неудивительно повторять одному для себя; точно так же, как все, в чем по праву выражает себя душа обособленного верующего, вполне может повторить и толпа. Собранные на общем богослужении, мы говорим справедливо: «Приклони, Господи, ухо Твое и услышь меня, ибо я беден и нищ; сохрани душу мою, ибо я благоговею пред Тобою», и нет ни малейшей трудности, когда каждый из нас говорит от себя: «Пойте Господу, живущему на Сионе, возвещайте между народами дела Его». И нет ничего неуместного, чтобы сказать всем вместе: «Благословлю Господа во всякое время, хвала Ему всегда на устах моих», и в одиночестве мы часто говорим во множественном числе: «Восславим Господа, воспоем имя Его!» и много подобных слов. Одинок молящийся может сказать «мы», и толпа — «я», и силою Духа Святого, присутствующего во всякой душе и все наполняющего, и множественное единство.

И потому что же странного в том, что любой священник, как только он становится частью церковного тела, может исполнять роль Церкви, что принимает и дарует спасение с такими словами: «Господь с вами», тотчас получая в ответ: «И со духом твоим». Что же

удивительного в том, что один спрашивает и дает благословение? В силу таинства внутреннего единства Церкви не пребывает ли она целиком там, где есть хотя бы один человек, исповедующий единую веру и братское благочестие<sup>1053</sup>? Там, где есть оно, там единство веры не допускает более одиночества в душе, как и разделения между многими. И оттого вовсе неважно, что один голос поет то, что подобает петь собранию и, наоборот, с одного конца до другого выражает себя одна и та же вера? Вся Церковь целиком, как уже говорил я, есть, несомненно, одно тело. Сам Апостол укрепляет нас в этом...

И если же Церковь вся целиком есть единственное Тело Христово, а мы — члены этой Церкви, то что может воспрепятствовать тому, чтобы от Церкви как тела нашего каждый из нас, подлинно единых с нею, принимал бы слова ее как свои? Хотя и много нас, мы едины во Христе, каждый из нас обладает в Нем всем достоянием

нашим и вот почему, оставаясь далеким от Церкви телесно, мы всегда пребываем вблизи нее в силу неповрежденного таинства единства. И то, что совершается всеми, совершается и каждым, присущее единственному или немногим в не меньшей мере есть и общее для всех благодаря нерушимости веры и любви. И потому весь народ по праву может воскликнуть: «Смилуйся надо мной, Господи, смилуйся надо мной!» — или также: «Помоги мне, Боже, поспеши на помощь мне!», один человек же вправе произнести: «Да смилуется над нами Господь, да благословит Он нас!» На необходимость этого общения во Христе указывали нам святые Отцы наши, которые пожелали, чтобы мы были несокрушимо убеждены в нем и потому включили его в символ нашей католической веры, и наказали нам почаще повторять его среди основ веры христианской. Ибо сказав: «Верую в Духа Святого, во святую Церковь», мы тотчас добавляем: «в общение святых», дабы в самом акте, коим мы засвидетельствуем перед Богом о вере нашей, присутствовало свидетельство нашей веры в общение святых в единстве веры, что верующие в единого Бога, возрожденные единственным крещением, укрепленные единым Духом Святым, они благодатью усыновления принимаются в лоно единственной жизни.

Подобно тому, как человек по-гречески называется микрокосмом, т.е. малым миром, ибо материальная сущность его состоит из четырех элементов вселенной, так и каждый из верных предстает как бы малою Церковью, когда в тайне сокрытого единства человек воспринимает таинства человеческого искупления, что были дарованы самой вселенской Церкви. И коль скоро мы не сомневаемся в том, что один человек принимает таинства, общие для всей Церкви, то что же препятствует тому, чтобы он произносил и слова, общие со всей Церковью, памятуя о том, что таинства куда важнее слов?

*Liber que appellatur Dominus vobiscum, гл. 5 и 6 et 10 (P.L. 145, 235-236 et 239-240)*

## 49. Святой Бернарду. Порядок в любви

«Он утвердил меня в любви». Это слово раскрылось тогда, когда «Он поставил одних Апостолами, других пророками, иных Евангелистами, иных пастырями и учителями к совершению святых...» И потому любви подобает связывать их вместе и гармонично располагать в единстве Тела Христового: что никак не может исполниться, если не упорядочена сама любовь. Ибо если каждый будет следовать лишь собственному разумению и делать то, что ему хочется, без спросу и разуму, и более, если никто не будет довольствоваться назначенной ему ролью, но все захотят заниматься всем по своему желанию, делая без толку дела других, то это, разумеется, не будет единством, но бессмысленной мешаниной.

Пусть Господь Иисус утвердит хоть немного меня в любви, которую Он даровал мне, дабы все, что принадлежит Ему, так врезалось в мое сердце, что до всякой вещи я занялся бы тою, что среди всех прочих Он предназначил именно для меня, но преимущество, данное этой части, пусть не помешает мне остановиться с великим внутренним интересом на многих



других задачах, что не касаются меня лично в силу моей роли. Ибо не всегда дело, коим следует заняться, есть и самое любимое. Часто бывает так, что дело, требующее первоочередных задач, само по себе менее важно, чем то, к чему впоследствии мы не должны проявить самого большого интереса.

Слово 49 на Пенею Песней, п. 5 et 6 (P.L. 183, 1018-1019)

## 50. Пьер Тейяр де Шарден. Христианство и персонализм

...Худшая опасность, с которой соприкасается человечество на нынешнем его витке, это окончательное забвение главного, т.е. духовного сосредоточения перед лицом космической беспредельности, открытой для нее наукой и перед лицом коллективной мощи, открытой для нее социальной организацией. Рассеянная энергия, или же безликое и бессердечное общество — не в таких ли формах земная нео-религия смутно пытается явить собою божественное начало? На этой опасной фазе, угрожающей существованию «душ» именно христианству, думается мне, следует выйти навстречу человеческим стремлениям, потому что только оно может согласовать их со структурными законами существования жизни. Вчера еще могли думать, что нет ничего более устаревшего, более антропоморфического, чем личный Бог христиан. Но вот, однако, там, где оно по видимости наиболее устарело и вместе с тем в самой основе своего кредо, христианское Евангелие оказывается самой современной из религий. Перед лицом человечества, в рамках сознания, уже пробужденного развитием жизни, дальше всех продвинулось по пути мысли наиболее углубленной, т.е. наиболее персонализированной. И оно сделало это наиболее действенным образом: не только защищая в своем учении возможность сознания, сосредоточенного в одной точке и одновременно универсального, но и передавая и развивая самую свою мистикой чувство и в каком-то смысле непосредственную интуицию, указующие на этот центр всеобщей конвергенции. Неверующий сегодня, если он понимает биологическую ситуацию мира, должен бы по меньшей мере допустить, что образ Христа (не только тот, что описан в книге, но конкретно осуществленный в христианском сознании) есть самое совершенное из достигнутых ныне приближений к финальному объекту, к которому без усталости и искажений могли бы быть обращены всеобщие усилия человечества.

Так, вопреки распространенной идее, христианство остается гуманным как в своих догматах, так и в своей морали, и когда-нибудь. может быть, завтра оно еще раз услышит призыв к спасению мира...

La Crisc present. Reflexions d'un naturaliste dans les Etudes. 20 октября 1937. p.163-164

## 51. Фридрих фон Хюгель. Явился Человек

Поистине невозможно непосредственно сравнивать христианство с эллинизмом, не умаляя уже самим фактом такого сравнения оригинальности христианства. Ибо его оригинальность заключается не столько в особых доктринах, как и не в общем его учении или в том особом месте, которое каждая доктрина занимает внутри этого учения. Она заключается в том откровении, которое оно возвещает через личность и пример его Основателя, в откровении глубины и абсолютно не подозреваемой доселе неисчерпаемости человеческой Личности, в откровении Истока и Аналогии этой Личности в Боге, и, наконец, в откровении о многотрудной простоте бесконечного восхождения человека к Богу, в ответ на нисхождение Божие к человеку. И оттого, коль скоро христианство — это прежде всего откровение личности, и если Личность всегда составляет Единство во множественности — столь же глубоко единое и глубоко множественное, сколь глубока эта духовная реальность, — то не

нужно удивляться тому, что так трудно указать на какую-то особую доктрину как на основной оригинальный вклад христианства.

Ибо явился Человек, живший и любивший, действовавший и учивший, умерший и воскресший, и этот Человек продолжает неизменно жить в силе и Духе в нас и среди нас, столь невыразимо богатый и столь простой, столь возвышенный и все же столь знакомый, столь божественно превосходящий нас именно в том, в чем Он столь божественно нам близок, что Его собственный характер и Его учение требуют для более полного, хотя и всего несовершенного понимания многообразного изучения и различных опытов и приложений, воплощений и развитии во всех расах, всех цивилизациях, во всех индивидуальных и коллективных существованиях, одновременных и следующих друг за другом, во всем человечестве до конца времен.

The mystical element of religion. 2e ed. 1909, vol.1. p.25-26

## 52. Симеон Новый Богослов. Я знавал человека

Братия, восславим Бога взаимной любовью нашей. Всякое начинание человеческое, что не обращено к этой цели... тщетно... ибо ученики Христовы узнаются лишь во взаимной любви. Такова печать их: «По тому узнают все, что вы мои ученики». Любовь! Это она объясняет, что Слово стало плотью и обитало с нами. И для того по доброй воле претерпел Христос столько страданий, чтобы собрать создание Свое, естество человеческое, раздробленное и распыленное диаволом... Любовь есть непорочная Премудрость Божия и цель ее и есть благо сие: семья человеческая, святая истиной, которая и есть любовь Божия. Она-то и соединяет людей между собою и с Богом.

Братия, я знавал человека, который в любви своей прилагал тысячи разных стараний и ухищрений, чтобы отвратить людей ему близких от их дурных дел и мыслей, одного покоряя словом, другого — каким-либо благодеянием, третьего — с помощью какого-нибудь представившегося случая... Видел я сего человека столь плачущим над этим или стенающим над тем, что он в каком-то смысле облакался в них, вменяя самому себе преступления, совершенные ими...

Знавал я и человека, который столь радовался браням и победам братьев своих и становился столь счастлив, видя продвижение их по пути добродетели, что ему бы, пожалуй, раньше, чем им, подобало получить награду за эти труды и добродетели.

Наконец, знавал я и человека, столь пламенно желавшего спасения братьев своих, что часто с горячими слезами просил Бога от всего сердца и в преизбытке ревности, достойной Моисея, чтобы братья его были спасены с ним вместе или чтобы вместе с ними он был осужден. Ибо в Духе Святом он был соединен с ними такими узами любви, что даже не хотел войти в Царство Небесное, если оно должно будет разлучить его с ними<sup>1054</sup>.

Слово 54 (P.G. 120. 423-425)<sup>1055</sup>

## 53. Блаженный Августин. Взыскательность любви

Все, что мы любим из того, что питает нас, мы любим, истребляя и восстанавливая свои силы. Так не значит ли это, что следует любить людей как бы для того, чтобы истребить их? Но есть другая любовь, любовь благосклонная, которая благодетельствует тем, кого любит.

Но если нет ничего, чем мы могли бы их облагодетельствовать? Однако благосклонности, которая любит, достаточно ей самой.

Мы вовсе не должны стремиться к тому, чтобы существовали несчастные, позволяющие нам исполнить наши дела милосердия. Ты даешь хлеб голодному, но пусть лучше никто не голодает, и ты бы никому не давал. Ты одеваешь нагого, но если бы все были одеты, то не было бы и необходимости такой! Ты погребаешь усопшего, но да явится жизнь, где никто не умирает! Ты примиряешь спорящие стороны, но да придет вечный мир, мир Иерусалима, где нет никаких раздоров! Всякое из этих служений вызвано какой-то необходимостью. Изгнать несчастье, и дела милосердия будут сделаны. Но как только не станет дел милосердия, значит угаснет и любовь? Тем подлиннее та любовь, которую ты приносишь счастливцу, коего ничем ты не можешь облагодетельствовать, она чище тем, чем свободней добро, которое ты делаешь. Ибо если ты делаешь добро несчастному, то, может быть, желаешь возвыситься над ним, дабы он, вызвавший тебя на благодеяние, стал бы ниже тебя. Он оказался в нужде, ты поделился с ним своими средствами. И поскольку ты сделал ему добро, то стал казаться в каком-то смысле чем-то большим, чем он, тобой облагодетельствованный. Пожелай же, чтобы он был равен тебе, и вместе будьте послушны Тому, Кому никто не может оказать благодеяния<sup>1056</sup>.

На первое послание Иоанна Богослова, трактат 8, 5 (P.L. 35, 2038-9)

## 54. Святой Бернарду. Переход Господа

В глубокой торжественности и поразмыслим всерьез над тем, что предложено нам: о воскресении, о переходе, о перемене жилища. Ибо сегодня, братья мои, Христос не лежит распростертым, Он воскрес; не вернулся, но перешел; не устроился заново, но высь перенес свое жилище; дабы все сказать нам, Пасха эта, которую мы празднуем сегодня, означает не Возврат, но Переход, и эта Галилея, где Воскресший обещал явиться нам, не означает, что Он медлит позади, но меняет Свое жилище.

И вот мне кажется, что многие среди вас уже угадывают мою мысль, уже идут по следу моих слов...

Если бы Господь наш Христос после крестного Своего подвига вновь бы вернулся к нашей смертной жизни, к страданиям нынешнего века, то я сказал бы тогда, братья мои, что Он не перешел, но вернулся, что не водворился Он в высших, но лишь опять вступил на земные стези Свои, оставаясь в прежнем уделе. Но нет: ныне Он взошел к новой жизни, и вот почему Он зовет к переходу, и нас зовет Он теперь в Галилею.

Слово на Пасху, п. 14 (P.L. 183. 281)

## 55. Текст, приписываемый святому Иоанну Златоусту . Космическое дерево<sup>1057</sup>

...Дерево сие дается мне для вечного моего спасения. Оно питает меня, восстанавливает силы, я опираюсь на его корни, располагаюсь под его ветвями, с радостью я дышу его запахами, как будто подставляю лицо ветру. Под сенью его я ставлю свою палатку, укрываясь от чрезмерного зноя, я обретаю отдых, полный прохлады. Я расцветаю вместе с цветами его. плоды его доставляют мне неизъяснимую радость, я собираю их, ибо они приготовлены для меня с начала мира. У него я нахожу изысканную пищу для утоления голода, под ним фонтан для утоления жажды, с него я беру одежду, дабы прикрыть свою наготу, листья его — это дух



животворящий. Прочь от меня отныне листья смоковницы! Если есть во мне страх Господень, то здесь у Древа мое убежище, в опасностях оно укрепит меня, в битвах — послужит щитом, в победе — трофеем. Вот малая тропа, вот мой узкий путь! Вот лестница Иаковля, где ангелы восходят и нисходят, а на вершине ее стоит Господь.

Дерево это простирается дальше неба, поднимается от земли к небесам. Будучи бессмертным, оно растет из центра неба и земли, оно — твердая опора вселенной, связь всех вещей, основа всей обитаемой земли, космическое сплетение, содержащее в себе всякую пестроту человеческой природы. Прибитый незримыми гвоздями Духа, дабы не колебаться в твердом согласии с волей Божией, голо вою касаясь неба, а земли ногами, все пространство между землей и небом заполнил Он необъятными руками Своими<sup>1058</sup>.

Он пребывал целиком во всех вещах, и нагим боролся против духов злобы поднебесных...

Вместе с Ним были распростерты два разбойника, обозначившие два народа, две склонности души...

Когда завершилась эта. космическая брань. . небеса сокрушились, звезды едва ли не спали с неба, солнце на время померкло, камни раскололись, весь мир оказался на краю гибели... Но Иисус, умирая, сказал: «Отче, в руки Твои предаю Дух Мой». И тогда при вознесении Своим Дух сей вернул жизнь и силу всем вещам колеблющимся, и вновь вся вселенная обрела прочность, как если бы всеохватывающее присутствие Божие и мука Христова пронзили все вещи. О, единственный среди единственных, ставший всем во всех! Да примут небеса Дух Твой, а душу Твою рай, но кровь Твоя пусть останется на земле. Неделимый разделился, дабы все было спасе но, и самые гиблые низины не остались бы без посещения Божия... Молим Тебя, Господи Боже, молим, Христе, Царю вечный, духовный, прости руки Твои на святую Церковь Твою и на народ Твой святой, что с Тобою всегда<sup>1059</sup>!

---

## ПРИМЕЧАНИЯ

<sup>1</sup> Jean Giono. Les vrais richesses, 1936, p. V et VIII.

<sup>2</sup> Les affirmations de la conscience moderne, 3e ed., 1906, p. 108-109; p.56: «Наша мораль становится все менее и менее христианской по мере того, как она делается все более и более социальной»; p. 108: «Христианину, как и стоику, достаточно самого себя...»

<sup>3</sup> Alain. Histoire de mes pensees, 1936, p. 135.

<sup>4</sup> Marcel Giron. Le sentiment religieux et l'ecole liberatrice. —См. «L'Ecole liberatrice», 2 fevrier 1935; M. Dugard. Sur les frontieres de la foi (1928), p.181-186: Du salut personnel. «Христианский эгоизм — одна из постоянных тем и у Огюста Конта: Catechisme positiviste, p. 71-72, 166 -167, 227, 281; Appel aux conservateurs, p.21 и т.д.

<sup>5</sup> Появившейся в: L'Annee philosophique de 1898; включена в книгу: O. Hamelin. Le systeme de Renouvier, 1927. см. с.444-445.

<sup>6</sup> E. Masure. Leçon a la Semaine sociale de Nice, 1934, p.229.

<sup>7</sup> E. Mersch, s. j. Le Coëpe mystique de Christ, etudes de theologie historique, 2 vol., 2e edition, 1936; Morale et Corps mystique, 1937; Le Corps mystique de Christ, centre de la theologie comme science («Nouvelle Revue theologie», 1934); L'objet de la theologie et le Christus totus

(«Recherches de science religieuse», 1936). Сведущий читатель, несомненно, отметит, сколь многим мы обязаны о. Мершу (Его посмертный труд «La Theologie du Corps mystique» появился в 1944 году). Наш анализ, ориентированный прежде всего, как будет видно ниже, на апостола Павла, изберет иной путь, освященный пятью годами позже энцикликой «Mystici corporis».

<sup>8</sup> М. -J.Congar, о. р. Chretiens desunis, Principes d'un "oecumenisme" catholique (coll. Unam Sanctam, 1), 1937. См. также: Pierre Chaillet, s. j. L'Eglise est une (1939).

<sup>9</sup> Укажем просто на труд каноника Герри «L'Action catholique» (1936), как и на труд о. Альфреда де Сораса «Action catholique et action temporelle (ed. Spes, 1938) и на великолепную статью о. П. А. Айена «Un type acheve de faction catholique, le Jocisme et ses structures essentielles (Nouvelle Revue theologique, 1935).

<sup>10</sup> набросок настоящей работы появился в «Chronique sociale de France», в апреле и мае 1936 года; статьи были опубликованы в издательстве «Хроника». В этой связи мы не можем без волнения вспомнить о высококочтимом Мариусе Гонене, столь дружески встретившем эти первые публикации. VIII глава частично воспроизводит доклад, сделанный в 1933 году на съезде Миссионерского Союза клириков в Страсбурге. IX глава представляет собой разработку небольшого очерка, опубликованного в 1932 году в «Revue de l'Auscam».

<sup>11</sup> Adversus Haereses, passim. Cyrille d'Alexandrie. In Joannem. 1. II, с. II (P.O. 74, 561); etc.

<sup>12</sup> In Genesim, horn. 2. 5; 9, 3; 13, 2 (Baehrens, p. 34), 92, 114).

<sup>13</sup> Gregoire de Nazianze. Discours 38, с. 14 (P.G. 36, 328). Gregoire de Nysse. In Cantic. horn. 2 (44, 801); In psalmum 6; In Eccl., hom. 2 (44, 642); Contra Eunomium, 1. 2, 4 et 12 (45, col. 546, 635 et 890); Adversus Apollinarem (45, 1 153). Cyrille d'Alexandrie. In Lucam (72, 797). Leonce de Byzance (86, 1369). Maxime le Confesseur. In Cael. Hierarchiam. с. 14 (4, 104); Epist. 29 (91, 621). Theophylacte. In Lucam 15 (123. 948). Hilaire. In Matthaeum, с. 18, n. 6: «Ovis una, homo intelligendus est; et sub homine uno, universitas sentienda est» (P.L. 9, 1020). Ambroise. In psalmum 118, n. 22 (15, 1521). Pierre Chrysologue. Sermon 168 (52, 639-641). Pseudo-Augustin. Sermon 57, n. 2(39, 1853). Christian Druthmar. In Matthaeum, с. 40(106, 1409). Rabah Maur. Homilia 95 in evangelia (110, 26). Paschase Radbert. In Matthaeum, 1. 6 (1 20, 397) et 1. 8 (1 20, 651-658). Pseudo-Hugues. Allegoriae in N. T., 1. 4, с. 21 (175, 820). Issac de l'Etoile. Sermon 32 (194, 1795-1796). Durand de Mende. Rationale divinatorum officiorum, 1. 4, с.13 (ed. de 1672, p. 109). Theod. Prodrom: «Errabundam ovem, Salvator, in humeros sublatam adduxisti. Patri tou per vivificam crucem tuam, et angelis in spiritu divino annumerasti» (Gretser. De sancta cruce, 1734, p.316). Liturgia minor sanctam Jacobi: «Deus Pater, qui per amorem tuum erga homines magnum, misisti filium tuum in mundum, ut ovem errantem reduceret...» (Renaudot, t.22, p. 126).

Жак де Витри посвящает также одну из своих проповедей опровержению еретического мнения, согласно которому человечество состоит из падших ангелов, — мнения, пытавшегося найти себе опору в истолковании евангельской притчи: Слово 24, 3-е Воскресенье после Пятидесятницы (Pitra в Analecta nomissima, t.2, p.265-267).

<sup>14</sup> Ἀνθρωπότης, ἀνθρώπινη φύσις, ἄνσις, ἀνθρώπηπνον γένος, ἡ μία ἀνθρώπων φύσις, ἀνθρώπηπνον, τῶν ἀνθρώπων ἀπασα φύσις πῆς φύσεως πλήρωμα ὅλον το φύσεως, πάν τό ἀνθρώπηπνον φύλον, τῆς ἀνθρώπινης οὐσίας τό σύκτριμα, etc. Чаще всего эти выражения обладают конкретным смыслом и обозначают множество людей. Многочисленные примеры можно найти у Григория Нисского, Златоуста (P.G. 35. 38). Прокла Константинопольского, Исидора Пелузского (78, 189 и 225), Максима (90-976), Кирилла Александрийского τό κόνόν τῆς ἀνθρωπότηνος (73, 161) etc.

<sup>15</sup> ' Ο ἀνυπόκρινος Βίος — скажет Григорий Нисский, характеризуя жизнь человечества, историю мира (-P.G. 45. 1252).

<sup>16</sup> Gregoire le Grand. In Cant., premium, n. 1 (P.L. 79, 471), et Moralia in Job, 1. 8, n. 49 (75, 832). Origene. Contra Celsum. 1. 4, c.40 (Koetschau, t.I, p.313). Gregoire de Nysse. De anima et resurrectione (P.G. 46, 81 et 148).

<sup>17</sup> Pseudo-Chrysostome (Hippolyte?). In Pascha, sermo I (P.G. 59, 725). (Относительно шести Слов, приписываемых Златоусту, см. ниже текст 55.)

<sup>18</sup> Methode d'Olympe. Banquet, discours 3, c. 4-8 (trad. Farges, p. 42-52). Pseudo-Chrysostome. In incarnationem Domini (P.G. 59, 695). Jerome. Epist. 61, n. 4: «Christum, qui asumpsit corpus Adam, qui diabolo ante per vitia cohaeserat, natum esse de virgine» (Hilberg, t. 1, p. 581). См. «Апологию» Оригена, цитированную Фотием (103, 303). Григорий Чудотворец о Благовещении: «Hodie Adam renovatur, et choreas cum angelis agit, in caelum advolans... De alto venit Verbum Dei in uterum sanctum tuum, ut denou Adamum plasmaret» (Pitra. Analecta sacra, t. 4, p. 377 et 380). Византийская литургия октоих: Адам паде, сокрушен быв, равен быти Богу восхотевый, но восстает приобщением Слову обожаемь страстью Его стяжа бесстрастие, на престоле прославляется яко Сын, пребывая со Отцем и Духом!» (Nicolas Arseniew. L'Eglise d'Orient, tr. Ch. Bourgeois, p.15; coll. Irenikon, 1928).

<sup>19</sup> Irenee. Adversus Haereses, 1. 3, c.23, n. 8 (P.O. 7, 965). In Pascha, s. I rat 2 (59, 723 et 725). Cf. Tertullien. Adversus omnes haereses, c.7: «Quasi non, si rami salvi fiunt, et radix salva sit!» (Kroymann, p.224). Hippolyte. De Christo et Antichristo, c.26 (Achelis, p. 19).

<sup>20</sup> Homelie 2 (P.O. 43, 460-461; cf. col. 452, 456, 464 et horn. 3, col. 473 et 481).

<sup>21</sup> In Pascha sermo 2; cf. sermo 1 (P.O. 59, 725 et 723). Gregoire de Nazianze, discours 39, c. 15: Христос, погребенный в водах πάντα τόν παλαιόν Ἀδάμ (P.O. 36, 352 B).

<sup>22</sup> «Qui Adam de profundis infernalis limi misericorditer eripuit» (Готский служебник и древний галликанский служебник, Великая Пятница) «O Domine, Pater omnipotens, qui Adam novum, ex persona veteris Adam clamantem quasi ex inferis et abyssis profundisque lacu, liberum tamen solum inter mortuos, pro sua exaudisti reverentia» (Древний галликанский служебник, Великая Суббота) «Ad inferos descendisti, un Ada redimeres» (Древнеримская надпись на могиле). «Он низшел в Шеол к Адаму и принес ему неслыханную весть: Он обещал ему жизнь и воскресение обновления» (сирийская литургия м а д р а ш а святого Ефрема, 4-е Воскресение после Пятидесятницы) etc. (cf. D.A.C.L., t.4, Ire partie, Descente du Christ aux enfers, par dom Cabrol et A. de Meester). Византийская литургия: «Кресту Твоему поклоняемся, Христе им же Адам веселится»; «радуйся, Кресте, падшего Адама совершенное избавление»; «сошел еси на землю, да спасеши Адама и на земли не обрет сего, даже до ада сошел еси, ища» (Mercenier-Paris, t.2, p.36 et 55, etc.). Аналогично и свидетельство византийского искусства в сценах Афанасия (мозаики Дафны, Торчелло, Св. Луки Фокидского, Св. Марка Венецианского...) Cf. Origene. In Genesim, horn. 15, n. 5: «Pro salute mundi usque in inferna descendit, et inde protoplastum revocavit» (Baehrens, p. 134); In Exodum, horn. 6, n. 6 (p. 198); Gregoire de Nazianze (P.G. 35,436); Evangile de Nicodeme, c.22-24. Pseudo-Chrysostome: «Сокрушились врата адовы, и Адам избавленный приведен на небо» (P.G. 61, 700). Procopie de Gaza, In Isaiam (87, 1965). Sophronius de Jerusalem (87, 4005). Hesychius de Jerusalem: «communiois recurrectionis dispensat mysterium, misericordiam impendens Adam» (93, 1113 A). Pseudo-Hesychius (1461 B-C). Filastre (P.L. 12, 1239 A). Cassien (49, 121). Laurent de Novare (66, 90 C). Pseudo-Maxime de Turin: «Praedam de infernis sedibus rapuit, Adam... in novo gloriae suae splendore restituit» (Spagnolo-Turner. The J. of th. Studies, t.16, p. 168-169), etc. См. также Arnaud de Bonneval. Meditationes: параллель между Адамом и благоразумным



разбойником (P.L. 189, 1739-1741), et Philippe de Harveng. Resposio de salute primi hominis, с.25-27 (203, 619-622).

<sup>23</sup> Athanaze. Discours contre les Grecs, с.2: «Творец вселенной образовал род человеческий по образу Своему» (P.G. 25, 5). Ср. (сирийскую) литургию, приписываемую святому Дионисию: «Compone dissidia quae nos invicem dividunt, et reduc ea ad unionem caritatis, auae aliquam essentiae tuae sublimis similitudinem habeat» и литургию, приписываемую Северу Антиохийскому (Renaudot, t.2, p.201 et 320).

<sup>24</sup> De hominis opificio, passim, surtout с.8 (P.G. 44); Quod non sint tres dii; Tractatus adversus graecos ex comminibus notionibus (45); Contra Eunomium, 1. 3 (45, 592). Несомненно, Нисский епископ говорит не столько о человеке, сколько о Боге численного единства. Но это не значит, что он допускает только «специфическое» единство, ибо число для него есть знак количества, свойственного материи. Теория, набросанная в Contra Eunomium, 1. 1 (45, 312) — et Quod non sint tres dii (45, 131). Она будет разъяснена Евагрием (R. Arnou. Unite numerique et unite de nature chez les Peres après le concile de Nicee, Gregorianum, 1934, p.242 ss.). Уже Ориген, In I Reg., horn. 1, n. 4: «(Deus) utiqui super omnem numerum credendus est; sed per hoc magis unus dici intelligendus est, quod numquam a semetipso alter efficitur» (ed. Baehrens, p.6). Ему противоречит святой Августин: In psalmum 68, n. 5 (P.L. 36, 845).

<sup>25</sup> De hominis opificio, с.16 (P.G. 44, 188). Et с.22: Сотворим, — говорит Бог, — человека по образу Своему... Следует понять, что этот образ сохраняется во всем его совершенстве во всякой природе человеческой. Но Адам тогда не был еще создан... Следовательно, человек, сотворенный по образу Божию, — это человеческая природа, понимаемая как единое целое: ἡ καὸύλου φύσις etc.» (204-205). De anima et resurrectione (46, 97) — здесь мы не доискивались до происхождения подобной доктрины.

<sup>26</sup> Ch. 8 (Oeuvres, trad, des Benedictins de Wisques, t. 1, 3<sup>e</sup> ed., p.87). Julienne de Norwich. Revelations de l'amour divin, ch. 58 (trad. Meunier, p.250).

<sup>27</sup> См. Цельсия у Оригена. Contra Celsum, 1, 8, с.72: ... ὁ τοῦτο οἰόμενος οἶδεν οὐδέν (Koetschau, p.288); cf. 1. 5, с.37-40 (p.41-44). Ou Porphyre. Ad Marcellam, 15. — Ориген, впрочем, усматривает множество препятствий, полагая даже, что вещь не может полностью реализоваться в этом мире. Он знает, однако, что есть некая сопричастность между глубиной человеческой природы и законом Логоса, который есть не что иное, как религия Христа.

<sup>28</sup> Gregoire de Nysse. In psalm. 1. 2, с.15 (P.G. 44, 593); Contra Eunomium, 1. 12 (45, 889-890); Adv. Arium et Sabellium (45, 1284). Уже Philon. De confusione linguarum, с. 11, n. 41-43. (Известно, что Филон различал в человеке два рождения; благодаря одному из них он становится вначале сыном Логоса, благодаря другому — сыном Божиим.)

<sup>29</sup> Πρωτόπλαστος πρωτόγονος, πρωτόκοτος. Ср. Прем. 7, 1.

<sup>30</sup> Лк. 3, 28. Origene. In Jo., t. 20, n. 3 (Pr. p.329). Theophylacte. In Luc. с.3 (P.G. 123, 741). Hilaire. De Trinitate, 1. I, n. 12: «Curam in se Parentis sui Creatorisque cognoscens» (P.L. 10, 33). Этим словам Луки посвящена страница Пеги в: Victor-Marie comte Hugo (ed. des Oeuvres completes, p.372-373).

<sup>31</sup> Еф. 4, 6; Рим. 3, 30; Деян. 17, 26-28. Ср. Малах. 2, 10. Clement d'Alexandrie. Pedagogue, 1. 1, с.6 et 1. 3, с.12 (Stahlin, t. 1, p.108 et 282-285), Chrysostome. In 2 Cor., hom. 18 (P.G. 61, 528). Hilaire. In psalm. 122, n. 8 (Zingerle, p.585). Jerome. In Ephes., 3. 15 (P.L. 26, 487-489).

<sup>32</sup> Chrysostome. Homelie sur l'oraison dominicale, n. 3 (P.O. 51, 45). Nicetas d'Aquilee.

Explanation symboli, n. 9 (P.L. 52, 870). Paulin. Centre Felix d'Urgel, 1. 1, c.32 et 33 (90, 385). Haymon d'Halberstadt. Sermon sur l'oraison dominicale: «Omnes aequaliter dicunt, Pater noster. Ubi revera magna dignatio hominibus datur... spiritaliter nos fratres esse debere insinuat» (188, 601). Anselme de Laon. In Matthaеum, c. 6: «Inducitur unusquisque fidelis orans, non sibi, sed communi saluti hominum, ut caritas et unitas Ecclesias designetur, in qua tarn bene desiderat frater salutem fratris sicut et suam. Dicit ergo: Pater noster» (162, 1305). Augustin. De sermone Dom. In monte. 1. 2, c.4, n. 16 (34, 1276). Pierre de Laodicee (P.G. 86, t. 2, col. 3332). Уже евреи, дети Ягве, как соплеменники, часто называли друг друга братьями: Второе; и далее — Киприан называет свою Церковь братством: письма 18, 20, 32, 41 Bayard, t. 1, p.51, 54, 84; t. 2, p. 102. Cf. Tertullien. De praescr. c. 20, n. &. Несторий. Письмо Кириллу Александрийскому (Loofs. Nestoriana, p. 169).

<sup>33</sup> Isidore de Seville. De fide cath. c. Judaeos, 1. 2, c. 1 (P.L. 83, 409). Pseudo-Cyrrien. De duodecim abusivis saeculi (Hellmann, p.48). Marius Victorinus. In Ephes. (P.L. 8, 1241). Reinerus (204, 40). Cyr. Alex. In Jo. (P.G. 74, 69) — Молитва Великой Субботы (10-е пророчество) и Светлого Четверга: «Deus, qui diversitatem gentium in confessione tui nominis adunasti».

<sup>34</sup> Cyprien. De cath. Eccl. unitate, c.23 (Hartel, pp. 284-285).

<sup>35</sup> Adv. Haereses, 4, 6, 7 (P.G. 7, 990); 4, 9, 3 (998); 5 in fine (1224).

<sup>36</sup> Adv. Haereses, 4, 6, 7 (P.G. 7, 990); 4, 9, 3 (998); 5 in fine (1224).

<sup>37</sup> Origene. In Ezech., hom. 9, n. 1: «Ubi peccata sunt, ibi est multitudo, ibi schismata, ibi haereses, ibi disensiones. Ubi autem virtus, ibi singularitas, ibi unio, ex quo omnium credentium erat cor unum et anima una. Et, ut manifestius dicam, principium malorum omnium est multitudo, principium autem bonorum coangustatio et a turbis in singularitatem redactio...» (Baehrens, p.405); cf. In Exodum, hom. 4, n. 7 (B., p.179, 1. 17); in Osee fr. (P.G. 13, 828).

<sup>38</sup> Quaestiones ad Thalassium, q. 2 (P.G. 90, 272); Sur la charite, centurie I, n. 71 (976) et cent. 2, n. 30 (993).

<sup>39</sup> Q. ad Thalassium, сопроводительное письмо (P.G. 90, 256) et q. 64(724-725). Epist. 28 (91, 620 с.). Здесь можно подчеркнуть сближение с Плотиним: Enneade 4, с. 8, п. 4). Но сколь различен духовный контекст с одной стороны и с другой! — см. также Ириней, Adv. Haereses, 5, 24, 2 (P.G. 7, 1 187). Greg. Nyss., In psalm. (44, 484); De anima et resurr.: εἰς πλῆθος ἢ φύσις κἀτεμερίσθη (46, 156-157); и Contra Eunomium, 1. 12, о тех счастливых временах, когда до смешения языков род человеческий обладал лишь одним голосом ἐξ ἀρχῆς, ἕως ὁμόφωνον ἅπαν ἦν ἑαυτῷ τό ἀνυρόπλον (45, 996. Cf. 44, 1320). Cf. Ис. 53, 6: «Все мы блуждали, как овцы, совратились каждый на свою дорогу».

<sup>40</sup> Ἐσκόρπισεν: In Jo. I. 7 (P.G. 74, 69).

<sup>41</sup> In psalm. 95, n. 15 (P.L. 37, 1236).

<sup>42</sup> Epist. 2 (P.G. 91, 396-397); cf. Ambiguorum liber (91, 1156) etc., et Anastase le Sinaïte. q. 57: «Каждый приходит к разладу с самим собой и с другими» (89-621). Зато в современном литургическом тексте (Месса Христа-Царя) читаем: «Cunctae familiae gentium, peccati vulnere disgregatae». См. определение греха, данное в Оксфорде: «То, что отделяет нас от Бога и от ближнего» (citee par M. -J. Congar. Chretiens desunis, p. 127) и Карла Барта о тройном раздоре, вызванном грехом: «раздоре с Богом, раздоре внутреннем, раздоре взаимном» (L'Eglise et les Eglises, trad. Mobbs, dans Oecumenica, 1936, p. 139). Габриель Марсель энергично указал недавно на «состояние разделения и как бы духовной разорванности, ставшей ныне судьбой

человечества... — тем злом, ответственность за которое несет все человечество... злом, обладающим глубокими корнями и бесконечными пересечениями» (Les Groupes d'Oxford, dans Bulletin de l'Union pour la Verite, 1936, p.366. См. также Ньюмана, Parochial and Plain Sermons, V, 9, резюмированного Недонселем, La philosophic religieuse de Newman, 1946, p. 32).

<sup>43</sup> Paschase Radbert. In Mat., 1. 3. c.5: «Medicos nester paralytiks curate... Paralysis quippe graece dissolutio dicitur. Ex quo signantur illo vitio laborare, qui nulla membrorum societate in Christi corpore uniuntur et sunt dissoluti corporis vitio ab omni soliditate amoris» (P.L. 120, 213).

<sup>44</sup> Augustin. In psalm, 58. n. 10 (P.L. 36, 698); in psalm. 95, n. 15 (37, 1236); De Trinitate, 1. 4, c.7 (42, 895). Melitio de Sardes, Fragment 13 (Otto, Corpus apologetarum, t. 9, p.419). Jerome. In Ephes., c.4 (P.L. 26, 502). Cerille d'Alexandrie. In Jo., 1. 9, et 1. 17 (P.G. 74, 165-168 et 561). Firmicus Maternus. De errore profanarum religionum. c.25, n. 4 (Heuten, p. 109). Pseudo-Alcuin. Liber de divinis officiis, c.40: «redemptionis mysterio sociati» (P.L. 101, 1263 D). Gerhoh de Reichersber (193. 834 A-B)... см. Иеремию 31, 10 -11 о равнозначности слов «искупить» и «собрать»:

Слушайте слово Господне, народы,  
и возвестите островам отдаленным,  
и скажите: «Кто рассеял Израиля, Тот и соберет его,  
и будет охранять его, как пастырь стадо свое».  
Ибо искупит Господь Иакова,  
и избавит его от руки того, кто был сильнее его.

<sup>45</sup> Alexandre d'Alexandrie. Sermo de anima et corpore deque passione Christi, n. 7: «Cur, Domine, in terram descendisti, nisi propter hominem ubique terrarum dispersum? Quandoquidem omni loco pulchra imago tua disseminata erat... Nunc hominem tuum suscipe, depositum recipe, imaginem tuam Adamunque tuum recupera» (P.G. 18, 602). Cf. Addimentum in codice cum varia lectione: «...ut perditum hominem erigeret, dispersa ejus membra recolligens» (603). Симеон Новый Богослов, Discours 22 (120, 424).

<sup>46</sup> Hippolyte. In Cantic. 1, 16 (cf. A. d'Ales. La Theologie de saint Hippolyte, p.131).

<sup>47</sup> Gregoire de Nazianze. Discours 45, c.29 (P. G. 36, 662-664). Cf. Ephes, 11, 13. Аналогичная трактовка у Максима Туринского — сл. 111 притчи о закваске (P.L. 57, 513-514). Cf. Pseudo-Ambroise (17, 629-630).

<sup>48</sup> Paschase Radbert. In Mat.. I. 9 (P.L. 120, 666): d'apres l'Opus imperfectum in Matthaem (VI<sup>e</sup> siecle), hom. 33 (P.G. 52, 810-812). Ou encore Jerome. In Ezechielen: «Extendit un passione pennas suas, susceptique discipulos, et portavit illos in humeris suis... ut congregaret filios Israel, sicut gallina congregat pullos sub alas suas» (P. L. 25, 34 c.).

<sup>49</sup> Fulgence. Ad. Monimum, 1. 2, c.10 (P. L. 65, 188). Raban Maur, in I Macch., c.8 (109, 1 179). Cf. Irenee. Demonstration, c. 6 (P. O. 12, 759). — P.Damien. Carmina, 39: «Ecce rubet Christi crux sanguine tincta recenti. Haec caelum terris confoederat, infima summis; Haec jubet in nobis, ut lux oriatur amoris, Litibus sedatis succedant oscula pacis» (P.L. 145, 931).

<sup>50</sup> Cyrille d'Alexandrie. Thesaurus, assertio 15 (P. G. 75, 293-296); Adversus Nestorium, 1 (76, 17). Suarez. De incarnatione, q. 8, a. 6 disp. 23, sect. 1, n. 4 (Vives, t. 17, p. 648).

<sup>51</sup> Hilaire. In Matthaem, 1. 6, c. 1: «concorporationem Verbi Dei» (P. L. 9, 951). Зато вся



наша плоть оказывается тем самым «ословленной»: Athanaze. Discours 3, с.33, λογουείσης τῆς σαρκός (P. G. 26, 395). Leon. Sermon 73, с. 4: «Quos virulentus inimicus primi habitaculi felicitate dejecit, eos sibi concorporatos Dei Filius ad Dexteram Patris collocavit» (P. L. 54, 396).

<sup>52</sup> Hilaire. In psalmum 54, n. 9 (Zingerle, p. 153) De Trinitate, 1. 2, с.25: «assumptione carnis unius, interna universae carnis incolet» (P. L. 10, 67).

<sup>53</sup> Origene. In Joannem, t. 10, с.41 (Preuchen, p. 218); In psalm. 36, hom. 2, n. 1 (P.G. 12, 1330). Methode, Banquet, discours 3, с.4 (Farges, pp. 42-43). Gregoire de Nysse. Discours catechetique, с.32 (Meridier, p. 144); De perfecta Christiani forma (P. G. 46, 280). De occurso Domini (46, 1165). Gregoire de Nazianze. Poemata in alios, 7 (37, 1566). Cyrille d'Alexandrie. In Joannem, passim (73 et 74). Hilaire. De Trinitate, 1. 2, n. 24-25 (P.L. 10, 66-67); 1. 9, n. 9-10 (col. 288-289); 1. 11, n. 14-16 (col. 409); In Matthaum, с. 2, n. 5 (9, 927); с.4, n. 12 (935); с.19, n. 5 (1025); In psalm. 13, n. 4 (9, 297); in psalm. 51, n. 16-17 (3178); in psalm. 54, n. 9 (352); in psalm. 91, n. 9 (499); in psalm. 138, n. 30 (808). Prosper. Pro Augustino responsiones ad capitula Gallorum, с.8 (P.L. 51, 163). Leon. De nativitate Domini, sermo 1 (54, 191); De passione Domini, sermo 14 (54, 362). Maxime de Turin. Sermon 30 (37, 593). Pseudo-Maxime. Sermon pour Noel: «Sicut sponsus procedens de thalamo suo. Verbum sponsus, caro sponsa. Procedit de thalamo suo, ut cetera membra sponsae colligat, et in una gaudeat ecclesia» (Spagnolo-Turner, p. 163). Recension catholique des Acta Pauli (IV<sup>e</sup> siele; Wilmart. Revue benedictine, 1910, p.402).

Что бы ни говорили историки, подобные Гарнаку, эта доктрина не касается догмата об ипостасном единстве одной-единственной человеческой природы с божественной, как и единство Отца и Духа с Сыном не требует их воплощения. Эта проблема не осталась незамеченной отцами, см.: Максим. Dispute avec Pyrrhus et lettre 13 (P.G. 91, 305 et 528-5299); и Иоанн Дамаскин. De fide orthodoxa, 1. 3, с.6 (94, 1008). В VI веке, порывая с Преданием, Иоанн Филопон допускает лишь одну специфическую природу, совершенно абстрактную

(ή κοινή φύσις, ό κοι νόс τῆς φύσεως λόγος) и конкретные индивидуальные варианты природы, думая таким образом устранить проблему, которая его смущала (P. G. 94, 748-9), но подав лишь повод к подозрению в троебожии и увязнув в монофизитстве. Несмотря на недостатки, которые он находит в противоположном учении, оно, тем не менее, осталось традиционным. Именно оно легло в основу четвертой главы Второго Собора в Кверзи в 853 году: «Christus Jesus Dominus noster, sicut nullus homo est, fuit vel erit, cujus natura in illo assumpta non fuerit...»

Интересный опыт томистской интерпретации можно найти в книгах: L. Malevez. L'Eglise dans de Christ. — Dans: «Recherches de science religieuse», 1935, et par M. -J. Congar, dans «Revue des sciences philosophiques et theologiques», 1936. Справедливо стремясь избежать путаницы, о. Малевез, сообразуясь с обычным языком Григория Нисского (P. O. 45, 700), отказывается от термина «принимать» (ἀναλαμβάνειν), когда речь идет о природе вообще. В этом случае он говорит о союзе или включении. Словарь Илария, например, или Афанасия, или Григория Назианзина не проводит этих различий.

Следует, наконец, отметить, что, несмотря на частое смешение двух точек зрения, эти тексты, касающиеся связи, обретенной Христом со всеми людьми в силу одного лишь факта Воплощения, не следует прямолинейно относить и к доктрине мистического Тела.

<sup>54</sup> Сурпrien. Epist, 63, с.13 (Hartel, p. 71 1). Cyrille d'Alexandrie. In Rom., 6, 6 (P. G. 74, 796). Leon. Sermo 55, с.3: «Naturae humanae oblatio» (P. L. 54, 324), s. 66, с. 3 (366).

<sup>55</sup> Greg. Nyss. Discours catechetique, с. 32, n. 3 «όλον συναναστήσας τόν άνυρωπον» (Meridier, p. 144).

<sup>56</sup> Cyrille de Jerusalem. Catechese 13. c. 1: «κόσμον όλον άνυρώπων έλυτρώσατο» (P. G. 33, 772). Greg. Nyss. Contra Eunomium, 1. 7: τήν του πάντος σωτηρία (45, 710). Andre de Crete: παγκοσμίος σωτηρία (97, 961). Cf. Irenee. Adv. Haereses, 4, 31-32 (7, 1068-1071). Greg. Nyss. Sur la parole. Alors le Fils... (44, 1316); Maxime, passini (90, 429, 857, 880; 91, 93, 580, 1044, 1280, 1312).

<sup>57</sup> Рим. XI, 22. Clement. Stromates, 1. 6, c.14 (St., t. 2, p. 487). Augustin. De correptione et gratia, c.14, n. 44 (P. L. 44, 943). Cf. Tertullien. De oratione, c.6: «Perpetuitatem postulamus in Christo et individuitatem a corpore ejus» (P. L. 1, 1161 A).

<sup>58</sup> Τό κοινόν τής άνυρωπότητος είς αύτόν άναβί πρόσωπν.

<sup>59</sup> Cyrille d'Alexandrie. In Joannem, 1. 1 (P. G. 73, 161-164).

<sup>60</sup> Progres et Religion, tr. fr., 1935, p. 155. Origene. In Exod., horn. 11, n. 6 (B. p. 259-260). Относительно апостола Павла и стоицизма в этой связи: Mersch. t. I, p. 86-87, note. Недостаточное внимание было обращено также на предупреждение, которое сделал уже Мелер в своем ответе Бауэру (Nouvelles recherches..., Symbolique, tr. fr., t. 3, p. 347). См. также: Paul Henry. La vision d'Ostie, p.27; Jean Danielou. Platonisme et theologie mystique (1944). Современный автор, например, полагает, что Ориген зависит от эллинизма, ибо он усматривает «высшее благо в подобии Богу». Пусть так. Но не читаем ли мы у апостола Иоанна Богослова: «Similes Ei erimus»?

<sup>61</sup> Voir: Benoit. L'Horisorr paulinien de l'Epitre aux Ephesiens. — Dans: «Revue biblique», 1937, p. 352, n. 2 (о Еф. 11, 14-18).

<sup>62</sup> Ин. 11, 52. Cf. 17, 2. (Следует отметить средний род единственного числа: Τταv б .) Вдохновляясь одновременно двумя великими апостолами, Флор Лионский пишет: «Pro hac adunatione et unitate corporis sui suscepit mortem, testante evangelista», Agversus Amalarium, op. 2, n. 7 (P.L. 119, 87).

<sup>63</sup> Ин. 10, 15 -16. Иез. 34. Cf. Jerome. In Isaiam: «et de universis gentibus, una gens fieret christianorum» (P. L. 24, 658 B; cf. 126 B, 504 A, 510 C, 543 B).

<sup>64</sup> Ис. 43, 5-6.

<sup>65</sup> Кол. 1, 20; Еф. 1, 10. См. F.Pratt. La theologie de saint Paul, t. 1, 7<sup>e</sup> ed., p.352, et t. 2, 6<sup>e</sup> ed., p.107-108; J.Huby. Les Epitres de la captivite, p.47. Origene. In Levit., horn. 1, n. 4; horn. 4, n. 4 (B. p.287 et 319-320). Basile (?). In psalm. 59 (P.O. 29, 465). Pseudo-Epiphae, horn. 3 (43,468). Maxime. Expositio in oral. dom. (90, 877). Nicetas d'Aquilee. Explanation symboli, n. 10 (P.L. 52, 871). Gregoire le Grand. In evangelia, 1. 1, hom. 8, n. 2 (76, 1104-1105). Missel mozarabe (85, 160-161; cf. 322,484, 579). Heterius et Beatus, ad Elipandum, 1. 1, c.32 (96,911-912). Pseudo-Bede (93,464 B). Pseudo-Alcuin (101, 1072). Pierre Damien, s.47 (144, 762-763). Rufinus episc. De bono pasic, 1. 1, c. 11(150, 1603-1604). Raoul de S.Germer. In Levit., 1. 1 (Max. bibl. vet. Patrum, t. 17, p.68). Pierre de Celle. Liber de panibus, c.19 (P.L. 202,1011). Rubert (168, 1151 B-C). Durand de Mende. Rationale, 1. 4, c.13 et 33 (ed. de 1672, p. 109 et 147-148).

<sup>66</sup> Еф. 2,14. Cyrille d'Alexandrie. — In: I Petr. (P.O. 74,1013). Severe d'Antioche. Horn. 59 (P.O. 8, 232). Ambroise, Epist, 76, n. 9 (P.L. 16, 1261); sermo de caritate, n. 10 (18, 153; in psalm. 47, n. 8), ed. Petschenig, p. 352). Augustin, c.137, n. 6 (P.L. 38, 757). Fulgence. De Trinitate, c.1 (65, 498): de Epiphania, s.4, n.2 (65, 733). Pseudo-Primasius. In Ephes (68, 613). Amalaire. De ecclesiasticis officiis (105, 1227, B—C). Raoul l'Ardent, horn. 7 in domonic. (155, 1-691; cf.

1959). Philippe de Harveng. De continentia clericorum (203, 746). Baudouin de Cantorbery. De Sacramento altaris (204, 731-732). Символом этого служит колыбель Иисуса, у которой для поклонения собрались пастухи и волхвы, иудеи и язычники. Augustin, s.201, n.1 et s. 204, n.2 (P. L. 38, 1031 et 1037); Pseudo-Augustin, s.373, n.1 et s.375 (39, 1663-1664 et 1668-1669); appendix, s.131, n.5 (39, 2007).

<sup>67</sup> Откр. 1. 6. Leon. De passione Domini, s.8, c.7 «Uta in te universa perficis mysteria, ut sicut unum est pro omni victima sacrificium, ita unum de omni gente sit regnum» (P. L. 54, 341). Ruysbroech. Le livre du Tabernacle spirituel, c.2 (tr. fr., 1928, p.30).

<sup>68</sup> Augustin. De Trinitate, 1. 4, c.9 (P. L. 42, 896; trad, resumee). Voir aussi le c.7. Maxime. De carit., cent. 1, c.71 (P. O. 90, 976). M.Olier. Lettre a la Prieure de la Regrippiere: «Дух христианской религии заключается в том, чтобы соединить всё, разделенное и расчлененное демонской злобой...» Lettres de M. Olier, ed. Levesque, t. 1, p. 3.

<sup>69</sup> Еф. 1, 8-10. Четыре возможных смысла слова ἀνακεφαλαιώσασθαι — восстановить, подвести итог, увенчать и объединить. Именно это последнее предстает здесь в качестве доминирующего смысла (d'Ales, Robinson, Huby Benoit).

<sup>70</sup> Bonsirven. Individualistic chretien chez Saint Jean. — Dans: «Nouv. Rev. theol.», 1935, p. 449-476. L.Bouyer. Le mystere pascal, p.179-184. Cf.: Откр. 1, 6.

<sup>71</sup> Эдикт Августа (7-6 год до Р. Х.) говорит о «теле эллинов», как миланский эдикт будет говорить о «теле христиан», а кодекс Феодосия — о «теле иудеев». E. -W. Mamsso. The J. of theol. Studies, 1936, p. 385.

<sup>72</sup> Здесь не может быть и речи о детальном рассмотрении павлового учения о Теле Христовом. Некоторые уточнения можно найти у Мерша, 2<sup>e</sup> ed. append ice I: La doctrine du s corps mystique dans les differentes epitres de Saint Paul (t. 2, p. 379-391), et a P. Benoit, article cite. — «Revue biblique», 1937 (sept. et oct.) et compte rendu de A. Wikenhauser Die Kirche als der mystische Leib Christi nach dem Apostel Paulus. — Dans: «Revue biblique», 1938, p.115-119. L.Cerfaux. La theologie de l'Eglise suivant Saint Paul (1942), удачно отвечает некоторым истолкованиям Павловых текстов, которые приписывают апостолу идею безликого Христианского, нежели Иисус в Евангелиях. См.: L'Eglise dans saint Paul. — «La Vie spirituelle», mai 1943.

<sup>73</sup> Еф. 2, 15 и 4, 24; Кол. 3, 10-11, cf. Кол. 1, 20.

<sup>74</sup> P. Benoit. loc. cit. (1937), p. 355-361.

<sup>75</sup> Sur le Christ et l'Antichrist, c. 3 et 4 (Achelis, p.6-7); In Daniel., c. 37 (p. 282-284). Cf. Gregoire de Nysse. — In: Cantic., horn. 13 (P. G. 44, 1048); Gregoire de Nazianze. Discours 23, c. 4 (35, 1153).

<sup>76</sup> Protreptique, c. 11 (Stahlin, t. 1. p. 79; Modesert, p. 173).

<sup>77</sup> In psalm. 85 et 122 (P. L. 37, 1085 et 1630); In psalm. 61 (36, 730). Isidore de Peluse, 1. 1, epist. 497 et 1. 4, epist. 103 (P. G. 78, 452 - 453 et 1169). Le salut consiste a «Christi corpori copulari»: Augustin. In Jo., tract. 52, n.6 (P. L. 35, 1771).

<sup>78</sup> Capitula theologica et oeconomica, cent. 2, c. 27 (P. G. 90, 1137).



<sup>79</sup> In Isaiam, passim (P. G. 70, col.333, 1216, 1325, 1437); In Mich. (71, 717); In Sophom. (1020); In Zachar (72, 100 et 141); In Luc. (72, 493-496 et 888); In Jo. (74. 168 et 557); etc.

<sup>80</sup> In Is. (70, 1009-1012); In Zach. )72, 76); In Mich. (71, 689).

<sup>81</sup> In Zachar. (72, 76); In Is. (70, 1277); In Jo. (74, 165-168 et 561); de adoratione in sp., c.15 (68, 972). Cf. Durand de Mende. Rationale, 1.4, c.13.

<sup>82</sup> In psalm. 45. V. 17 (69. 1045); In Isaiam (70, 1065 et 1200); In Jo. (74, 69). Cf. Ephes., 2, 19-22.

<sup>83</sup> In Is. (70, 333); In Zachar. (72, 100). — Cf. Basile. In psalm. 45 (29, 429-432).

<sup>84</sup> Гал., VI, 15; 2 Кор. 5, 17.

<sup>85</sup> Еф. 4, 13. Современные переводчики не всегда отмечают эту особенность Павловой идеи «мужа совершенного», однако она прикровенно присутствует в комментарии: R.P.Huby. *Les epîtres de la caritative*, p.205. Общий контекст Посланий, как и построение всей фразы, видимым образом предполагает ее, что неоднократно подчеркивалось в древности: Augustin. *De Civ. Dei*, 1.22, c. 18 (P. L. 41, 779); Theophylacte. In Ephes. P.G. (124, 1061 et 1085-1088); Adelman de Brescia. *De Eucharistie sacramento adv. Berengarium epistola* (см. ниже, текст 25). Златоуст добавляет к Павлову тексту (In Gal., 3, 25) слова о муже совершенном тот стих, который следует за отрывком, где апостол говорит, что верой мы становимся «одним» во Христе: «Но с приходом Веры, приведшей нас к мужу совершенному, мы более не подчинены воспитателю» (P. G. 61, 656).

<sup>86</sup> Pierre Chrysologue, s. 72 (P. L. 72. 406): «Tune omnes unum, imo unus omnes, quando Dei Spiritus in omnibus vivit unus».

<sup>87</sup> Bossuet. *Allocution aux nouvelles catholiques*. — «Oeuvres oratoires», Lebarcq, t.6, p. 508.

<sup>88</sup> Уже у Игнатия Антиохийского в «Послании к Сириянам», 8, упомянута ἡ καθολικὴ Ἐκκλησία. В этом тексте, пишет Т. Прайс, «упор сделан не на пространственном и не на догматическом смысле слова, но на единстве и целостности сферы Божией» («Revue d'histoire et de philosophie religieuses», 1938, p. 232). Абсолютное употребление слова καθολική, catholica в качестве имени существительного засвидетельствовано, начиная с III века, будучи в ходу и вплоть до VII века. Читаем в: Rotmanner. *Revue benedictine*, 1900; еще у св. Бернара — In Cant., s. 64. n. 8: «reconcilictur Catholicae» (P. L. 183, 1086).

<sup>89</sup> Зенон написал трактат об универсалиях, καθολικά. Прилагательное ὅλος означает «всеобразующий»; наречие καθ' ὅλου — «вместе», «воедино», в отличие от καθ' ἑκάστου. У Аристотеля существует некоторое различие между καθόλου и κοινόν (общий, совместный) — см.: J.M. Le Blond. *Logique et methode chez Aristote*, p. 17. Главный счетовод империи надзирал ἐπί τῶν καθόλου λόγων: Denys d'Alex. dans Eusebe, H. E., 1.7, c. 10, n. 5 (Grapin, t.2, p. 314). Астральные боги Сирии назывались καθολικοί; F.Cumont. *Les religions orientales dans le paganisme romain*, 4<sup>e</sup> ed., p. 269.

<sup>90</sup> Billot. *De ecclesia Christi*, n.222: «Numquid enim numerus, materialiter sumptus, divinum quid prae se fert?» A. de Poulpiquet. *L'Eglise catholique* (1923), p. 180-181. Labrunie et Sertillanges — dans: «Revue des sciences philos, et theologiques», 1928, pp.369-400 et 720. Lacordaire: «Их было только двенадцать, но они уже были вселенской Церковью». *Sermons, instructions et allocutions*, t.2 (1885), p.40.

<sup>91</sup> Pascal. Br. 3.

<sup>92</sup> В качестве примера укажем лишь на строку в «Censure de la Sorbonne contre l'Emile (1761): «Церковь является католической, т.е. более протяженной, чем всякое иное сообщество, распространившееся по всей земле».

<sup>93</sup> См.: In psalm. 1 18, s. 12, n. 25 (P. L. 15, 1369). Cf. Remi d'Auxerre: «Totus orbis, id est Ecclesia» (131, 230 В). По Василию Великому: In psalmum, 43, 1, οἰκουμένη означает христианский мир, в отличие от ἐνῆ (см.: Giet. Les idées et Faction sociales de Saint Basile, p.165-166). О Церкви, присутствующей в жизни человека на всех путях его: Cyrille de Jerusalem. Catech. 18, с. 23-26 (P. O. 33, 1044-1048); Augustin. In Jo., tr. 53, с.12 (P. L. 35, 1773).

<sup>94</sup> In Genesim, horn. 2, n.5 (В., p. 35). Cf. Jerome. In Isaiam (P. L. 24, 209 В).

<sup>95</sup> Сколь реалистичнее Ориген, несмотря на все его «уступки традиционной риторике о всеобщности апостолата» (J. Riviere. La Propagation du christianisme, p. 19). См.: In Mat. series, 39 (К.1., p. 75 et 76); Greg. de Nysse. Discours catech., с. 30.

<sup>96</sup> Adv. Judaeos, с.7 et De testimonio animae, с.6 (Reiff., p. 142). Тертуллиан говорит о «vera et catholica Hierusalem», в котором обитают братья Христовы, дети Божий (Adversus Marcionem, 1. 3, с. 22; Kroymann, p.416); он говорит о «catholica bonitas» единого Бога (1. 2, с. 17; p. 358) и Иисуса Христа, «catholicus Patris sacerdos» (1. 4, с. 9; p. 443).

<sup>97</sup> In psalm. 149, n. 7 (P. L. 37, 1953); cf. n.2 (1949). De civitate Dei, 1. 18. с. 46: «Ecclesia ubique est»; cf. с. 50 et 51. Августин полагал, по-видимому, что проповедовать Евангелие оставалось лишь немногим народам: In epist I<sup>am</sup> Jo., tr. 2, n. (35, 1990; De natura et gratia, с. 2 (44, 249). Он думал, что некоторые острова «Океании» уже восприняли Благую Весть: epist. 199, n. 47 (33, 922-923). Однако, по его мнению, она еще не достигла «самых Эфиопов» что живут на краю земли, на берегах великого Океана, окружающего мир: In psalm. 71, n. 1 1-12 (36, 908-909). И чтобы успокоить тех, кто в успехах Евангелия видел знак неминуемого конца света, он, не удовлетворившись указанием на то, что этого закона недостаточно, добавляет: «Sunt apud nos, hoc est in Africa, barbarae unnumerable gentes, in quibus nondum esse praedicatum evangelium, ex his qui ducuntur inde captivi, et romanorum servitiis jam miscentur, quotidie nobis addiscere in promptu est» (Epist. 197. n.4 et 199, n. 46; P. L. 33, 900 et 92).

<sup>98</sup> De moribus Ecclesiae catholicae, 1.2, n. 74 (P. L. 32. 1378). De Civitate Dei, 1.10, с.32, n.2: «Via ergo ista non est unius gentis, des universarum gentium. Et lex verbumque Domini non in Sion et Jerusalem remansit, sed inde processit, et se per universa diffunderet».

<sup>99</sup> Это уже аргументация Ortat de Mileve — De schismate Donatistarum, 1.2, с.1 (P. L. 11, 941-946): «Pro voluntate vestra in angustum coarctatis Ecclesiam». Cf. In Jo., tract. 10, n. 8: «Extende caritate per totum orbem, si vis Christum amare» (35, 2060). Cf. Gregoire de Nazianze. Discours sur le rapteme du Christ. Церковь, осознавая себя вселенской по сути, восклицает устами пророка: «Тесно для меня место, уступи мне, чтобы я мог жить» (Ис. 59, 20) (P.G. 46, 577).

<sup>100</sup> См. Sermon 128, n.1 et 10 (P. L. 38, 768) et sermon 12 Denis, с. 3 (46, 853). аргументацию против донатистов, что в Песне Песней находили предсказание об Африканской Церкви. Чтобы как-то разъяснить другие места в Писании, которые противоречили их концепции, донатисты заявляли, что Церковь проникла уже повсюду, оставаясь, однако, ограниченной пределами Африки, — идея, аналогичная взглядам некоторых апологетов, говоривших о «переходящей» или непрочной кафоличности. Augustin. De agone christiano. n.31 (P. L. 40,

307); Contra epist. Parmeniani. 1. 2, n. 38 (43, 79); Contra litteras Retiliani, 1.2, c. 39, n. 94 (43, 294).

<sup>101</sup> Collatio cum Donatistis, 3<sup>a</sup> dies, c.3 (P. L. 43. 624). Cf. In psalmum 85, n. 14 (37, 1091).

<sup>102</sup> In I Jo., tract. 10 (P. L. 35, 2060); cf. In psalmum 65. n. 2 (36, 877). Isidore de Seville. Sententiae, 1. 1. c. 16: «Ideo dicitur catholica. pro eo quod universaliter per omnem sit mundum diffusa... Haereses autem in aliquo angulo mundi aut unga gente inveniuntur versari. Ecclesia vero catholica, sicut per totum mundum extenditur, ita et omnium gentilium societate construitur» (85, 572; cf. 740).

<sup>103</sup> Epist. 140, n. 43 (P. L. 33, 556). Sermo 3, n.5: «Donee fermentaretur totum. Hoc est illud totum, quod graece dicitur olon; ubi custodientes vinculum pacis, eritis secundum totum, quod catholon vocatur, et unde catholica nominatur» (46, 828). Contra Donat, epist., n. 2 (43, 392). In Jo., tract. 118, n. 4: «Quadripartite vestis Domini Jesu Christi, quadripartitam figuravit ejus Ecclesiam, toto scilicet qui quatuor partibus constat, terrarum orbe diffusam, et omnibus eisdem partibus... concorditer distributam... Tunica vero illa sortita, omnium partium significat unitatem, quae caritatis vinculo continetur... «Desuper contexta per totum»: a quo toto, sicut graeca indicat lingua, catholica vocatur Ecclesia» (35, 1949). Cf. Eb. Bar Bahriz (?). Expositio officiorum Ecclesiae, tr.3: «In voce "universa" totius communitatis congregatio fit» (trad. Connolly, t.1, p. 185).

<sup>104</sup> Hildefonse de Toleda. De cognitione baptismi, c.73: «Hinc et universitas ab una cognominata est, propter quod in unitatem colligitur» (P. L. 96, 138). Isidore de Peluse, Lib 1, epist. 65: Как жатву собирает Христос все человечество на гумно Церкви Своей (P. G. 78, 225). То же у Августина, In psalmum 83, n.7: «in fide vera, in fide catholica, in societate unitatis Ecclesiae». Все это не исключает, разумеется, других толкований выражения «Ecclesia catholica»: скажем, толкования, обращенного против раскольнических группировок, и т.п.

<sup>105</sup> Мы не считаем, что можно сказать, как выражается один современный автор, что «расцвет идеи качественной кафоличности» в противоположность идее «пространственной и количественной кафоличности» был отчасти вызван некоторым забвением патристических истоков (G. Thils. Les Notes de l'Eglise dans l'apologetique catholique depuis la Reforme, p. 252).

<sup>106</sup> Mystagogie, c. 1 (P. G. 91, 665-668; перевод несколько сокращенный). Сравните: Philon. De confusione linguarum, c. 11, n. 41-43. Ср. слова хора на съезде католической рабочей молодежи в Париже на Пятидесятницу 1937 года: «Как все спицы в колесе встречаются в ступице, так и все дела наши устремлены к единой цели...», а вслед за тем отнесение ко Христу роли всеобщей Связи.

<sup>107</sup> Нот. 65, n. 1 (P. G. 59, 361-362). Isidore de Peluse, 1. 1, epist. 471: «Мы должны обращаться с рабами, как с самими собой. Ибо они такие же люди, как мы. В истине же мы все едины — по своей природе, по вере, по суду, которого мы все ждем (78, 440). Maxime de Turin. Horn. III (P. L. 57, 514).

<sup>108</sup> Lib. 1, c.30, n. 63 (P. L. 32, 1336).

<sup>109</sup> L. Cerfaux. Le symbolisme attache au miracle des langues, dans Ephemerides theologicae Iovanienses, 1936, p. 256-259.

<sup>110</sup> В Деян. II, 3 термин διαμεριζόμενοι, наверно, выбран не случайно. Этим словом в Песне Моисея обозначается расселение народов. Втор. 32, 8 (Cerfaux). Cf. Augustin. In psalm. 54, n.1 1 (P. L. 36, 636). Pseudo-Chrysostome. In Pent., s.2 (P. G. 52, 807-808). Gregoire de



Nazianze. Discours 41, pour la Pentecote, c.16: ἡ παλαία Διαίρεσις τῶν φωνῶν (P. G. 36, 449 C).

<sup>111</sup> Augustin. In Joannem, tr. 6, n. 10: «Spiritus sanctus divisus in linguis, unitus in columba... Linguae dividuntur, columba copulat»; d'ou «in columba unitas, in linguis gentium societas» (P. L. 35, 1429). Et sermon 19 Denis, n. 11 (Morin, p.109): «significando faciebat (Spiritus)». Maxirne de Turin, sermon 55: «...ut in unam eandemque fidem omnium gentium coadunaretur universitas» (P. L. 57 642).

<sup>112</sup> Paul Claudel. Introduction au livre de Ruth, p. 93.

<sup>113</sup> Augustin. In psalmum 49, n.10 (P. L. 36. 572); in psalmum 86. n. 4: «sacramentum magnum hujus doudenarii numeri... sacramentum est cujusdam universitatis, quia per totum orbem terrarum futura erat Ecclesia» (37, 1103-1104); In Joannem. tract. 27, n. 10 (35. 1620). Pseudo-Haimon (118. 353).

<sup>114</sup> Ср. Откр. 7, 4-8 и 21, 12 и 14. Hermas. Similitude 9, с. 17, n. 1-5 (Lelong, p. 272-275). Chrysostome. In Act., horn. 4. n. 2 (P. G. 60, 44). Chrysostome et Severien de Gabala dans Cramer, Catena in Act. (1838). p.24 et 27. Augustin. In psalm 86, n. 4 (P. L. 37. 1103-1104). Cf. Origene. In Num., horn. 26, n. 4 (V. p. 250). Доминиканская литургия, молитва Пятидесятницы: «Deus. qui per diversitatem linguarum multarum gentes in unitate fidei congregasti». Gelasianum (Wilson, p. 83). Grimaldus, Liber sacramentorum. Prefaces du lundi et du mardi de la Pentecote: «Qui in principio nascentis Ecclesiae... linguarum diversitatem in unius fidei confessione sociaret», «per diversitatem linguarum gentes in unitate fidei solidaret» (P. L. 121, 899).

<sup>115</sup> Augustin, sermons 266 a 269 (P. L. 38. 1225-1237); sermon 175, n. 3 (38, 946); In I Jo., tract. 6, n. 10 (35, 2025); etc. S. 266, n. 1: «Omnes linguae in uno hominem omnes gentes in unitate». S. 268, n. 1: «Unusquisque homo, unus homo linguis omnium gentium loquebatur. Loquebatur unus homo linguis omnium gentium: unitas Ecclesiae in linguis omnium gentium». S. 269. n.1: «Tunc enim et unus fidelis linguis omnibus loquebatur: et nunc unitas fidelium linguis omnibus loquitur. Itaque etiam nunc omnes linguae nostrae sunt, quoniam membra sumus corporis in quo sum». In Jo., tract. 32, n. 7 (35, 1645). Raban Maur, hom. 57 in evang, et epist. (P. L. 110, 255).

<sup>116</sup> Rupert. De divinis officiis. 1. 10. c. 3: «In illa, quam celebramus. effusione sancti Spiritus, illud impletum est, quod... parti nostro Abrahae Dominus ait (Gen., 12). Illud nunc impleri coepleri coeptum est, quando Spiritus sanctus, apostolorum pectora invisibiliter penetrans, novum dedit sanctificationis signum, ut in ore eorum omnium genera nascerentur iinguarum» (P. L. 170, 264). Текст 60-й главы Исаяи также сопоставляется с событием Пятидесятницы: Иероним, In Isaiam, 1.17 (P. L. 24, 587-598).

<sup>117</sup> Pseudo-Fulgence. s. 51 (P. L. 65. 918). Fulgence, s. 8, n. 2-3 (65, 743 et 744). Pseudo-Ambroise, 8. 36 (17, 676). Augustin; De civitate Dei, 1. 18, с. 49 (41, 162); In psalmum 54, n. (36, 636). Maxime de Turin, s. 50 (57, 635-636). Gregoire. In evang. hom. 30, n. 4 (76, 1222). Irenee. Adv. Haereses, 3, 12, 2 (P. G. 7, 929). Greg. Naz., Disc. 41, с. 16 (36. 449). Chrysostome, hom 2 sur la Pentecote, n. 2 (50, 476). О Церкви, уподобленной башне: Ерм, Видение 3, гл. 3, 3 и Подобие 9, гл. 13, 1 (Lelong, p. 35 et 259). Sacramentaire leonien. молитва из Вечерня Пятидесятницы: «Ut gentium factadispesio divisione linguarum ad unam confessionem tui pomonis caelesti munere congregetur» (P. L. 55. 39). Мозарабский служебник, праздник Пятидесятницы (85, 617).

<sup>118</sup> Еф. 5, 25-32. Augustin. Epist. 185, n. 38-40 (P.L. 33, 809-810); In psalm. 44, n. 3 (36, 494-495); In psalm. 120. n. 9 et 122. n. 5 (37, 1612 et 1633); C.Donat. spisc., n. 17 (43, 403). Jerome. In

Mat.. 9. 15: апостолы были первыми плодами Его мистического брака с Церковью (6, 58). Hildebert, s. 144 (171, 959-963). (Известно, что множество проповедей, приписываемых Гильдеберту де Лавардену, епископу Турскому, не принадлежат ему; некоторые из них были созданы Петром Ломбардским.) Римский антифон *Benedictus*'а в день Богоявления: «*Hodie caelisti sponso juncta est Ecclesia, quia in Jordane lavit Chrisus ejus crimina*». Sophronius de Jerusalem, *Miracles des Ss. Cyr et Jean* (P. G. 87, 3569).

<sup>119</sup> Irenee. *Adv. Haereses*, 4, 33, 14 (P. L. 7, 1082) et 4, 21, 3 (1046). *Demonstr.* с.8: «Завет усыновления» (P. O. 12, 760). См. 1 Пет., 2, 9 и посл. Варнавы, 14 (Oger-Laurent, p. 83).

<sup>120</sup> *Visio* 2, с. 4, n.1 (belong, p. 23).

<sup>121</sup> Мф. 21, 43; ср. также Втор. 7, 6; 14, 2; и 1 Пет. 2, 9.

<sup>122</sup> *Histoire ecclesiastique*, passim.

<sup>123</sup> Гал. 3, 16, Быт. 15, 18.

<sup>124</sup> Irenee. *Adv. Haereses*, 4, 8, 1: «(Deus) qui in regnum caelorum introducit Abraham, et semen ejus quod est Ecclesia, per Christum Jesum; cui (Ecclesiae) et adoptio redditur, et haereditas quae Abrahae promissa est» (P. G. 7, 993). Augustin. *De doctrina Christiana*, 1.3, n. 48-49 (P. L. 34. 84-85); *Expositio in epist. ad Galatas*, n. 28 (35, 2125). Leon. *In Nativ. Domini*, s. 10, с. 7 (54, 324). Claude de Turin. *Enarr. in epist. ad Galat.* (104, 878).

см. L.Cerfaux. *L'Eglise et le Regne de Dieu d'apres Saint Paul*, в *Ephemerides theologicae lovanienses*, 1925; A.Charue. *L'incredulite des Juifs dans le Nouveau Testament*, p. 309-311; Erik Peterson. *Le mystere des Juifs et des Gentils dans l'Eglise* (tr. fr. 1935). Stanislas Fumet. *Devant la question juive*, в *Le retour d'Israel*, 15 мая 1928, стр.10-11.

<sup>125</sup> Justin. *Dialogue avec Tryphon*, с. 11, n.5 (Archambault, p. 54). Origene. *In Exodum*, hom. 8, n.2: «*Nam et si in carne gentes sumus, in spiritu Israel sumus*» (В., p. 221); *in Leviticum*, hom. 14, n.2 (В., p. 480-481). Augustin. *De fide rerum quae non videntur*, n.5! «Бог, благословляя Авраама, обещал создать меня (Церковь); через все народы понесу я благословение Христово» и т.д. (P. L. 40, 174); s. 144, n. 5 (38, 790); *De Civitate Dei*, 1. 18, с. 28 (41, 584); *In Joannem*, tract. 42, n.5 (35, 1701-1702). Pseudo-Ambroise, s. 58, n.2: «*Domus Israel, quae domus nos sumus... Nos sumus Israel, vinea Domini sumus*» (17, 723). См. Откр. 2, 9; Еф. 2,12. — Авраам — «Отец Церкви»: Diodore de Tarse (Deconink. *Essai sur la chaine de l'Octateuque*, p. 1, 12-116. Но когда по завершении своей провиденциальной миссии Израиль возжелал сохранить свои привилегии, он стал узурпатором: Hilaire. *In psalm. 67*, n. 3 (Zingerle, p. 306).

<sup>126</sup> 1 Пет. 2, 9; Откр. 1, 6; См. Исх. 19, 6. См. Dom Botte. *Semaines liturgiques*. 1.11 (1933), p.23: «А вы будете у Меня царством священников», говорит Ягве в Исх. 19, 6; это выражение появится в Первом Послании Петра в применении к христианам: 2, 9; Откр. 1, 6 и L.Cerfaux. *Regale sacerdotium*, dans *Revue des sc. philos. et Theologiques*, 1939.

<sup>127</sup> Eusebe. *Praep. evang.*, 1.1, с. 5 (P. G. 21, 44-48). Hilaire. *In psalm. 136*, n. 2 (Z. p. 724). Ambroise. *De officiis ministrorum*. 1.3, с. 17, n. 98 (P. L. 16, 172). *De sacramentis*, 1.1. с. 4, n.1 (16, 420), Ambrosiaster. Q. 114, *adv. Paganos* (35, 1346). Fulgence. *Epist. 14*, n. 47, et *epist. 17*, n. 48 (65, 435 et 482); *De fide*, n. 22 (6, 682); etc.

<sup>128</sup> Молитва Великой Субботы после 4-го пророчества: «*Deus cujus antiqua miracula etiam nostris saeculis coruscant sentimus. dum quod uni populo. a persecutione aegyptiaca liberando, exterarum tuarum potentia contulisti, id in salutem gentium per aquam regenerationis operaris, praesta. ut*

in Abrahae filios et in israeliticam dignitatem totius mundi transeat multitudo». Cf. Gelasianum, ed. Wilson, p.82.

<sup>129</sup> Рим. 9, 5; Гал. 3, 25 и 29; Еф. 2, 12. Augustin. C.Faustum. 1.3, с. 3 (P. L. 42, 215). Leon. In Epiph., s. 3, с. 2: «De quibus (gentibus) quondam beatissimo patriarchae Abrahae innumerabilis fuerat promissa successio non carnis semine, sed fidei fecunditate generanda; et ideo stellarum multitudini comparata, ut ab omnium gentium patre, non terrena, sed caelestis progenies speraretur» (54, 241). — Cf. Meliton de Sardes. Homelie sur la Passion (resume par Campbell Bonner, Melanges Cumont, p. 111: «The congregation of Israel is the pattern of the Church»). Cyrille d'Alexandrie. Glaphyra in Genesim, 1.3, n. 2 (P. G. 69, 113).

<sup>130</sup> См., в частности: Ис. 19, 23-25 и Иер. 33, 38-42.

<sup>131</sup> Весь Израиль — gens prophetica. «народ-метафора» (G. Cattani), «тайнство» человеческого рода (Tertullien. Adversus Marcionem, 1. 4, с. 16; Kroymann, p. 471). Иногда недооценивают значимость Ветхого Завета, ибо не понимают его роли. Чрезмерно увлекаются поисками в нем совершенства и завершенности, тогда как в нем следует видеть прежде всего подготовительный этап. (Cf. J. Leve. La crise de l'Ancien Testament, dans N. R. Theol., 1929, p. 835). Ветхий Завет подготовил Новый, он возвестил его, в недрах своих он соткал тело, которое Новому Завету надлежало одухотворить. Первому трактату своего труда «De peregrinante Civitate Dei» Henry de Marcy дает характерный заголовок: «De praeparatione materiae Civitatis Dei» (P. L. 204, 253). Куколка не столь хороша, как другие насекомые, но в ней созревает бабочка. — Разочарованные Книгой, которую они не сумели прочитать, некоторые христиане поддались искушению отвергнуть ее; так повелось изначала. Церковь же сохраняет ее. Она не позволяет, чтобы разрывали единое Писание Христово (Augustin. De moribus Ecclesiae catholicae. 1.1, n. 2; P. L. 32, 1311). Она почитает Ветхий Завет наравне с Новым: «Utrumque Testamentum custodiens, et tam secundum Legis decalogum quam secundum quatuor Evangelii libros vivens, usque ad perfectionis culmen extenditur» (Gregoire. Moralia in Job., 1. 35, с. 20, n. 48; P. L. 76, 778. Cf. Paschase Radbert. In Mat., 1. 7. с. 14; P. L. 120. 519). — Будучи единственным осуществлением того, что Ветхий Завет содержал в прообразе, Церковь дает возможность понять его в Духе Нового Завета и сделать вечным: «Sic Novum Testamentum Ecclesia recipit, ut Vetus non abjiciat; sic Vetus veneratur, ut Novum semper in ipsis sacrificiis carnalibus per spiritum intelligat» (Gregoire. In Cant., с. 7, n. 18; P. L. 79, 538. Cf. Origene. In Leviticum, hom. 6, n. 2 (B.. p. 361); Augustin. Contra adversarium legis et prophetarum, 1. 2, с. 7, n. 29; 42. 655). см. Israel et la foi chretienne (Fribourg, 1942), surtout p.30-39.

<sup>132</sup> Швейцеры принадлежит весьма верное наблюдение об апостоле Павле: «Auch das Individualistische der hellenistischen Mystik lehnt er ab. Als das Korrelat zu Christus erscheint ihm nicht der einzelne Glaubige, sondern die Gemeinde». Die Mystik des Apostels Paulus (Tubingen 1930), p. 31.

<sup>133</sup> Это признает — Reitzenstein. Die hellenistischen Mysterien-religionen, 2<sup>e</sup> ed.. 1920, p.106. Cf. H. von Balthasar. Presence et Pensee, p. 102: «То, что относилось к социальному в языческих мистериях, было всего лишь выражением стадного инстинкта, стремящегося обеспечить индивидуальное спасение членам группы. Напротив, радикально социальной представляется идеологическая деятельность. Ибо если деятельность вовне и деятельность внутренняя совместно образуют единую историю, социальный характер внешней деятельности (Церковь) тем самым обнаруживает тот же характер внутренней деятельности (мистическое Тело)».

<sup>134</sup> См. валентинианские фантазии о Человеке и Церкви, последней паре божественного Огдоада: Tertullien. Adversus Valentinianos, с. 7 (Kroymann, p. 185).



<sup>135</sup> См.: Theodore de Beze. Traite de l'authorite du Magistrat en la punition des heretiques: Церковь — «это наша христианская республика, состоящая из множества объединенных компаний и граждан. Церковь есть союз христианских городов» (tr. fr. par Colladon, 1560). «Церковь, — сказал Эдмон Шерер, — есть абстракция, в силу которой церкви принимают себя за нечто целое» (Esquisse d'une theorie de l'Eglise chretienne, p. 4). А вот недавнее высказывание: «Церковь — это не просто сумма индивидов, достигнутых в мире на своем пути и назначенных заранее наследниками Царства Небесного», и еще: «Церковь есть мать всех верующих, она существует, прежде всего, из них». Эмиль Бруннер добавляет далее: «Община непременно должна создать некий организм, «внешний» орган, в котором раскрывалась бы его жизнь» (Le renouveau de l'Eglise (1935, p. 12, 14 et 23).

<sup>136</sup> В частности: Kattenbusch. Der Quellort des Kirchenidee (1921) et K.-L.Schmidt. Die Kirche des Urchristentums (1927) et article Ἐκκλησία в: Kittel. Theologisches Wdrterbuch zum N.T., Band III, p. 502-509 (1936). Cf. H.Koehnlein. La notion de l'Eglise chez l'apotre Paul, dans «Revue d'histoire et de philosophic religieuse, 1937, p. 357-377, et A.Fridrichsen. Eglise et sacrement dans le Nouveau Testament, ibid, surtout p.338 a 347.

<sup>137</sup> L. Cerfaux, loc. laud., p. 188-191. «Эти три термина: созыв, Церковь и Царство взаимно дополняют друг друга; каждый из них непременно находится в единстве с другими; поставленные в один ряд, они указывают на одно из основных направлений первоначальной христианской мысли»; et Theologie de l'Eglise suivant saint Paul, p. 143 et 149-150. (При переиздании мы не смогли принять во внимание этой важной работы.) См. 1 Фес. 2, 12.

<sup>138</sup> De ecclesiasticis officiis, 1.1, c. 1 (P. L. 83, 739-740); Etymol., 1.8. c. 1, n. 7-8 (82, 295). Cf. Augustin. In psalmum 81, n. 1 (37. 1047); In Rom. inchoata expositio, n. 2 (35, 2089). Raban Maur. De sacris ordinibus, c.1 (112, 1166). Remi d'Auxerre. De dedicatione Ecclesiae: «Magna differentia apparet inter ista duo nomina, Synagogae scilicet et Ecclesiae; Synagoga namque congregatio dicitur... Ecclesia vero convocatio noncupatur...» (131, 847). Plocidus minachus. Liber de honore Ecclesiae, c. 2 : «ecclesiam esse congregationem fidelium, vel potius convocationem, notissimum est» (163. 623). Bonaventure. In Hexaameron, coll. 1, n. 2 (ed. de Quaracchi, t. 5, p. 329). Durand de Mende. Rationale, 1. 1, c. 1, n. 2: «Ecclesia graece, dicitur convocatio latine, quia omnes ad se vocat» (ed. de 1672, p. 4). — Ср. Ватиканский Собор, Constitutio de fide catholica, c. 3, и Ис. 11, 12:

И поднимет знамя язычников,  
и соберет изгнанников Израиля,  
и рассеянных иудеев созовет  
от четырех концов земли.

<sup>139</sup> Augustin. Epist. 343, n. 8 (P. L. 33, 1057).

<sup>140</sup> Гал. 4, 22-31. Tertullien. Adversus Marcionem, 1. 5. c. 4 (Kroymann. p. 579-5X1): Ad martyres. c.1: «Domina mater Ecclesia» (P. L. 1. 619).

<sup>141</sup> у Eusebe. H. E.. 1. 5. c. 1. n. 45 (Grapin. t. 1. p. 35).

<sup>142</sup> Adversus Haereses. 3. praef.. et 3. 24. 1 (P. O. 7, 843 et 966). Gregoire de Nysse. Surla recurrection discours 1 (46. 604). Clement. Pedagogue. 1.3. c.12 (St.. t. 1. p. 290).

<sup>143</sup> In Gen., horn. 10. n. 1 (Baehrens. p. 93): cf. In Prov.. 17. 63 (P. G. 17. 201); Periarchon. 1. 4. n. 9 (K. p. 336). Ambroise. In Lucam. 1. 5. c. 7: «Fleat pro te mater Ecclesia, duae pro singulis filiis vidua mater intervenit».

<sup>144</sup> De catholicae Ecclesia unitate. c. 6; c. 5: «una materfecunditatis successibus copiosa. etc»(Hartel, p. 214); Epist. 47 et 74 (Bayard, t. 2. p. 117et 284). Methoded 'Olympe, Banquet, discours 8. c. 1 I (tr. Farges, p. 133). Augustin. Contra litteras Petiliani, 1. 3. n. 10 (P. L. 43. 353): Sermo 216. n. 8 (38. 1081).

<sup>145</sup> Epist. 41, n. 1 (P. G. 32.345).

<sup>146</sup> Optat. De schismate donatistarum. 1.1. c. 11 et 1. 7. c.5 (ed. Zicwa. p. 14 et 178). Fulgence. Pro fide catholica. n.4 (P. L. 65. 710). Augustin. Epist. 185, n.46. et 243. n. 8 (P. L. 33. 813 et 1057; In psalm. 88. s. 2. n. 14 (37, 1140-1141); In psalm. 126. n. 8 (1673); In Jo., tract.. 35, n. 3 (35. 1648); Sermo 22. n. 10 (38. 154); s. 121, n. 4 (679); s. 192. n. 2 (1012): s. 216. ad completentes. n. 7-8: «ecce uterus Matris Ecclesiae. ecce ut te pariat atque in lucem producat, laborat in gemitu tuo...» (1080-1081); s. 344. n. 2 (39. 1512); De nuptiis. 1. 2. n. 9 et 12 (44, 442 et 443); Serm. in Matt., 12. c. 8: «Carissimi, quis vos peperit? — Audio vocem cordis vestri: Mater Ecclesia» (46, 938); Sermo de Alleluia: «Frequentate hanc matrem. quae genuit vos... Neque poterit quispiam habere Deum patrem. qui Ecclesiam contempserit matrem. Haec ergo sancta et spiritalis mater cotidie vobis spiritalis escas praeparat» (Morin. p. 332-333); Epist. 480. c. 2 et 98, n. 5 (P. L. 33. 188 et 362) — Pseudo-Augustin. De conflict vitiorum et virtutum, c. 1: «Multi intra sinum matris Ecclesiae constituti», Ambroise. De incarnationis dominicae Sacramento, c. 2, n. 13 (P. L. 16. 821), etc. Jerome (25 832 C.). Maxime de Turin. Tractatus adversus Paganos (P. L. 57. 783). Jean Diacre. Lettre a Senarius. c. 4 (59, 402). Cesaire d'Arles. Sermon 123. n. 3 (Morin, p. 491); etc.

<sup>147</sup> Аналогичные тексты: Hennas. Vision 3. 9. I (Lelong. p.48). Clement d'Alexandrie. Pedagogue. 1. 1, c. 5. 21; c. 6. 42 (St.. t.I. p. 102 et 115). Cyrille de Jerusalem. Cateches 18. c. 26: «Когда случается тебе проходить через город, не спрашивай о том лишь, где находится Церковь, но о том, где находится Церковь католическая, ибо такое имя носит эта святая Матерь, Супруга Христа нашего» (P. G. 33, 1048). Chrysostorne. Adversus Judaeos, 1. 1. n. 8 et 1. 3, n. 6 (48. 856 et 869); Catech. I, n. 1 (49. 224). Pierre Chrysologue. Sermon 73 (P. L. 53. 408); Cassiodore. Expositio in psalterium. praefatio. c. 17: «O vere sancta, o immaculata. o perfecta mater Ecclesia. quae, divina gratia largient, sola vivificas, et perditum propriis culpis institutione tua humanum genus instauras!...». et In psalmum 62 (70, 23 A et 438 C). etc.

Надпись Латеранского баптистерия (Duchesne. Liber pontificalis, t. 1. p. 236):

Virgineo fetu Genitrix Ecclesia natos

Quos spirante Duo concipit amne parit.

Мозарабский служебник, служба Великой Субботы: «In aelermam modo vitam filii lucis oriuntur. quos matutino partui per gratiam spiritalem hac nocte prognerat Mater ecclesia» P. L. 85. 474).

<sup>148</sup> L'Eglise et les eglises, trad. Moobs, Oecumenica, t. 3, p. 141. Cf. Calvin. Institution de la religion chrestienne, ch. 4, 4 partie (Pannier, t. 2, p. 121). См. монографию: J.C.Plumpe. Mater Ecclesia (Waschington, 1943).

<sup>149</sup> Следует отметить, к примеру, что блаженный Августин четко различает Церковь, которая есть Тело Христово и Град Божий, и Церковь видимую, заключенную в определенные границы времени и пространства: In psalm. 90, sermo 2, n. 1 (P. L. 37, 1159).

<sup>150</sup> Augustin. In psalm. 7, n.7: «In ecclesiis, hoc est in ilia congregatione populorum atque gentium» (P. L. 36, 101).

<sup>151</sup> Victorin de Pettau. In Apocalupsin (recension de Jerome), 12, 4: «Ecclesiam illam catholicam, ex qua in nivissimo tempore creditura sunt centum quadraginta quatuor millia

<sup>152</sup> См. ниже

<sup>153</sup> Ambroise. In Lucam, 1.1, n. 17 (P. L. 15, 1540). Jerome. Preface au commentaire sur Osee (P. L. 25, 817-818), et 1. 1, c. 1 (823); In Isaiam (24, 521-522 et 606 A). Augustin. Sermon 364, n.2: «Meretrix quam Samson in conjugium sumit, Ecclesia est, quae ante agnitionem unius Dei cum idolis fornicata fuit, quam postea sibi Christus adjunxit» (39, 1640). Hildefons de Toleda, Liber de itinere baptismi, c. 4 (96, 172-173). Paschase Radbert. In Mat., 1. 6, c. 10 (120,432). Raban Maur. In Ruth, c. 7: «Graias refert Ecclesia gentium Salvatori, quod eam respicere misericordiae suae intuitu dignatus est; cui ille indicavit placere sibi quod, post mortem prioris viri, hoc est erroris atque diaboli, reliquerit parentes suos idololatrias et terram nativitatis suae, carnalia utique desideria, et associare se appetivit populo sanctorum»; et c. 10: «Ad istum lectum Redemptoris nostri properavit Ecclesia, et discooperto a pedibus ejus pallio, hoc est, revelato de incarnatione ejus sacramento, illuc se humiliter veniam deprecando et salutem quaerendo prostravit» (P. L. 108, 1207-1208 et 1213); Homilia 163 in evang.; «Ecclesia ventura ad Dominum de gentilitatis errore» (110, 458). Jean moine (166, 1513). Alger de Liege (180, 779); etc. — Всегда неверная в слишком многих из членов своих: Rupert. In apocal., 1. 7 (P. L. 169, 1041). См. ниже, гл. IV.

<sup>154</sup> Откр. 21, 9, cf. 3, 5; Гал. 4, 26 — Agobard. Epist. ad clericos lugdunenses (P. L. 104, 189).

<sup>155</sup> Augustin. De continentia, c. 11, n. 25: «Peccata, pro quibus quotidiana vox totius Ecclesiae est: Dimitte nobis debita nostra».

<sup>156</sup> Origene. In ezech., horn, l. n. 11 (B., p. 335); In Judic., hom. 8, n.5 (B., p. 514); etc.

<sup>157</sup> Calliste: cf. Hippolyte. Elenchos, 1. 9, c. 12. Augustin. In Jo., tract. 27. n.11: «Modo enim corpus Christi mixtum est tanquam in area» (P. L. 35, 1621); tract. 122, n. 7 (1692); De doctrina christiane, 1. 3, n. 45: opposition du corpus Domini verum et du corpus Domini permixtum, ou simulatum (34, 82); Sermons 47, n. 6 et 223, n. 2 (38, 298 et 1092-1093); De Civitate Dei, 1. 18, c. 49 (41, 611); Breviculus collationis cum donatistis, 3<sup>a</sup> dies, c. 8, n.10 (34, 629); Ad donatista post collationem, n. 10-14 (43, 658-660).

<sup>158</sup> Clement. Pedagogue, 1. 1, c. 6 (St., t.I, p. 115). Cf. Hippolyte. In Daniele, 1, 14. Ambroise. Epist. 63. n. 37 (P. L. 16, 1199 B). Jerome, in Jeremiam (24, 697 D). Augustin. Epist. 34, n.3: «Ecclesia mater spiritualis» (33, 132); Epist. 98, n. 5: «Tota hoc ergo mater Ecclesia, quae in sanctis est, facit, quia tota omnes, tota singulos parit» (33, 362);

In Jo., tract. 120, n. 2 (35, 1953). Paschase Radbert. In psalm. 44, 1.1: «Generaliter omnis Ecclesia jure virgo, quia de viro Christo Jesu sumpta est, appellatur et sponsa... nee seductione decipitur, nee violentia vincitur... nee ullis persecutionum generibus superatur, quia in fide internae virginitatis virtute fulcitur... Haec est igitur Ecclesia una et perfecta clumba Dei, veraque Catholica mater, et sponsa, et virgo...» (P. L. 120. 10001). Pierre Damien. Sermons 49 et 67 (144, col. 779 et 838). Honorius d'Autun. Sacramentarium, c. 88 (172, 794). — Nombreuses referenses dans: S. Tromp. De nativitate Ecclesiae ex Corde Jesu in cruce; Gregorianum, 1932, p. 500-507.

<sup>159</sup> Pierre le Venerable. Tractatus contra Petrobrusianos (P. L. 183, 793).

<sup>160</sup> Discours aux predicaterus de careme a Rome, 28 февраля 1927 (см. «La Croix» от 15 марта). Cf. M. - J. Congar. Esquisses du Mystere de Eglise, p. 84.

<sup>161</sup> В этом смысле о ней скажут то, что блаженный Августин сказал о Христе: «Nee ipse Dominus, in quantum via nostra esse dignatus est, tenere nos voluit, sed transire»; De doctrina



<sup>162</sup> Scot Erigene. In Joannem (P. L. 122, 326).

<sup>163</sup> Pedagogue, 1.1, с. 6 (St., t. 1, p. 106).

<sup>164</sup> Видение 2, IV, I, и видение 1, 1, 6: «Бог, живущий на небесах, сотворивший из ничего всё сущее и умноживший ради святой Церкви Своей...» (Lelong, p. 23 et 27). Pseudo-Chrysostome. Sermon 1 in Pentec. (P. G. 52, 806).

Ср. Прит. 8, 22; Assomption de Moïse, 1, 12: «Он сотворил мир в предвидении Закона Своего». — Такова же, как известно, точка зрения многих русских богословов, склонных усматривать символ этой Церкви в божественной Софии, о которой говорят Книги Премудрости и Экклезиаста (S.Vulgakov, в Irenikon, 1931, p. 693-694). Подобное сближение можно найти в произведениях, приписываемых Клименту, и у Августина.

<sup>165</sup> Breviculus collationis cum donatistis, dies 3<sup>a</sup>, с. 10, n. 19: «Deinde calumniantes (Donatistae), quod duas Ecclesias Catholici dixerint...» (P. L. 43, 634).

<sup>166</sup> Даже превосходным авторам иногда не удается сделать это в достаточной степени. Недостаток именно такого рода можно усмотреть, в частности, в небольшой книге о Клериссака «Le Mystere de l'Eglise». Поэтому появляется утверждение, которое почти не смягчается контекстом: «Все инстинкты христианского разума и католической души тяготеют к тому... чтобы не проводить различия между Материнством Церкви и ее владичеством»; а вот и другое, неточно — ввиду недостатка анализа — выражающее прекрасную по сути своей мысль: «Определенный знак, по которому можно судить, что мы сохраняем полноту духа, состоит в том, что мы отказываемся допустить, что Церковь могла бы причинить нам иное страдание, чем мог бы причинить его сам Бог» (4<sup>e</sup> ed., p. 165 et 144). — См. у Конгара op. cit., изображение на двух столпах с последующими богословскими разъяснениями, p. 95-100 (ainsi que p.268-272); et Mersch. op. cit., t.2, p. 233, n. 4.

<sup>167</sup> Pierre Damien. De Quadragesime, с. 9 (P. L. 145, 560).

<sup>168</sup> Honorius d'Autun. De offendiculo, с. 14 (M. G. H., Libelli de lite, t. 3, p. 42).

<sup>169</sup> Benoit XV. Encyclique sur saint Ephrem: «Patriae illius, quae nihil est aliud nisi intima in animis justorum Dei donatio hic inchoata, in caelis perfectissima; cujus profecto speciem mystice exhibet Ecclesia catholica» (A. A. S.. 1290. p. 466). Paschase Badbert. In Mat.. 1. 3, с. 5 (P. L. 120,254). Cf. Marsel Legaut. La communaute humaine. p. 205-229).

<sup>170</sup> Augustin. Sermon 105, n. 9: «Civitas in terra peregrina, in caelo fundata» (P. L. 38, 622); De Civitate Dei, 1.20, с. 9, n. 1: «Ecclesia et nunc et regnum Christi, regnumque caelorum» (41, 673). Et pourtant, De sancta virginitate, n. 24: Etsi regnum caelorum aliquando etiam quae hoc tempore est, appellatur...» (40,409). Plus nettement, Gregoire le Grand. Horn. 38 in evangelia, n.2: «Regnum caelorum, Ecclesia justorum» (P. L. 76, 1283). Cf. Jerome. In Zachariam: «Nos autem caelestem Jerusalem interpretamur Ecclesiam, quae in carne ambulans non vivit secundum carnem, cuius principatus in Deo est» (25, 1529 D).

<sup>171</sup> См. по этому поводу многочисленные комментарии Августина, напр. In Jo., tract. 28, n.1 (P. L. 35, 1622); In psalm. 123 (37, 1640); Sermones post Maurinos reperti (Morin, p. 205 et 312); etc. Gregoire. Moralia in Job. 1. 3, с. 13, n. 25 (P. L. 75, 612). Уже у Афанасия в Contra Arianos, 1.2, с. 80 (P. O. 26, 316). См. первое правило Тикония (Burkitt, p. 5): можно называть Церковь «сыном человеческим» или «Божиим». — Cf. Mersch. La theologie du Corps mystique (1944), t.

<sup>172</sup> In Cant., horn. 13 (P. O. 44, 1048).

<sup>173</sup> См. ниже гл. IV и VIII. Традиционный символ хорошо выражает ту же идею, подчеркивая двойственность, присущую самому понятию Церкви в самом единстве его. «Луна» означает Церковь, освещенную светом Солнца, но обнаруживающую в то же время характер изменчивый и обреченный, неизбежный для всего, пребывающего в мире сем. Однако мы ожидаем конца времен «donee extollatur luna», что означает одновременно «auferatur, interficiatur» — это Церковь в ее земном и преходящем аспекте — и «altius elevetur, perficiatur» — это Церковь в ее вечном совершенстве, «luna perfecta in aeternum». Augustin. In psalm. 71, n. 10 (P. L. 36, 980 & epist. 55, n. 10 (33, 209).

<sup>174</sup> Augustin. In psalm. 131, n. 23: «Tota Ecclesia una vidua est, deserta in hoc saeculo» (P. L. 37, 1726); in ps. 87, n. 15: «et inops est Ecclesia, dum esurit et sitit peregrina» (1119); sermo 181, n. 7: «Ecce tola Ecclesia dicit, Dimitte nobis debita nostra... Stat Ecclesia in oratione, ut mundetur confessione; et quamdiu hie vivitur, sic stat» (38, 982); Retract., 1. 1, c.7, n. 5 (32, 593) et 1. 2, c.18 (637-638). Одновременно супруга и служанка: Jerome. In Isaiam (24, 610 B); cf. In Ieremiam (782 C); вдова и невеста...

<sup>175</sup> P. Radbert. In Mat., 1. 11, c. 25: «Difficile et a paucis cognoscitur, quomodo Christus sponsus, et Ecclesia uxor et sponsa vocetur» (P. L. 120, 845-846). Cf. Justin. Dialogue. c. 48, n. 1 (Archambault, t. 1, p. 215); Greg. Nyss., Discours catechetique, c. 9, n.1 (Meridier, p. 65); Maxime. Epist. 13 (P. G. 91, 517); Ambiquorum liber (1332); Gullame de S.Thierry. Speculum fidei (P. L. 180, 386 et 390).

<sup>176</sup> Cf. Augustin. In I Jo., tr. 1, n. 4 (P.L. 35, 1980).

<sup>177</sup> Wilfred Monod. La Bible, Livre de Visions, dans: La Bible (1937), p. 74.

<sup>178</sup> Claude, dans Bossuet. Conference avec M.Claude (1682), p. 121.

<sup>179</sup> Basile. In psalmum 44 (P. G. 29, 409 C). Ср. Еф. 5, 24: «Церковь подчинена Христу».

<sup>180</sup> Maxime de Turin. De baptismo (P. L. 57, 776). Pseudo-Maxime, sermo 7 (57. 856).

Pseudo-Augustin (39, 219; 40, 1196 et 1210). Missale gallicanum vetus «Sciendum est quod ecclesiam credere, non tamen in ecclesiam credere debeamus, quia ecclesia non est Deus, sed domus Dei est» (Martene, 1, p. 97). Rufin (P. L. 21, 373). Fauste de Reiz. De spiritu sancio (Engelbrecht, p. 103). de controversia paschalli (P. L. 87, 974; ouvrage irlandais). Antiphonaire de Bangor. Lettre a Charlemagne: «Sanctam Ecclesiam catholicam scientes, videlicet quod Ecclesiam, non tamen in Ecclesiam, quia non Deus, sed donus Dei est credere debeant» (P. L. 97, 939). Pseudo-Alcuin. Confessio fidei: «Credo sanctam Ecclesiam... Non in illam credo tanquam in Deum, sed earn in Deo et Leum ineaesseconfiteor»(101, 1072). Raban Maur (P. L. 112, 1226). Paschase Radbert (120, 1403). Pseudo-Alcuin (101, 1072 et 1137). Bruno de Wurzburg(142, 560). Hugues(176, 457), Ecole d'Abelard, In Rom. (Landgraf, p.44-45). Helinand (212, 707), etc. Cf. Augustin. In Joannem (35, 1631). О великих средневековых богословах см. Congar. Chretiens desunis, p. 69. Cf. J. E. L. Oulton. The Apostels 'Creed and Belief concerning the Church, dans The J. of theol. studies, 1938, p. 239-243. Tromp. Cdorpus christi quodest Ecclesia, I, p. 90-91. Кальвин, в свою очередь, указывает, что в силу самой специфики слов следует говорить «верить Церкви», а не «верить в Церковь», ибо он не хочет «estriver pour les mots»: Institution..., c.4 (Pannier, t.2, p. 120).

<sup>181</sup> 1 Кор. 15, 9 (ср. Гал. 6, 16; и Рим. 9, 6). Об этом напоминает также «Катехизис» Тридентского Собора, ч.1, гл.23: «Ecclesiam credere oportet et non in Ecclesiam».

<sup>182</sup> Cf. R.Will. La conception protestante de l'Eglise, в «Revue d'histoire et de philosophie religieuses», 1932 (в особенности стр. 473, 474, 484).

<sup>183</sup> Mohler. Lettre a la Comtesse Stolberg (1834).

<sup>184</sup> Augustin. Confessions, 1. 3, с. 8, n. 15 (P. L. 32, 689); Tertullien. De paenitentia, с. 10 (de Labriolle. p. 42-44); Apologet., с. 39 (ed. Walzing-Severus, p. 81-82). Origene. In Jesu Nave. hom. 5, n. 6: «Qui fornicatur, in corpus suum peccat; non in istud corpus solum, quod templum Dei effectum est, sed et in illud quod dicitur, quia omnis ecclesia corpus Christi est; et in omnem Ecclesiam videtur delinquere, qui corpus suum maculaverit, quia per unum membrum macula in omne corpus diffunditur» (Baehrens, p. 320). Gregoire de Naz., Disc. 32, с. 11 (P. G. 36, 185-188). Ambroise. In Luc, 1.5, n. 92 (P. L. 15, 1661). Guibert de Nogent (156, 24 B). Sainte Catherine de Sienne. Dialogue, с. 24: «Всякая душа, возделывая свой виноградник, возделывает также и виноградник ближнего своего. Один так тесно прилегает к другому, что никто не может сделать себе добро или повредить, не делая в то же время добра или не причиняя вреда своему ближнему. И будучи собраны вместе, вы образуете лишь один всеобщий виноградник». Ср. 1 Кор. 12, 25: «дабы... все члены одинаково заботились друг о друге».

<sup>185</sup> Cyprien. De catholicae Ecclesiae unitate, с. 3: «Scindere unitatem, corrumpere veritatem... haereticae perversitatis et schismatum venenata pernicies» (Hartel, p. 211), et с. 16 (p. 224); Epist. 72, с. 2. n. 2: «Quod autem majus potest esse delictum aut quae macula deformior, quam adersus Christum stesisse, quam Ecclesiam ejus quam ille sanguine suo paravit et condidit dissipasse, quam evangelicae pacis ac dilectionis oblitum contra unanimum et concordem dei populum hostilis discordiae pugnasse?» (Bayard, t. 2, p. 261).

<sup>186</sup> Strom., 1. 7, с. 17 (St., t.3, p. 75-76). Cyprien, op. cit., с. 8: «Quis sic discordiae furore vesanus ut... audeat scindere unitatem Dei... Ecclesiam Christi?» (H., p. 216); De dom. oratione, с. 30: «...quantum delinquat qui unitatem scindit et pacem» (H., p. 289).

<sup>187</sup> In Num., h. 26, n. 2 (B., p. 245); in Mat., t. 14, n. 1 (Kl., p. 271-277); in Ezech., h.9, n. 1 (B., p. 407-408). Cf. Clement. Paedagog., 1. 1, с. 6, n. 25 (St., t.1, p. 104-105).

<sup>188</sup> Еф. 3, 21. Separation de Thmuis (Brightman. The J. of th. St., t.1, p. 103). Ср. доксологию «Апостольского Предания» Ипполита: «Per quem tibi gloria et honor, Patgri et Filio cum Spiritu sancto, in sancta Ecclesia tua, et nunc et in saecula saeculorum». Texte ethiopien: «In quo tibi laus et potentia in sancta Ecclesia».

<sup>189</sup> Bede. In Pentat., Exodus, с. 3 (P. L. 91, 293 et 294).

<sup>190</sup> Tertullien. Adversus Marcionem, 1. 5, с. 19 (Kroymann, p. 645). Gregoire d'Elvire. Tract. I in Cant.: «Quid enim carius Christo quam Ecclesia, pro qua suum sanguinem fudit? Aut quid Ecclesia amabilius Christe, cujus sancta et immaculata conjunctione magnam filiorum multitudinem per baptisme regenerationem procreavit?» (Wilmart, dans «Bulletin de litterature ecclesiastique», 1906, p. 240).

<sup>191</sup> Fulgence. De remissione peccatorum, 1. 1, с. 23 et 25 (P. L. 65, 546-547 et 548). Irenee. Adv. Haereses, 3, 33, 7 (P. O. 7, 1076).

<sup>192</sup> Cyprien. Epist. 60, с. 3, n. 1 (Bayard, t. 2, p. 193). С. Jerome. In Jeremiam, о дурных



пастырях «qui contra justitiam de ecclesia separant (oves)» (P. L. 24, 820 A).

<sup>193</sup> Hugues de S. Victor. De sacramentis, 1. 2, p. 13, c. 1 1 (P. L. 176, 544). Cf. Augustin. In Jo., tr. 27, n. 6 (35, 1618) et in I Jo., tr. 1, n. 12 (35, 1986); Contra litteras Petiliani (43, 302); De consensu evangelistarum (34, 1206); Epist. 185, c. 1 1, n. 50 (33, 815). Cf. Hippolyte. Commentaire sur Daniel, 1. 1, c. 17: «Согласие, которое есть дорога святых к общине, — вот что такое Церковь, духовный сад Божий...» (tr. Lefevre, p. 103).

<sup>194</sup> Cyprien. De catholicae Ecclesiae unitate, c. 7 et 15 (H., p. 215 et 224). Jerome. In Ezechielem (P.L. 25, 50 C). Augustin. In psalm. 106, n. 14 (P.L. 37, 1428); sermo 265, n. 7 (38, 1222). Candidus de fulda. De passione Domini, c. 17: «Timeat igitur facem christianus, quod non ausus est facere paganus» (106, 93). Hildebert, s. 98 et 116 (171 793-6 et 875). Pseudo-Bede. In psalmum 33: «Quod autem corpus ejus (in cruce) remansi integrum, ideo factum est, ut per hoc notaretur quod in coprore ejus, id est Ecclesia scissio non esset facienda, sed unitas servanda» (93, 654 D).

<sup>195</sup> Ambroise. In psalm. 43, n. 17 (ed. Petschenig, p. 275). Jerome. In Osee (P.L. 25, 898 C). Augustin. In I Jo., tr. 6, n. 14 (P. L. 35, 2028-2029). Cyprien. Epist. 46, c. 1, n. 2 (Bayard, t.2, p. 116), etc.

<sup>196</sup> Sylvestre II (Gerbert). Epist. 80: «Unitatem sanctae Domini Ecclesiae scidisti, sanctissimam societatem humani generis abruptisti» (P. L. 139, 221).

<sup>197</sup> Augustin. In I Jo., tr. 6, n. 10 (35, 2025). «Ecclesiasticus vir» — выражение, которое так пришлось по душе Иерониму (по Оригену).

<sup>198</sup> Bernard. In psalm. Qui habita, sermo 8, n. 2: «Nee enim novos tibi instaurandos putes (oculos), sed tuos utique restituendos» (P. L. 183, 211).

<sup>199</sup> Образ Божий становится образом Христовым, и заключается он в излучении любви: Cyrille d'Alexandrie. In Jo. (P. O. 74, 168).

<sup>200</sup> Baudouin de Cantorbery. Tract, de vita coenobitica (P. L. 204, 562).

<sup>201</sup> Maxime. De caritate. cent. 1, c. 71 (P. O. 90, 976); epist. 8 (91, 440-441); epist. 25 (614), 28 (621), 43 (637).

<sup>202</sup> Augustin. In Jo., tr. 32, n. 8: «Si amas unitatem, etiam tibi habet quisquis in ilia habet aliquid» (P. L. 35, 1646). Marius Victorinus. In epist. ad Philip.: «Tunc enim vere de nobis agimus, si et alios cudeamus, et aliis prodesse properemus. Cum enim omnes unum corpus simus, aliis si prospiciamus, nobis prospicimus; si de aliis cogitemus, de nobis magis cogitamus (8, 1206). Симеон Новый Богослов, Capitula practica, c. 61: «На всех верующих мы, верующие, должны смотреть как на единое целое, и во каждом из них должны мы мыслить, что он — Христос» (P. G. 120, 636).

<sup>203</sup> Meditationes piissimae de cognitione humanae conditionis, c. 15, n. 14 (P. L. 184, 495) (trad. Gilson). Автор этих медитаций, которые приписывают святому Бернару и Гуго Сен-Викторскому, начал с обоснования достоинства человека в сотворении его по образу Божьему. — Greg. Naz., Disc. 34, c. 6 (P. G. 36, 245). Augustin. In psalm. 94, p. 2: «Dou justii, alter sit in Oriente, alter in Occidente, secum sunt, quia in Deo sunt» (P. L. 37, 245). Послания святого Максима Исповедника зачастую делают упор не на необходимость «универсализовать» всякое личное стремление, ибо тем самым осуществляется единство, желаемое Богом: ср. Balthasar. Liturgie cosmique, tr. ffr., p. 111-112.

<sup>204</sup> Scheeben. *Das Mysterium des Christentums*, n. 82, s. H. Rondet. *De la place de la Sainte Vierge dans l'Eglise*, dans Bull. de la Ste fr. d'etudes mariales, 1938.

<sup>205</sup> R. - H. de Candole, dans *Oecumenica*, 1936, p. 295. Bonaventure, *Breviloquium*, p. 6, c.1: «in sacra ecclesia constituta» (ed. Quaracchi, t. 5, p. 266). Pierre Damien. *Opusculum* 6, c. 3: *Baptismus, totius ecclesiastic! sacramenti origo*» (P. L. 145, 102 B). Etienne de Bauge (172, 1274), etc. Alger de Liege: если таинства остаются действительными, несмотря на недостойность священнослужителя, значит «ne pereat unitas sacramentorum el Ecclesiae» (180, 834). Таинства образуют единство верных между собою: Augustin, *Epist.* 54, n. 1 (33, 200). О святом Фоме см. J. Travers. *Valeur sociale de la liturgie d'apres saint Thomas d'Aquin* (*Lex orandi*, n. 5, 1947).

<sup>206</sup> Augustin. *Sermon* 71, n. 28 a 33 (P. L. 38, 460-464). «...Cum ad Catholicam veniunt (haeretici), et societati Spiritus aggregantur, quem foris procul dubio non habebant, non eis repetitur lavacrum carnis. Non enim defuit etiam foris positus ista forma pietatis; sed accedit eis, quae nisi intus non potest dari, unitas Spiritus in vinculo pacis... Proinde corporalia sacramenta, quae portant et celebrant etiam segregati ab unitate corporis Christi, formam possunt exhibere pietatis; virtus vero pietatis invisibilis et spiritualis ita in eis non potest esse, quemadmodum sensus non sequitur hominis membrum, quando amputatur a corpore. — Quae cum ita sint, remissio peccatorum, quoniam non datur nisi in Spiritu sancto, in illa Ecclesia tantummodo dari potest, quae habet Spiritum sanctum». *De Baptismo*, 1. 4, n. 11 (43, 154-155). P. Radbert. *In Mat.*, 1.6, c. 12 (120, 469). Raban Maur. *De universe*, 1. 5, c. 1. 1: «Ideo fructuose penes Ecclesiam fiunt, quia sanctus in ea manens Spiritus eundem sacramentorum latenter operatur effectum» (111, 133).

<sup>207</sup> См. Деян. 2, 41. В 1 Кор. 10, 2. Сравнивая Крещение с посвящением народа Моисею в Иходе, апостол Павел подводит тем самым к выводу: крещение объединяет в один народ всех тех, кто через него проходит (Serfaux. *Theologie de l'Eglise suivant saint Paul*, p. 137-138).

<sup>208</sup> Origene. *In Leviticum*, hom.5, n. 3 (B., p. 340). Augustin. *De catechizandis rudibus*, n. 12 (P. L. 40. 319). Alger de Liege. *Liber de misericordia et justitia* (180, 939).

<sup>209</sup> Евгений IV, декрет об армянах: «...sanctum baptisma, quod vitae spiritualis janua est: per ipsum enim membra Christi ac de corpore efficimur Ecclesiae» (22 nov. 1439). Augustin. *De peccatorum meritis*, c. 3, n. 7 (P. L., 44, 189). Fauste de Riez: «Salutaribus mysteriis innovatus, in corpus ecclesiae non videndo, sed credendo transisti; et de filio perditionis, adoptivus Dei fieri occulta puritate meruiste» (Pseudo-Jerome, *lettre* 38, c. 3; P. L. 30, 372). Pseudo-Augustin, s. 101, n. 3: «Ut interficeret in eis vitam praeteritam, qua non noverant Christum, et transirent in corpus ejus, tanquam in novam vitam societatis Ecclesiae» (P. L. 39, 1940). Theodulphe d'Orleans. *Liber de ordine baptismi*, c. 18 (105, 239). Обратиться: «transire ad societatem Ecclesiae»: Haimon. *In Isaiam* (116, 1074 D). Remide Lyon (121. 1127 C). Amulon de Lyon. *Epist.* 2. P.Radbert. *In Mat.* (120, col. 209. 455. 456, 895). Rupert. *De victoria Verbi Dei*, 1. 12, c. 11 (169, 1471-1472).

<sup>210</sup> У Оригена *In Rom.* 1. 8, n. 5 равенство между «sanctificatus» и «Ecclesia corpori sociatis» (P. G. 14, 1166).

<sup>211</sup> E. Delaye. *Dictionnaire de Spiritualite*, ст. «Крещение». Автор дает такое определение: «Таинство духовного возрождения путем юридического и мистического вступления в Церковь Христову». Cf. *Vetus missale gallicanum*: «...qui fidelium tuorum consortio desiderant sociari» (P. L. 72. 351 C).

<sup>212</sup> Origene. *In Genesim* (B., 100); *in Exodum* (B., 160). «Quibus formatur Ecclesia», «unde facta ecclesia», «quibus aedificatur Ecclesia», etc.: formules frequentes chez Augustin et chez Bede (Tromp. dans *Gregorianum*, 1932, n. 524). Augustin. *De Genesi c. Manichaeos*, 1. 2, n. 37: *formata est ergo ei conjux Ecclesia de latere ejus, i.e. de fide passionis et baptismi*» (P. L. 34, 216); *De*

Civitate Dei, 1. 22, c. 17 (41, 778-779). Gregoire. In Cant., c. 4, v. 8: «baptisma... in quo sancta ecclesia aqua abluitur...» (79, 510). Theodulphe d'Orleans. Liber de ordine baptismi, c. 13: «Nac enim tinctione et hoc lavacro Ecclesia vegetatur» (105, 231). Maxime de Turin, hom. 33: «...in Christi baptisate est spiritualiter renata, et quotidie renascitur. Quotidie enim ad regenerationis vitam ipsa transit Ecclesia, quoties ad baptismum catechumenos recipit» (57, 296). P.Radbert. De corpore et sanguine Domini, c. 1 1 (120, 494). Honorius d'Autun. Sacramentarium, c. 38 (192, 794); etc. S. Thomas?). In Cant, expositio, c. 5: «Gratia, quae Ecclesiae tribuitur» (Vives, t. 18, p. 587). Arnaud de Bonneval. Meditationes: «Dormivit et soporatus est Christus, et de latere ejus quotidie aedificatur et pascitur et nutritur Ecclesia» (P. L. 189, 1743).

<sup>213</sup> P. Radbert. In Mat., 1. 2, c. 3: «Totius Ecclesiae mira unitate concorporatio (P. L. 120, 168); De corpore et sanguine Dom., c. 3, n. 2-3 (1276).

<sup>214</sup> 1 Кор. 12, 13. Theodoret. In Cant., 1. 3 (P. G. 81, 141). Expositio in Apocalypsin. visio 3: «Congregati sunt in unum, quando per fidem, quam in baptisate susceperunt, Corpori Ecclesiae sunt sociati» (P. L. 17, 850). По мнению о. Морена, солидарного с Ж. -Б. Морелем, создателем этой компиляции, следует считать святого Цезаря Арльского: Le commentaire homiletique de saint Cesaire sur l'Apocalypse, в «Revue benedictine», janvier 1933).

<sup>215</sup> Adv. Haereses, 3, 17, 2 (P. G. 7, 930). Severe d'Antioche, horn. 103: «Иисус пришел к Иордану, чтобы погубить там многоглавое зло... Сам будучи единой Главой и единым началом Церкви, Он соделает нас чадами единого Владыки купелью божественного возрождения. Так мы не будем более различны как дети разных владык, но просты и искренни, как дети одного» (P. O. 22, 297). Isidore de Seville. In Leviticum: «per aquam baptismatis collectam Ecclesiam»; «per aquam baptismatis adunata» (P. L. 83, 321 C et 323 D). Alton de Verceil (134, 383 A).

<sup>216</sup> Надпись Сикста III над Латранским Баптисерием и надпись Сонсиньяториума (Ватикан?). Schuster. Liber sacramentorum, tr. fr., 1. 1, p. 32-33. Ночь Пасхи, ночь крещения и примирения: «reddit gratiae, sociat sanctitati» (Samedi saint, Exsultet).

<sup>217</sup> De convenientia veteris et novi Sacrificii (P. L. 162, 544). Et col. 543: «...per aquam baptismatis collectam Ecclesiam, quae est Corpus Christi». Pierre Damien: «Ecclesia divinae regenerationis confaederata mysterio» (145, 235 B). — Мозарабский служебник, 7-е Воскресенье после Богоявления, 7-е Воскресенье Поста (85, 277 et 301). S. Thomas (?). In Cant, expositio, c. 4: «Ecclesia, quae dealbata est et candidate baptisate» (Vives, 1. 18, p. 581), etc.

<sup>218</sup> Cf. Pseudo-Haimon. In psalmos (P. L. 116, 248 D).

<sup>219</sup> E.Amann. D. T. C., 1. 12, ст. Penitence, col. 787-789. Pseudo-Haimon, hom.128, о сыне, возвращенном вдове Наинской: «Redditur matri, cum per sacerdotale ministerium reconciliatur Ecclesiae, a qua peccando ante abcesserat» (P. L. 118, 687 C). — Грех каждого также наносит вред всей Церкви. «Unius nubecula peccatricis pene lucem obscuravit Ecclesiae», De lapsu virginis consecratae (P. L. 16, 368 A).

<sup>220</sup> 3. П. 9, 649.

<sup>221</sup> Amann, loc. cit., col. 779. Dom Capelle. L'absolution sacerdotale chez saint Cyprien, в Recherches de theologie ancienne et medievale, 1935, p. 23. Cyprien, epist. 16, 2, 3: «Ad exomologesim veniant, et per manus impositionem episcopi et cleri jus communicationis accipiant»; epist. 19, 2, 1: «ad communicationem accipiendam» (Bayard, t. 1, p. 47 et 52); cf. epist. 36, 1, 3: «praestare communicationem», «privilegium societatis» (p. 88 et 90); epist. 55, c. 6 et 17 (t. 2, p. 134 et 142); etc. Cf. Denys d'Alexandrie, dans Eusebe H. E., 1. 7, c. 9, n. 4 (Grappin, t. 2, p.



310). Gelasianum, reconciliatio paenitentis ad mortem: «In unitatem corporis Ecclesiae tuae membrum perfecta remissione restituere», «unitati corporis Ecclesiae membrum tuae redemptionis annecte» (Wilson, p. 66 et 67). Аналогичные формулы в *le Liber mozarabicus ordinum* (Ferotin, col. 92 et 104). Ordines du XI<sup>e</sup> siecle (Lambot, Bradsham Soc., vol. 67, p. 46). Ср. проповеди VIII-XI вв. о символе: «Ubi est consortium sanctorum, ibi est remissio peccatorum» (cite par Morin, R. H. L. R., 1904, p. 216).

<sup>222</sup> Sermo 2 (P. L. 194, 1728-1729). Исаак, исходя из тех же принципов, рассказывает подряд о каждом таинстве. См. также Bandinus. Sentent., 1. 4, d. 19 (192, 1101).

<sup>223</sup> Summa Sententiarum, tr. 6, c. 2 (P. L. 176, 139). Speculum Ecclesiae, c. 7 (177, 366 D)? S. Thomas, 3a, q. 73, a. 2, 3 et 4; q. 82, ad 3m; q. 83, a. 4: «In hoc Sacramento totum mysterium nostrae salutis comprehenditur». Cf. q. 67, a. 2 et q. 79, a. 1. Cf. Augustin. Contra Faustum P. L. 42, 265); Albert le Grand. In 4 Sent., d. 8 (Vives, t.29, p. 206); etc.

<sup>224</sup> Так, недавний трактат *De Sanctissima Eucharistia* посвящает этому сюжету всего лишь несколько строк в конце главы, посвященной действию таинства. Относительно другого недавнего труда о Дондейн должен был выразить свое «глубокое разочарование», не найдя там «ни слова, касающегося последней духовной реальности, обозначаемой и свершаемой Евхаристией», в *Vie spirituelle*, ноябрь 1935, стр. 220.

<sup>225</sup> L'Eucharistie sacrement d'unite, в *Revue thomiste*, t. 20, p. 583-584. Cf. Sertillanges. L'Eucharistie et l'Eglise, в *Semaine liturgique*, t. 12, p. 13 (1935).

<sup>226</sup> В частности, диссертацию G. Gasque. *L'Eucharistie et le Corps mystique* (1925).

<sup>227</sup> 1 Кор. 10, 17. Ср. Игнатий, Филадельф. 4, 1 (Lelong, p. 72).

<sup>228</sup> Филадельф. 4, 1 (Lelong, p. 72).

<sup>229</sup> Сессия 13, гл. 2 и 8.

<sup>230</sup> A. A. Sedis, t. 4, p. 615. Также Лев XIII, энциклика *Mirae caritatis* (Acta Leonis XIII, t.22, p. 126-130).

<sup>231</sup> Можно справиться у M. de la Taille, *Mysterium Fidei, Elucidatio* 37 (3<sup>e</sup> ed., p. 485-488); G. Gasque, op. cit.; Mersch, op. laud., passim.

<sup>232</sup> Epist. 69, c. 5, n. 2: «...gregem item nostrum significat commixtione adunatae multitudinis copulatum» (Bayard, t. 2, p. 242-243); et epist. 63. c. 13 (p. 208). Gaudence de Brescia, Sermo 2 (P. L. 20, 860).

<sup>233</sup> Horn. 46 in Joannem (P. G. 59, 260). Horn. 24 in I Cor. (61, 200).

<sup>234</sup> In Jo, 11, 11 (P. G. 74, 560). Dialogue sur la Trinite (75, 695). См. другие тексты и данные у: H. du Manoir de Juave, *Dogme et spiritualite chez saint Cyrille d'Alexandrie*, p. 194 et 306-312.

<sup>235</sup> Sermons 272 et 234 (P. L. 38, 1247 et 1116). S. 227 et 229 (38, 1099-1103); In Jo., tr. 26, n.11-17 (35, 1611-1614); tr. 27; Sermon 57, n. 7: «Virtus enim ipsa quae ibi intelligitur, unitas est, ut redacti in corpus ejus, effecti membra ejus, simus quod accipimus» (38, 389); Sermo Quelf. 7 (Misc. Agost., t. 1, p. 462-464), etc. — Fulgence, *Ad Monimum*, 1. 2, c. 11 (65, 190). Leon, Sermon 63, n. 7 (54, 357).

<sup>236</sup> De fide orthodoxa, 1.4, с. 13 (P. G. 94, 1154). Anastase le Sinaite (89, 1068). Theorhylacte, In I Cor., с. 15 (124, 685). Nicolas cabasilas. Exposition de la Liturgie, с. 38 (150,452-453). отец Салавиль дал французский перевод этого прекрасного отрывка в: Echos d'Orient, 1936, p. 160-161. Nicolas de Methone. Sur le corps et le sang du Christ (P. G. 135, 512).

<sup>237</sup> Таковы, как известно, по J.Geiselman, Die Eucharistielehre der Vorscholastik (1926), три основных понятия, в различных соотношениях встречающихся в евхаристическом богословии с IX до XIII вв.

<sup>238</sup> Hildefonse de Toled. De cognitione baprisimi, с. 137-138; etc.

<sup>239</sup> Raban Maur. De clericorum institutione, 1. 1, с. 31 (P. L. 107, 318).

<sup>240</sup> Remi d'Auxerre (?). In I Cor. (P. L. 117, 570). Baudouin (204, 695 et 715). Raoul PArdent. Homilia in Caena Domini (155, 1834). Odon d'Ourscamp. Quaestiones, p. 2a, q. 38 (Pitra. Analecta novissima, t. 2, p. 37-38). Albert le Grand (Vives, t. 21, p. 162 et t.29, p. 228). Saint Thomas, 3a, q. 73, a. 4.

<sup>241</sup> Alger de Liege. De sacramentis corporis et sanguinis Domini, 1. 3, с. 12: «... et ideo fit ibi eucharistia, ubi unitatis totius dominici corporis non administratur gratia» (P. L. 180, 847).

<sup>242</sup> Augustin. De consensu evang., 1. 3, с. 25, n. 72 (P. L. 34, 1206). Bede. In Luc., 1. 6 (92, 628). Amalaire. Eclogae de officio missae (105, 1328). Yves de Chartres. De convenientia veteris et novi Sacrificii (162, 559). Maitre Herman. Epitome theologiae christianae, с. 29 (178, 1742-1743). Sententiae divinitatis, tract. 5 (ed. Geyer, p. 134-135). Sententiae parisienses: «Fractio, revelatio intelligenda est. Fregit, id est, intelligere eos feci quid corpus illud significaret, scilicet Ecclesiam, cuius ipse est caput...» (ed. Landgraf, p. 42). Cf. Sermo ad sacerdotes (P. L. 147, 230-231). Baudouin (204, 762 D). Origene. In Genesim, horn. 12, n. 5 (B., p. 112); In Leviticum, horn. 4, n. 10 (p. 331).

<sup>243</sup> Помимо приведенного текста Августина, см. Fauste de Reiz. Homilia de corpore et sanguine Christi. Эта проповедь, которую сегодня мы находим в трудах Иеронима (посл. 38), Цезаря Арльского и Евсебия Эмезского, Средневековьем приписывалась последнему. См. гл. 10 (P.L. 30, 275). Черты ее, вне приложения к Евхаристии, можно найти у: Ambroise. In Luc., 1.8, n.52 (P. L. 15, 1781); Pseudo-Ambroise, s. 13, n. 4-6 (17, 630); Maximed de Turin, horn. Ill (57, 513-514); etc. В IX веке Raban Maur. De universe, 1. 5, с. 10 (111, 131-132). Paschase Radbert. In Mat., 1. 11, с. 24 (120, 830-831), De corpore et sanguine Domini, с. 20, n. 3 (120, 1332).

<sup>244</sup> Латинский текст у: Maitre Simon et son groupe, p. 27-28. Аналогичный ход мысли можно найти у: Guitmond. Do corporis et sanguinis Domini veritate in Euch., 1.2 (P. L. 149, 1459-1460), и у: Sicard de Cremona, различавшего сначала «personale corpus Christi», а затем «corpus generale, quod est Ecclesia»: Mitrале, 1. 3, с. 6 (213, 117). С некоторым различием в деталях (скажем, в истолковании жернова) или в более сжатом виде тот же символизм можно найти и у других авторов, как-то: Tractatus de septem sacramentis (Weisweller, op. cit., p.91); de Corpore Domini (ib., p. CXXXVIII); Baudouin (P. L. 204, 761-762); etc. Cf. Ambroise. De penitentia, 1. 1, n. 82 (16, 491). Здесь, как и в случае с «преломлением», можно заметить параллелизм с учением о Писании: жернов Евангелия, вращаемый апостолом Павлом, превращает в муку для нашего питания зерна, собранные Моисеем и пророками...

<sup>245</sup> De corpore Domini (W., op. cit., p. CXXXVIII). Heterius et Elipandus (P. L. 96, 955). Franco. De gratia Dei (166, 781-784).

<sup>246</sup> De sancta Eucharistia, поэма 18 (под именем Гильдеберта Турского) (P. L. 171, 1208). Etienne de Bauge. Tr. de sacramento altaris, c.12: «Panis ille debet esse triticeus, quia Dominus grano tritici se comparavit... Unum granum fuit et solum ante resurrectionem; post, fructificavit, et multiplicatum est per fidei propaginem. Quot fideles, tot sunt grana illi grano deifico unita, ex quibus conficitur unum corpus, quod est Christus et ecclesia» (P.L. 172, 1285). Cf. P.Radbert, c.10 (120, 1304). Leonianum (Felloe, p.35). Heterius et Beatus (P.L. 96, 936 D). Franco (166, 777), etc. См. также великолепный текст Rupert. De divinis officiis, 1.2, c.11 (170, 43).

<sup>247</sup> Sententiae divinitatis, tr. 5 (Geyer, p. 135). Summa Sententiarum, tr. 6, c.3 (P.L. 176, 140).

<sup>248</sup> Эта virtus sacramenti именуется также spiritualis caro Christi (ainsi Othon de Lucques, et Ysagoge in Theologiam, 1.2, ed. Landgraf, p.204-205). «Unitas fraternae societatis, qua propter Christum socialiter vivimus», dit Baudouin de Cantorbery. Et Pierre Lombard: «spiritualem camera Christi, quae est unitas fidelium»; etc. Autant d'echos d'Augustin, In Jo., tract. 26.

<sup>249</sup> Hugues de S.Victor. De sacramentis, 1.2, p.8, c.4-7 (P.L. 176), 464-46). Sententiae parisienses, pars 2a (ed. Landgraf, p.41).

<sup>250</sup> Alger de Liege. Liber de misericordia et justitia, p.1, c.62 (P.L. 180, 884); De sacramentis corporis et sanguinis Domini, 1.1, c.10 (180, 747-750).

<sup>251</sup> Для окончательной полноты следовало бы добавить сюда еще одно различие и распределить авторов по группам, исходя из их понимания res tantum (союза тела с Главой или же союза членов между собою...), а также исходя из точки зрения более символического и объективного или же более субъективного и финалистского характера их пояснений или же исходя из текстов и аналогий, заимствованных из Писания, которыми они руководствовались, и т.п.).

<sup>252</sup> Etienne de Bauge. Tract, de sacramento attaris, c.17 (P.L. 172, 1295-1296). Summa Secntentiarum, tract. 6, c.3 (P.L. 176, 140). P. Lombard. In 1 Cor. (191, 1642). Hugues. De sacramentis, 1.2, p.8, c.7 (176, 466-467). Baudouin. De sacramento altaris (204, 770 et 716-718). Sententiae parisienses, p.2 (Landgraf. Ecrits theologiques de l'ecole d'Abelard, p.41). Sententiae divitais, tr. 5 (ed. Geyer, p. 135-136). Pierre le Mangeur. De sacramentis (ed. Martin, p. 35). Pierre de Celle, sermo 40 (P.L. 202, 768). Pierre de Poitiers. Sententiae, 1.5, c.10 (211, 1241-1242); etc.

<sup>253</sup> За, q.73, a. 1, a.3 et a.6; q.82, a.2, ad 3m; a.9, ad 2m; In Joannem, c.6, lectio 6, in fine. Hugues Ripelin. Compendium theologicae veritatis, 1.6, c.6 (ed. de 1649, p.457). Somme d'Alexandre, 4a, q.10, m.2 et Richard de Middleton, In 4 Sent. d.8, a. 1; etc.

<sup>254</sup> De sacro altaris mysterio, 1.4, c.36 (P.L. 217, 879); cf. 1.5, c.14 (896 D); Epist. Cum Martha circa, 29 nov. 1202 (214, 1121).

<sup>255</sup> L.4, c.42 (ed. de 1672, p. 176).

<sup>256</sup> Сессия 13, гл. 2.

<sup>257</sup> Augustin. In Joannem, tract. 26, n.13 (P.L. 35, 1613).

<sup>258</sup> Durand de Troarn. Liber de corpore et sanguine Christi (P.L. 149, 1414). Lanfranc. Liber de corpore et sanguine Domini, c.5 (150, 415). Cf. Gregoire de Bergame. Tractatus de veritate corporis Christi, c. 18 (Hurter, t.39, p.77). guitmond d'Aversa. De corporis et sanguinis Domini veritate, 1.2 (P.L. 149, 1459-1461 et 1500 D): «his itque... significationibus conservatis». Adelman de Brescia



(см. ниже текст 25).

<sup>259</sup> Cf. Hildephonae de Toleda. De cognitione baptismi, c. 136-138: «Fides instructionem desiderat... Potestis ergo dicere mini: Praecepisti ut credamus, expone ut intelligamus... Quomodo est panis corpus ejus, vel quod habet calix, quomodo est sanguis ejus?.. Corpus ergo Christi si vis intelligere, apostolum audi dicentem fidelibus: Vos estis corpus Christi et niembra; unus panis, unum corpus multi sumus... Ita Dominus Christus, ut significaret nos ad se pertinere, voluit mysterium pacis et unitatis nostrae in sua mensa consecrari. Qui accipit mysterium unitatis et non tenet vinculum pacis, non mysterium accipit pro se, sed testimonium contra se»(P.L. 96, 169-170).

<sup>260</sup> Raban Maur. De clericorum institutione, 1.1, c.31: «Necesse habemus sumere corpus et sanguinem ejus, ut in ipso maneamus et ejus corporis membra simus... Sicut ergo in nos id convertitur cum id manducamus et bibimus, sic et nos in corpus Christi convertimur dum obedientes et pie vivimus (bibimus)...» (P.L. 107, 317-318); etc.

<sup>261</sup> Amalaire. De ecclesiasticis officiis, 1.3, c.35 (P.L. 105, 1154-1155).

<sup>262</sup> P. Radbert. De corpore et sanguine Domini, c.7 (P.L. 120, 1284-1286); In Mat., 1.12, c.26 (896). Теория, отличная от теории Амалария, которая отнюдь не была оценена Пасхазием. Как одна, так и другая, не будучи связаны своим происхождением, в дальнейших своих судьбах будут совершенно независимы друг от друга. Гонорий Отонский объединит их весьма искусственно (Eucharistion, c. 1; P.L. 172, 150).

<sup>263</sup> «Corpus mysticum» называлось, и достаточно долго, тело евхаристическое, в противоположность «corpus Christi quod est ecclesia», которое и было по преимуществу «verum corpus». Не следовало ли бы, естественно, называть «мистическим» то тело, чье сокрытое присутствие вызывалось бы «мистической молитвой» и которое принималось бы на «мистической трапезе», — тело, что предлагалось бы под видами «мистически» означающих Церковь? — Можно проследить здесь за медленной инверсией обеих формул.

<sup>264</sup> Sermon sur la necessite des souffrances на Вербное Воскресенье. Cf. Histoire des variations, 1.4, c.12.

<sup>265</sup> De Trinitate, 1.4, c.3, n.6 (P.L. 42, 891); Enchiridion, c.53 (40. 257): etc.

<sup>266</sup> In Mat., t. 11, П.14: τοῦ τυπικοῦ καί συμβολικοῦ σώματος (Kl., p.58); In Jo., t.10, C.35: τοῦ παντός Χριστοῦ σώματος, τοῦ ἀληθινοῦ καί τελειότερον Χριστοῦ σώματος (Pr., p.209 et 210); In psalm. 37, horn. 2, n.6: «Nee intelligit quid est communicare ecclesiae» (P.O. 12, 1386). см. Н. von Balthazar. Le Mysterion d'Origene, в Recherches de science religieuse, 1936, p. 552-553.

<sup>267</sup> De Sacramento altaris, c.12: de trino corpore Domini (P.L. 180, 361-362). — См. также Arnaud de Bonneval. Liber de cardinalibus operibus Christi: «... ut ... ad veritatem, cujus corpus et sanguis sacramenta sunt, sincerior pateret accessus...» (189, 1644). — Текст 15.

<sup>268</sup> См. любопытный фрагмент II века, опубликованный в Grenfell-Hunt. Oxyg. Papyri, t.1 (1898), p.8. — В связи с темой этого параграфа см. Corpus mysticum (coll, Theologie, 1944).

<sup>269</sup> Pierre le Venerable. Tract, contra Petrobrusianos (P.L. 189, 796). Cuillaume de Saint-Thierry. De Sacramento altaris, c. 10: «Sicut enim quod ubique offertur unum corpus est, et non multa corpora: ita et unum sacrificium» (180, 358).

<sup>270</sup> Pierre le Venerable. Tract, contra Petrobrusianos (P.L. 189, 796). Cuillaume de Saint-Thierry. De Sacramento altaris, c. 10: «Sicut enim quod ubique offertur unum corpus est, et non multa corpora: ita et unum sacrificium» (180, 358).

<sup>271</sup> Florus. Exposition missae, c.52 (ed. Due, p. 126); Etienne de Bauge. De sacramento altaris, c.13: «Haec oblatio non tantum est sacerdotis, sed cunctae familiae, id est, cleri et populi, et non assistentis familiae, sed totius Ecclesiae» (P.L. 172, 1290 D). Othon de Lucques (176, 146). Cf. Augustin. Epist. 187, n.20: «Hujus corporis unitas nostro sacrificio commendatur» (33, 839).

<sup>272</sup> Воскресенье перед Великим Постом. Dom Geeranger. Temps apres la Pentecote, t. 1 (13<sup>e</sup>ed.), p.200. И эта молитва из мозарабского служебника в пятницу 3-ей недели Поста: «...pro universae Ecclesiae membris et pro totius mundi corpore tibi supplicantes» (P.L. 85, 351). Robert Paululus. De ecclesiasticis officiis (177, 419).

<sup>273</sup> L. Duchesne. Origines du culte chretien (5<sup>e</sup> ed., 1925), p. 196. P. Batiffol. Lecon sur la Messe (4<sup>e</sup> ed., 1919), p.90 ss. — P. le Brun. Explication des prieres et des ceremonies de la Messe, nouv. ed., t. 1 (1860), p.502-504. Уже во II веке: письмо Иринейя Виктору у Евсевия, Ц.И., 1, гл.24, 15 (Grapin, t.2, p.128). Innocent I", Epist. 25, n.8 (P.L. 20, 556-557).

<sup>274</sup> Ordo romanus 1, n.20 (P.L. 78, 946-947). — Duchesne, op. cit., p. 198. M. Andrieu. Immixtio et Consecratio, в Revue des sciences religieuses, 1922, p.436.

<sup>275</sup> Cf. Leonianum: «quos uno caelesti pane...», texte plus conforme au cursus (P.L. 55, 125; Vacandard. Revue des questions historiques, t.78, p.92).

<sup>276</sup> Или запричастная молитва 9-го воскресенья после Пятидесятницы: «Tui nobis, quaesumus, Domine, communicatio sacramenti et purificationem conferat et tribuat unitatem», или субботы 3-ей недели Великого Поста: «Quaesumeus, omnipotens Deus, ut inter ejus membra numeremur, cujus corpori communicamus et sanguini»; — Mecca ad tollendum schisma: «Sumpta sacra communicatio, sicut fidelium in te unionem praegignat...» Cf. Missale gallicanum vetus (P.L. 72, 374 C); — Gelasianum (W., p.237), etc.

<sup>277</sup> О смысле этого communicantes: Dos V. Botte. Le Canon de la Messe romaine, p.56; Maranguet. La grande priere d'intercession, dans Cours et conferences des Semaines liturgiques, t.7, 1929, p.181-182.

<sup>278</sup> Exposition missae, c.89 (Due, p. 155). Amalair. De ecclesiasticis officiis, 1.3, c.34: «Eucharistia sumenda est post osculum pacis. Sicut unus panis sumus in Christo, sic et unum cor debemus habere, Ipsa unitas ut teneatur, admonetur per osculum pacis» (P.L. 105, 11453).

<sup>279</sup> Amalair, op. cit., 1.3, c.31 (P.L.105, 1152). Raban Maur. De clericinstitutione, I.I, additio in fine (107, 325). Можно сравнить символизм алтаря, скажем, у Remi d'Auxerre, De dedicatione Ecclesiae (P.L. 131, 854), или упоминание Святой Церкви Христовой в (халдейской) Литургии святых Аддея и Мариса в момент преломления: «istic et in quacumque regione, nunc et semper, et in saecula saeculorum» (процитировано в D.A.C.L., т.1, 1-я часть, col. 522). Jean d'Avranches. Liber de ecclesiasticis officiis (P.L. 147, 36 B). Honorius d'Autun. Gemma animae (172, 560 C); Sacramentarium (795 B). Alger de Liege. De sacramentis, 1.1, c.19: «Sed quid curram per singula? Quidquid fit in officio missae, sacramentum est Christi et Ecclesiae» (180, 796).

<sup>280</sup> Мозарабский служебник дает, благодаря тому, что он сохранился, особенно богатую жатву. См., в частности, молитвы ad rasem: 6-го Воскресенья Адвента, праздника святого Фомы, 5-го Воскресенья после Богоявления, Вознесения, навечерня Пятидесятницы (P.L. 85,

col. 142, 180, 266, 403). И эта молитва Реймского служебника, начало XIII века: «Qui es pax omnium, Deus, et dominator, fac nos pacificando digne operari in sancta hora ista, amator humanitatis, ut emundatos, nos ab omni dolo et simulatione suscipias nos in dilectione, in osculo sancto, in quo manet vera pacificatio et caritas et unitatis conjunctio. Amen.» (V. Leroquais. Les sacramentaires et les missels manuscrits des bibliothèques publiques de France, t.2, P. 18).

<sup>281</sup> 6-е литургическое слово. Английский перевод с сирийского у: A.Mingana. Woodbrooke Studies, vol.6, p.104-105; латинский перевод у: Ad. Rücker. Opuscula et textus, series liturgica, fasc. 2. Texte 16.

<sup>282</sup> Молитва, аналогичная эфиопской: «Ut unum corpus et una anima simus ad inveniendum haereditatem cum omnibus sanctis quos elegisti» (tr. M. Chaine, в Bessanone, 1910, fasc. 110).

<sup>283</sup> Прочитано в: Oriens christianus, Neue Serie, t.3, 1913, p.23.

<sup>284</sup> P.G, 18, 697 и 698.

<sup>285</sup> Среди последних публикаций: A.Baumstark. La structure des grandes unités liturgiques, в Irenikon, 1934, p. 142-143; исследования J.-A.Robinson et R.-H.Connolly, R.-D.Middleton, H.-J. Gibbins, В.-Н. Streeter в le Journal of theological Studies, 1934, 1935 et 1936; A. Arnold. Der Ursprung des christlichen Abendmahls... (1937). F.E.Vokes (1938) полагает здесь монотанистское происхождение; R.P.Lebreton (Recherches de science religieuse, 1940, p. 121) отмывается от этой гипотезы.

<sup>286</sup> «Как хлеб сей, некогда рассеянный по холмам, был собран и стал единым, так собирает святая Церковь твоя от всякого племени, всякой страны, всякого града, всякого дома и делает ее Церковью единой, живой, кафолической». Florilegium patristicum, fasc. 7, p.1, p.62. — о Серапионе и его анафоре хорошая статья Pierre Paris в Bulletin Joseph Lotte, март 1938.

<sup>287</sup> См. Мф. 24, 31. Известно также, что для Аверкия, согласно знаменитой эпитафии, составленной им самим (конец II века), единство христианского народа запечатлено евхаристической трапезой. См. также Литургию святых Аддея и Мариса, молитва после Префацио (D.A.C.L., 1.1, 1<sup>re</sup> p., col. 521-522).

<sup>288</sup> Rupert. In Judic, c.12 (P.G. 167, 1041): «Istum Jephthe existimo esse D.N.J. Christum, victorem mundi, qui obtulit filiam suam unicam, psalm Ecclesiam tempore persecutionis... Obtulit ergo ecclesiam per immolationem martyrum tempore persecutionis, et victima unica oblata est Deo, ut sacrificium acceptabile esset Patri ex Lucris Unigeniti. Offert unicus, unicam; sponsus, sponsam; pater, filiam...» (по Златоусту).

<sup>289</sup> Augustin. De vera religione, c.6, n. 11 (P.L. 24, 128).

<sup>290</sup> Acta ss. Fructuosi, Augurii et Eulogii (Ruinart. Acta martyrum, ed. 1859, p.266). Augustin, sermo 273, n.2 (P.L. 38, 1249). Августин добавляет: «Ab eo nullum membrum praetermittitur, cujus oratio pro toto corpore funditur». См. также письмо о мученичестве святого Поликарпа: «Он при завершении молитвы помянул... всю кафолическую Церковь, (насажденную) по всему миру...» у Евсевия, Ц.И., 1,4, гл. 15, 15 (Grapin, 1.1, p. 423). Слово Фруктуозия перекликается с литургическим возгласом мозарабской мессы: «Ecclesiam sanctam catholicam in orationibus in mente habeamus, ut eam Dominus fide et spe et caritate propitius ampliare, dignetur» (P.L. 85, 114). См. Кол. 1, 24. См. Sejourne, Saint Isidore de Seville, p.176. W.-C. Bishop. The African rite, в J. of theol. Studies, 1912, p.254-256.



<sup>291</sup> S. Thomas, За, q.83, а.4, ad.3m.

<sup>292</sup> Cyrille de Jerusalem. Catechese 23 (mystag. 5), с.6: После сего помянем небо, землю и море, солнце и луну, звезды и всякую тварь, разумную и неразумную, видимую и невидимую, ангелов и архангелов и т.д. (P.G. 33, 1113). Апостольская (сирийская) литургия: «Pro toto corpore ecclesiae et pro universe mundo» (Renaudot, t.2<sup>2</sup>, p.581). Haimon. In Hebr.: «Raab autem, quae interpretatur dilatata, figuram tenet Ecclesiae, quae dilatata est ab oriente in occidentem, ab aquilone in meridiem, et latitudinem caritatis habet, in tantum ut etiam pro ipsis inimicis orationem 2059); cependant, De anima et ejus origine (44, 481, 504, 508, 520).

<sup>293</sup> Fulgence. Contra Fabianum, fr. 28 (P.L. 65, 788-791). Innocent III, De sacro altaris mysterio, 1.4, с.44 (217, 886). Тексты 17 и 18.

<sup>294</sup> Christian Druthmar (P.L. 106, 1476).

<sup>295</sup> Деян. 2, 42. Недаром Вульгата так переводит двойной дательный греческого текста: τῆ κοινωνία, τῆ κλάσει τοῦ ἄρτου. Cf. Сурпrien. De oratione dominica, с.23: «pacificos enim et Concordes» (Hartel, p.284-285).

<sup>296</sup> Pierre d'Alexandrei, в Theodoret. Histoire ecclesiastique, 1.4, с.19 (P.G. 82, 1169). Isidore de Peluse, 1.1, epist. 109 et 313 (78,256 et 364). Theophile d'Alexandrie, в Jerome, Epist. 98, n.13 (P.L. 22, 801). Ambroise. de mysteriis, с.9, n.59 (16, 409-410). Augustin. De Trinitate (42, 874). Fulgence. Ad monimum (65, 189). Paschase Radbert. De corpore et sanguine Domini, с.3, n.4 (120, 1277). Jean Damascene. De fide orthodoxa, 1.4, с.13" (P.G. 94, 1144). Guitmond d'Aversa. De corporis et sanguinis Domini veritate, 1.2 (P.L. 149, 1459). Alger (180, 788). Liber mozarabicus ordinum (Ferotin, p.277). Saint Thomas, In I Cor., с. 12; 1 est. 3.

<sup>297</sup> Chrysostome. Sur le Sacerdoce, 1.3, с.4 (P.G. 48, 642). Ambroise. De mysteriis, C,9, n.52 (P.L. 16, 406). Мозарабский служебник, молитва post pridie дня Пятидесятницы (85, 620; cf. S. Salaville, в Echos d'Orient, 1908, p. 103. Pseudo-Damien (P.L. 145, 881 D).

<sup>298</sup> Здесь явно говорится о Пятидесятнице в Литургии, носящей имя святого Иакова, что была древней литургией Иерусалима (Brightman. Eastern Liturgies, p.53-54), и в антиохийской литургии (Oriens christianus, 1905, p. 187), и т.д. См. Мозарабский служебник, навечерне Пятидесятницы: «Semper quidem, dilectissimi fratres, crebrae orationes esse debent unaminitatis, caritatis, et simplex fraternae dilectionis affectio. Sed nunc praecipue omnis de nostris exhaurienda pectoribus est odiorum amaritudo, cum Sancti Spiritus expectatur infusio» (P.L. 85, 611).

<sup>299</sup> Augusti, in Galat. expositio, n.28 (P.L. 35, 2125). Claude de Turin Enarratio in epist. as Galatas (104, 877).

<sup>300</sup> См. Еф. 2, 19; Евр. 13, 14; Откр. 3, 12; 20, 9, 21, 2. Hernias. Premiere Similitude. Origene. Periachon, 1.4, с.3, n.8 (К., p.335); In Genesi, horn. 5, n.5 (В.. p.63). Augustin. De civitate Dei, 1.5, с. 16. Cf. Tertullien. Adversus Marcionem, 1.5, с.20: «noster municipatus» (Кр., p.649).

<sup>301</sup> Augustin. Confessions, 1.11, n.3 (P.L. 32, 810). Expositio in Аpos., visio 7 (17, 965). — См. различные толкования Апокалипсиса.

<sup>302</sup> In Ezech., 1.2, h. 1, n.5 (P.L. 76, 938). Hilaire. In psalm. 126, n.2 et 131, n.23 (Zingerle, p.614 et 679-680). Pseudo-Meliton, 11, 1 (Pitra, t.3, p.169-172).

<sup>303</sup> Confession, 1.10, c.39 (P.L. 32, 806). Haymon d'Halderstadt. De varietate librorum, 1.1, c. 16 (citations de Prosper et de Bede: P.L. 118, 886). Bonaventure. Solilog., 1.4, 11, 13 et 1.4, 5, 27; Brevilog, 1.7, 7, 8.

<sup>304</sup> Hilaire. In psalm. 67, n.4: «Justi, caelesti gaudio unanimes, exsultations diviae societate laetantes» (Z., p.279). Bede. De Tabernaculo et vasis ejus, 1.2, c. 13: «In saeculo future vitam aeternam, id est. gaudium fraternae societatis» (P.L. 91, 457). Cyrrien. Epist. 58, c.10, f. 1 (Bayard, t., p.176). Cf. Athanase. Epist. heortat, 9, 8 (P.G. 25, 1395).

<sup>305</sup> Baudouin de Cantorbery. Tractatus de vita coenobitica (P.L. 204, 550). Pseudo-Bernard. Tractatus decaritate, c.33, n.100 et 101 (184, 633).

<sup>306</sup> H. de Hassia. Speculum animae, c.10 (ed. Watrigant).

<sup>307</sup> De Civitate Dei, 1.10, c.6 (P.L. 41, 284); cf. 1.19, c.13, n. 1 (640).

<sup>308</sup> Hildefonse de Toleda. De cognitione baptismi, praef. (P.L. 96, 111). Эта идея постоянно присутствует в Предании, например: Creg. Naz., disc. 8, c.6 (P.G. 35, 795). Andre de Cesaree. In Apoc. (106, 264 et 284). Ambroise. Epist. 76 (P.L. 16, 1259-1263). Augustin. Gen. ad. litt. 1.4, n.42-46 (34, 312-315); In psalm. 90, n. 1; 121, n.1-3; 125, n.3 (37, 1159, 1618-1620, 1658-1659); Enchiridion, c.56 (40, 258-259); De civ. Dei, 1.12, c.1 et 9 (41, 349 et 357); etc. Raban Maur. hom. 54 in evang. (110, 251). Agobard. De fidei ver., c.10 (104, 274). Scot Erigene. De div. naturae, passim (122). Sententiae div. paginae, c.4 (Beitrage..., t.18, p. 10-11 et p. 19). Pseudo-Alcuin. Confessio fidei (P.L. 101, 1072). Honorius d'Autun (172, 483-484). S. Thomas, 3a, q.8, a.4: «Corpus Ecclesiae Mysticum. non solum consistit ex hominibus, sed etiam ex angelis». Византиец Николай Кавасила также скажет в XV веке: «Да создадут ангелы и люди единую Церковь и единых Хор ради божественного явления Христа, грядущего как на небе, так и на земле!». Exposition de la Liturgie. c.20 (P.G. 150, 412-413). Известно также русское понятие «соборности» (Congar. op. cit.. p. 156 et 268; Arseniex. L'Eglise d'Orient, p.63). Cf. Expositio misae romanae (VIII<sup>e</sup> s.!), sur le Sanctus: «Imitatur ergo sancta Ecclesia in terris posita pariem sui, quae in caelis est constituta» (P.L. 96, 1494; речь идет о Трисвятом, которое у Исайи поют серафимы).

<sup>309</sup> Zozime. Epist. 2, n. 1 (P.L. 20, 649).

<sup>310</sup> В тексте Гал. 3, 27-28 следует отметить мужской род Во Христе мы отнюдь не одна вещь, но, если можно так выразиться, одна Личность.

<sup>311</sup> Augustin. In psalmum 36, n. 12; «Jerusalem sancta. quae liberabitur de peregrinatione ista, et in aeternum vivet cum Deo et de Deo» (P.L. 36, 362); In psalmum 66. n.4 (806); De Civitate Dei, 1.19, c. 11 et 27 (41, 637 et 657); 1.20, c.17 (682). Cf. Origene. In Genesim (B., p.47); In Leviticum (B., p.281). II-й Толедский Собор, предисловие (Mansi, t.11, 137 A). Rupert. In Reg., 1.1, c.10 (P.L. 167, 1077).

<sup>312</sup> Augustin. S. 122, n.5 (P.L. 38, 683). Rupert. In Apocal., 1.1 et 1.3 (P.L. 169, 859 et 906); De victoria Verbi Dei, 1.13, c.20 (169, 1502). Cf. psalm. 30: «et erit lux lunae sicut lux solis» (172, 483 D).

<sup>313</sup> Augustin. Confessions, 1.12, passim (n. 1, 20, 21, 24, etc. P.L. 32, 830 ss.). In psalm, 125, n. 1 et 3: «Superna Jerusalem, aeterna Sion» (37, 1656 et 1658). См. Откр. 21, 2; Евр. 12, 22-24.

<sup>314</sup> Isidore de Seville. De ordine creaturarum, c.15, n.7: «Domini ipsius majestate ecclesia

illuminabitur» (P.L. 83, 951). Gregoire d'Elvire. Tractatus, p. 135. Expositio in Apoc.: visio 5: «Per tabernaculum quod de loco ad locum transfertur, praesens Ecclesia designatur, quae de deserto hujus saeculi quotidie ad caelestem beatitudinem transit... ut videat Deum deorum in Sion» (P.L. 17, 900). Gregoire le Grand. In Cantic.. c.3, v.4: «Tenet ergo Sponsus Ecclesia... quippe quern in exilio deligit, in patria videns amplius amabit» (79. 503); Mor, in Job (75, 660 B; cf. 76, 762 D). Hugues d'Amiens (192, 1296 B et 1297 D). Cf. Rupert. In Reg., 1.1, c.10; «Domus fidelis quae aedificatur ei, Ecclesia est, quae ex fide vivit...» (167, 1077).

<sup>315</sup> Greg. Nyss., In Cant., horn. 15 (P.G. 44, 1116-1117). Origene. In Prov. 16(10, 241-242). См. Ил. 17, 22.

<sup>316</sup> Hilaire. De Trinitate, 1.8. n.7-11 et 15-19 (P.L. 10, 241-250).

<sup>317</sup> Augustin. De Trinitate, 1.4, c.9 (P.L. 42, 896); S. 267, n.4: «Hoc agit Spiritus sanctus in tola Ecclesia, quod agit anima in omnibus membris unius corporis» (38, 1231); De doctrina Christiana. 1.1, n.38: «Vinciente et agglutinante nos Spiritu sancto» (34, 33). Hugues de S. Victor. De sacramentis. 1.2. p.2. c.1 et 2 (176. 415-417).

<sup>318</sup> In Jo., tr. 18, n.4: «Si individuum caritatem. perfectam unitatem» (35, 1538); tr. 39, n.5 (1684).

<sup>319</sup> Guillaume de Saint-Thierry. De sacramento altaris, c.9 (P.L. 180. 33). Rupert (169, 133).

<sup>320</sup> In Rom.. 1.4. n.9 (P.G. 14. 997). S. Thomas. In Rom., c.12, 1.2: «Hujus autem corporis mystici est unhas spiritualis. per quam fide et affectu caritatis invicem unimur et Deo. secundum illud: «unum corpus et unus spiritus». Et quia spiritus unitatis a Christo in nos derivatur, ideo subdit: «in Christo». qui per spiritum suum, quern dat nobis. nos invicem unit, et Deo: «ut sint unum. sicut et nos unum sumus» (Vives. t.20, p.553).

<sup>321</sup> Augustin. In Jo., tr.26, n.17: единство, данное как синоним «societas sanctorum» и как плод Евхаристии (P.L. 35. 1614).

<sup>322</sup> De oratione. c.2(Reiff. p. 182); De baptismo. c.6(p.206); De pudicitia. c.21 (p.271). Можно сопоставить эти тексты Тертуллиана, и в особенности его выражение «Ecclesia quae trium corpus est», одновременно обычную формулу римского права «tres faciunt collegium», и слова, которые приписываются Иисусу: «Когда нас трое, союз наш делается Церковью, совершенным Телом Христовым и точным образом Его» (Resch. Agrapha. 2<sup>e</sup> ed.. n.75; cf. Mersch. t.2. p. 13, n.3).

<sup>323</sup> De oratione dom., c.23 (Hartel. p.285): De cath. Ecclesiae unitate. c.6-7 (p.215).

<sup>324</sup> Origene. In Cant.. 1.1 (Baehrens. p. 103); cf. In Exodum (B.. p.239). Eusebe. De eccl. theol.. 1.3. c.18-19 (P.G. 24, 1041-1044). Greg. Nyss.. In Cant., hom. 15 (44, 1116-1117). Hilaire. De trinitate. 1.8, n. 11 et 19 (P.L. 10, 243-244et 250). Augustin. De Trinitate, 1.4, c.9 (42. 896); In Jo., tr. 110, n. 1: «Sic itaque sunt in nobis, vel nos in illis, ut illi unum sint in natura sua, nos unum in nostra» (35. 1920).

<sup>325</sup> Ad Monim.. 1.2. c.11 (P.L. 65. 190). Cf. Missel de Boddio. 4-я воскресная месса «ut omnes incolas suos unumque corpus Ecclesiae trina et unita plebem suam custodial» (Lowe, p. 144): Gallicanum vetus, воскресная месса (P.I. 72, 554 C); Raban Maur (122, 107 D); Bonaventure, In 4 Sent., d.24. См. также, как Роберт Гросстет (т. 1253) определил объект богословия в одном отрывке своего «Гексамерона», текст опубликован недавно (G.G. Phelan,



R. neo-scol., 1934. p. 176). к которому привлёк внимание о. Мери (Rech. de sc. rel., 1936. p.139-140). Церковь, скажет Сайлер, это «Единство, это совершенное Христом Объединение членов ее с Отцом в Духе Любви» (P.Chaillet в R. des sc. phil. et theol.. 1937. p.487). — Тринитарная структура Церкви, а не наоборот, церковная структура Троицы, как полагал Иоахим Флорский, осужденный на Латранском Соборе в 1214 году: «Unitatem hujusmodi non veram et propriam, sed quasi collectivam et similitudinariam esse fatetur; quemadmodum dicuntur multi homines unus populus, et multi fideles una ecclesia».

<sup>326</sup> Protreptique, c.9 (St., t.1,p.65). Agobard. De fidei veritate, c.10 (P.L. 104,274).

<sup>327</sup> Augustin, s.359. n.4 (P.L. 39, 1593). Bruno de Segni, Sententiae. t.6, s.5 (165. 1060).

<sup>328</sup> De unitate sanctae Trinitatis (P.L. 42. 1210-1212). Rufinus episc., De bono pacis. 1.1. c.1 (150. 1594-1595). Cf. Missel lyonnais. Секвенция на праздник Троицы.

<sup>329</sup> Augustin. In psalm. 26. s.2, n.23 (P.L. 36, 211)et In epis lam Jo., tract. 10(35, 2055). Cf. In psalm. 61, n.4: «Unus enim homo cum capite et corpore suo Jesu Christus. salvator corporis et membra corporis. duo in carne una, et in voce una, et in passione una. — et. cum transient iniquitas. in requie una» (36. 730). Августин говорит также: «Se dicit sponsum, se sponsam». De Civitate Dei. 1.10, c.3, n.2 (41, 280). Cf. Origene. In Exodum, hom. 9, n.3 (B., p.237 et 239). Предварительный комментарий краткого августиновского наброска у Илария, In psalm. 67, n.37 (Zing., p.31). Cf. Maxime. Ambiguorum liber (P.G. 91, 1076-1077). Agobard. De fidei veritate. c.8 (P.L. 104. 273). Guillaume de S. Thierry. Expositio in ep. ad Rom. 1.3: «Ipsa est oratio tua. Domine, quam habuisti pro nobis ad Patrem: «volo ut sicut ego et tu unum sumus, ita et ipsi in nobis unum sint». Vis enim hoc, et vehementer vis, ut per Spiritum tuum. amorem tuum, ames nos in te, et ames te de nobis et in nobis» (180, 592). Alger (180. 748). Tractatus Eboracenses, 2; «Cujuscumque nationis sint, cujuscumque conditionis, in Christo unum sum, id est unum corpus Christi. et unus cum eo spiritus, ac sic unus Christus, caput, corpus et spiritus sunt» (M.G.H. Libelli de lite, t. 3, p.655). Innocent III. De sacro altaris mysterio. 1.4, c.44: «Verbum cum Patre unum est in natura, homo cum Verbo unum est in persona, membra sunt unum in capite» (217. 886).

<sup>330</sup> Hilaire. In psalm. 12. n.4 (Z.. p.77-78). Ошибочно придерживаясь той точки зрения Апостола, которую не раз порой понимали неправильно, в особенности в том, что касается предопределения. См. ниже, гл. VIII.

<sup>331</sup> Долгое время еще верили с большей или меньшей периодичностью в близкий конец мира; атмосфера была уже, однако, иной, нежели в первоначальные времена.

<sup>332</sup> Во всех подробностях можно узнать об этой истории с переводом наиболее значимых текстов в l'Histoire litteraire de la France, t.34. 1914, article Jacques Duese (Pape, Jean XXII). par N.V. (Noel Valois), p.551 a 627. В ту же эпоху цистерианский аббат Бартеlemi де Казамари проповедовал то же учение в Авиньоне.

<sup>333</sup> Известно, что в христианской древности портик или атриум церковей назывался раем, и зачастую должен был служить напоминанием о рае своей растительностью или фонтаном (cf. «Revue d'histoire ecclesiastique». 1939, p.549).

<sup>334</sup> Или также: в promptuaria (Амвросий), mansiones, custodiae (Амаларий), «locus florifer» (Беда).

<sup>335</sup> По некоторым из них, только менее совершенные души должны были ожидать подобным образом: Cf. Florus. Expositio misae. c.70, n. 1 (Due, p. 145).

<sup>336</sup> Мф. 25; 2 Тим. 4, 8. См., например: Augustin. In psalm. 36. sermo 1, n.10 (P.L. 36, 361). De claustro anim, 1.4, c.20 (176, 1159). Jean XXII, loc. cit.

<sup>337</sup> Фил. 3, II, etc. Anastase le Sinaitre, Q. 73 (P.O. 89, 700). Fulgence. De fide, c.28 (P.L. 65. 701). Hincmar. De savendis vitiis, c.7 (125. 911). Многие молитвы Liber mozarabicus ordinum, в особенности, молитвы *l'ordo in finem hominis diei*, явным образом проводят четкое различие между пребыванием в лоне Авраамовом, воскресением и вхождением вместе со всеми блаженными в жизнь вечную. Так, Ferotin, col. 116: «*Ingrediatur in congregatione omnium beatorum, patriarcharum jungatur consortio, et Apostolorum plenitudini copuletur, ut, cum dies ille magnus resurrectionis advenerit, tumultis ruptis, perpetuam surget ad vitam*»; 121: «*et Abrahae sinu residens, in die ille, quando resuscitaturus es omnes, sine metu vel formidine ad praeparata sanctorum praemia alacriter pervenire mereatur*»; 42: «*in sinu Abrahae et in gremio patriarcharum requiescentes, tempus resurrectionis diemque judicii cum gaudio secuturae immortalitatis exspectent*»; cf. col. 111, 395, etc. См. также: Grimaldus. Liber sacramentorum (P.L. 121. 861 D).

<sup>338</sup> Paschase Radbert. In Mat.. 1.3. c.4 (P.L. 120, 189-190).

<sup>339</sup> Процитируем только среди греков: Origene. In Cantic., comment.. 1.2: «*Erat (Chdriskis) in omnibus sanctis qui ab initio saeculi feurunt*» (В., p. 158). et Chrysostome. In Ephes., horn. 10, n. 1 (P.G. 62, 75) et In Jo., horn. 65, n. 1 (59. 361).

<sup>340</sup> Augustin. Expositio epist. ad Galatas, n.43 (P.L. 35, 2136-2137); Sermo 160, n.2 (38. 873): De gestis Pelagii, c.5. n.14 (44, 325-328); Contra duas epist. Pelag., 1.3. c.4. n.6-12 (44, 591-595); cf. In Jo., tract. 11, n.8 (35, 1479); Contra Faustum (42, 304); In psalmos 61 et 73 (36. 731 et 932). De baptismo contra donatistas. 1.1. c.16. n.25 (43. 123).

<sup>341</sup> Rupert. De victoria Verbi Dei, 1.12, c.11 (P.L. 169, 1471-1472); In Gen.. 1.4, c.1 (167, 325); De Spiritu sancto, 1.2, c.20 (167, 1661). Cf. Paschase Radbert. In Mat.. 1.12. c.26 (120, 895); Hermas. Similitude, 9, c.16. n.3-7.

<sup>342</sup> Adversus Marcionem, 1.4, c.34 Kr., p.536-537).

<sup>343</sup> Epist.. 164. n.2-8 (P.L. 33, 708-712); De Genesi ad litteram. 1.12, c.33. n.63-64 (34. 481-482). Cf. De anima et origine ejus, 1.4, n.24: «*Sinum Abrahae intellige, remotam sedem quietis atque secretam, ubi est Abraham*» (44, 538); Epist. 187, 6 (33. 834). Pseudo-Bede. In psalmum 85 (93. 943). Гонорий Отонский будет различать ад нижний и высший (172, 1039 В-С, 1161 В, 1236-1238); cf. Ruysbroeck (Oeuvres. tr. fr.. t.5. p.244).

<sup>344</sup> Cf. In psalm. 85, n.17-18 (P.L. 37. 1093-1095) et De Civitate Dei. 1.20, c.15 (41. 681). Фульгенций и Беда придерживались, однако, первого мнения: Bede. In lucam. hom. 10 (94, 54). Алкуин, хотя и бывший сторонником Беды, писал: «*Abrahm ante Christi adventum apud inferos fuit*». Epis. 198 (M.G.H., Epistolarum. t.4. p.328). — Святой Григорий допускал, впрочем, немедленное восхождение на небо очищенных праведников: Dialog., 1.4, c.25 (P.L. 77, 357), cite par Florus (Due, p. 145).

<sup>345</sup> Amalaire. De ecclesiasticis officiis, 1.4, c.31 (P.L. 105, 1221). Missel de Boddio (p.91). Rupert. In Genes., 1.4. c.1 (167, 325); De spiritu sancto, 1.3, c.20 (167, 1661; cf. 320 A. 397, 512). Robert Paululus (177, 441). Hermann de Tours (180, 26-27). Alam de Lille (210. 344 В-С) Sentences de Roland: «*janua nondum erat aperta*» (Gietl, p. 194). Ruysbroeck. La foi chretienne (tr. fr., Oeuvres, t.5, 1930. p.244). Dante. L'Enfer, c.4, v.52-63. См. драматическое описание Герберта Лозинги в его проповеди на Вознесение: «*Ligatur Satanus insolubilibus nodis, et sanctorum vincula conteruntur, etc.*» (Goulburn-Sumonds, t.2, p.236-244). — Сами ангелы, по мнению многих восточных богословов, были утверждены во благе лишь после Воплощения:

М. Jugie. *Theologia dogmat, Christ, orientalium*, t.2, p.685-686). Аналогичная трудность кое-кого привела к мысли, что Христос, пребывая главой Церкви со времени ее основания, т.е. со времени Авеля, как Человек сделался Главуюю ее, лишь после Воплощения: cf. Odon d'Ourscamp. *Quaestiones. pars-2a. q. 77* (Pitra. *Analecta novissia*, t.2. p.56).

<sup>346</sup> Евр. II, 39-40.

<sup>347</sup> Cf. Augustin. *Sermon 87. n.5* (P.L.38, 533); In Joannem. tr. 68, n.2 (35, 1815); tr. 49, n.10 (1751). Rupert (169, 248).

<sup>348</sup> О. Башле D.T.C., статья *Venoit XII* (t.2. col. 688), не оставляет этого объяснения незамеченным. Мысль Отцов, говорит он, «почти не останавливается на индивидах, но устремлена к человечеству, достигаемому предела своего земного домостроительства. В этом аспекте все сходится ко дню Страшного Суда».

<sup>349</sup> In Levit., horn. 7. n.2 В.. p.377-379). Та же идея и в: In Rom., 1.7. n.5: «*Quod autem dixit. redemptionem corporis noslri, ego arbitror quod totius Ecclesiae indicel corpus. Omne ergo corpus Ecclesiae redimentum sperat Apustolus, nee putat posse quae perfecta sunt dari singulis quibusque membris, nisi universu corpus in unum fuerit congregatum*» (P.O. 14, 1116-1117).

<sup>350</sup> Весьма умеренно, впрочем. *Sermo 34 de diversis* (P.L. 183, 630-633): «...*Nec modo de intellectu Origenis quaestio est. Poluerit forsitan hyperbolice loqui: ipse viderit, nohil interest nostra...*» (631).

<sup>351</sup> Huet. *Origeniana. 1.2, c.2. q.3* (P.G. 17. 835-837). S. Thomas, Ia, 2ae. q.4, a.5. Bellarmin. *Controv., 7. 1.1, c.2 ss.*

<sup>352</sup> In Mat. series 65 et 73 (K.1., p.152-153 et 172); In Lucam, hom. 29 (P.G. 13. 1875); In Jeremiam, hom. 15 (13. 436); In Joannem, t.32. n.17 (14. 813), etc.

<sup>353</sup> Таково также мнение о. Мерша, op. cit., t.2, p.299. - Cf. Raoul de S. Germer. In Levit.. 1.12. c.1: «*In persona summi pontificis. cui secundum legem sanctuarii patebat ingressus, omnis cum capite suo electorum Ecclesia designatur*» (Max. bibl. vet Pair., t. 17, p. 156).

<sup>354</sup> Языковая привычка, свойственная не только Оригену, которая сохранится надолго. См. Tertullien. *De Paenitentia*, c. 10 (de Labriolle, p.42-44); etc. Cf. Origene. *De principiis*, 1.2, 8. 5.

<sup>355</sup> Athanase. *De Incarnatione Verbi*, c.5 (P.G.26, 992). Ambroise. *De bono mortis*, c. 10-12: «...*Intrepide persgamus ad Redemptorem nostrum Jesum... ad ilium sanctorum coetum justorumque convetum... Nos eum (Jesu) in temporum fine quaeramus*» (P.L. 14, 560-567); однако In Luc., 1.10, n.92, Петр видится уже на небесах (15, 1827).

<sup>356</sup> In Mat., 1.8, c.17 (P.L. 120, 578-579). Cf. Raban Maur. In Macchab., 1.1, c.4 (109, 1162).

<sup>357</sup> C. 3 (P.L. 177. 346). Cf. Anselme d'Havelberg. *Dialogues*, 1.1. c. 11 (188.57-58).

<sup>358</sup> О. Мерш отметил у него стирание доктрины мистического Тела (1.2. p. 146-147). См. также In Cant., s. 11, n.5 et 6. истолкование «*Deus omnia in omnibus*» (P.L. 183, 826), или *De consideratione*, 5, 10 (182, 801-802).

<sup>359</sup> In festo omnium sanctorum sermo 3 (cf. Арос.. VI, 11); S. 4. n.2 (P.L. 183,468-473). De



diligendo Deo. n.29-33 (182, 992-995). см. P.L. 183. praefatio. p.19-22. Cf. Bruno de Wurzburg (142, 87 B): Pseudo-Bede. In psalmum 71: «ut corpus Christi. id est numerus electorum compleatur» (93, 866 C); Heterius et Beatus (96 949-950).

<sup>360</sup> Sermo 122. n.5 (P.L. 38. 683). Cf. s.170. n.9 (931-932). Отрывок из «Исповеди», 1, 9, гл. 3, 6 свидетельствует о колебаниях Августина; он только что объявил о смерти своего друга Небридия: «Et nunc ille vivit in sinu Abraham, quidquid illud est, quod illo significatur sinu, ibi Nebridius meus vivit».

<sup>361</sup> «In aeterna beatitudine de eorum societate gaudere» (общая молитва мученикам). «Cum omnibus sanctis tuis ad perpetuae beatitudinis consortium pervenire» (месса об усопших). «Perpetuae sanctorum tuorum societate laetetur» (sacramentaire leonien, поминовение св. Сильвестра), Grimaldus (P.L. 121, 843 C. 877 A), etc.

<sup>362</sup> C. Gentes. 1.4. c.50. Cf. 3a. q.8. a.3. ad 2m: «Esse Ecclesia glonosam, non habentem maculam neque rugam, est ultimus finis ad quem perducimur per passionem Christi».

<sup>363</sup> C. Gentes. 1.4. c.79; 3a, q. 69. ad 3m: «In ultima reparatione naturae per resurrectionem gloriosam».

<sup>364</sup> Перспектива святого Фомы космична. 3 Sent., d.19. q. 1. a.3. sol. 2: «In fine mundi ab omnibus sanctis simul auferentur (paenae peccati), quia istae paenae naturae debentur, in qua omnes unum sunt. Unde tunc non solum hominum. sed totius mundi naturaper resurrectionem reparabitur». Cf. De spiritualibus creaturis, q. 2. ad 5m; C. Gentes, 1.4, c.80 et 81: 4 Sent., d. 43. a. 1 etd. 44. a. 1.

<sup>365</sup> M. de la Taille. Mysterium fidei. elucidatio 38. Cf. Raban Maur (P.L. 110, 493-494); Liber mozarabicus sacramentorum. feria tertia Paschae: «Indulgentiali unguento ossa ecclesiastici corporis solidentur, quo possimus omnes... cum mortuis suscitatis Ierusalem caelestem... introire» (Ferotin, p.266).

<sup>366</sup> In Jo., t.10, c.36(Pr.. p.210-211). In Levit., hom. 7, n.2 (B.. p.376-377). Irenee. Adv. Haereses 3, 19, 3 (P.G. 7, 941).

<sup>367</sup> Jerome. In Ezechielem. 1.11, c.37 (P.L. 25. 347-348). Raoul de Saint-Germer. In Leviticum, 1.18, c.2 (M.B. vet. Patrum, t.17. p.223 A-B).

<sup>368</sup> Disputationes scholasticae de mysteriis Incarnationis et Eucharistiae (1689), p.323 ss.

<sup>369</sup> Spes Christi в Nouvelle Revue Theologique, 1934, p. 1020-1021. Cf. Ibid.. 1937, p.1957-1975. S. Thomas, 2a, 2ae, q.17. a.3. Cf. Augustin. In psalmum 88, s. 1, n.5: «...ut sit ille Christus integer in aeternum» (P.L. 37).

<sup>370</sup> Augustin. De Civitate Dei, 1.10, c.7: «Inactivates Dei, cujus in nobis pars peregrinator, pars in illis opitulatur» (P.L. 41, 284). Gregoire le Grand. In Ezechielem. 1.2, hom. 1, n.5: «Et ipsa estcivitas, scilicet sancta Ecclesia, quae regnatura in coelo adhuc laborat in terra» (76, 938). Hilaire. In psalm., passim (Zingerle, p.99, 600, 728). Rupert. De divinis officiis, 1.4, c.13 (P.L. 170, 102-103). Henri de Marcy. De peregrinante Civitate Dei, praefatio (204. 254). См. также в: le Breviculus collationis cum Donatistis. dies 3a, c. 10, n.20. ответ на донатистскую «клевету» «de duabus Ecclesiis» (43. 635).

<sup>371</sup> Elevations sur les Mysteres, 18, 6; cf. Sermon pour l'Assomption (Urbain-Levesque, t.4,

р.506). Julienne de Norwich. Revelations de l'amour divin. с.31 (trad. Meunier, p. 116-119). Helinandus, sermo 5: «...Haec mysterialis Christi nativitas, ab initio mundi usque ad finem celebratur; et, sicut teste Paulo qui ea quae de passionibus Christi deerant supplebat in corpore suo, Christus nondum totus natus est. Toties enim nascitur Christus, quoties fit aliquis christianus» (P.L. 212, 523).

<sup>372</sup> Теэтет, 176., Государство, 1., 7, 514.

<sup>373</sup> Эннеада 6, тр. 9, гл. 9 и 11., тр. 7, 3. 34. Ср. 1, тр. 6, гл. 6 и 7., тр. 8, гл. 5., тр. 1, гл. 6. — Известная формула не принадлежит Плотину. Ее можно встретить у различных писателей, языческих и христианских, наделявших ее отнюдь не всегда мистическим смыслом. (H.-Ch. Puech, dans Recherches philosophiques, t.3, p.512, по Эрику Петерсону). Но она символизирует плотинский идеал в том, в чем его можно противопоставить идеалу христианскому. Для Плотина очищение означает «технику бегства» и «понятие спасения» обретает здесь весьма важный смысл: Puech. Position spirituelle et signification de Plotin, dans le Bulletin de l'Association Bude, окт. 1938, стр.39. См. также Revue biblique, 1939, p.50-51 et 62 (R.P. Festugiere). Cf. Maxime. Ambiquoru. liber (P.O. 91, 1156 et 1200), Capitula theol. et oeconomica, centur. 1, с.39 (90, 1097). Gregoire de Nysse, In Cantica (44, 598).

<sup>374</sup> «По примеру учителя религия его откровенно индивидуалистична и обособленна»: A. Bremond. La priere de Porphyre, Recherches de science religieuse, 1933, p. 135.

<sup>375</sup> G. Dandoy. L'Ontologie du Vedanta, p. 137.

<sup>376</sup> «Дары проповедуют обездоленным, желания душам заурядным, пустоту — лучшим»: Aryadeva. Catuhsataka, с.8, n. 189. То же учение у Asanga. Samideva: любовь служит очищению от желания, но если в свою очередь она не очистится от себя самой, «наподобие слабительного», она окажется скорее вредной, чем полезной.

<sup>377</sup> Mahayanasutralamkara, p.21 (tr. Sylvain Levi).

<sup>378</sup> Классическое учение буддийской Махаяны: напр. Asanga, op. cit., с.9, v.37 (p.79).

<sup>379</sup> Nemesius. Sur la nature de Phomme, с.38. Aristote. Meteores, 1.1, с.3., De la generation et de la corruption, 1.2, с.11 (tr. Tricot, p. 147). Евдем, иронизирующий над учением пифагорийцев (Diels, 45 B) Seneca. Questiones naturales, 1.3, с.28-29. Об Аннесимандре: Eusebe. Preparation evangelique, 1.1, с.8, n. 1 (P.O. 21, 56). О различных древних античных концепциях Великого Года: Censorinus. De die natali, с. 18, et Stobee. Eclogoe physicoe, 1.1, с.8., etc. Cf. Ciceron. Songe de Scipion, с.7. Servius, о 4-й эклоге Вергилия: «Finitis omnibus saeculis, rursus eadem innovari...». О Великом Гode у греков, различных способах его вычисления, различной его продолжительности, различных понятиях окончательной катастрофы: P.Boyance Etudes sur le songe de Scipion. p. 160-171.

<sup>380</sup> Maxime. Epist. 7 (P.O. 91,437-440). Августин о метемпсихозе: De haeresibus, с.43 (P.L. 42, 33) et Epist. 166, с.9: «gua opinione quid horribilius cogitari possit, nescio» (33, 732); De civitate Dei, 1.12, с.10, 11, 19, 20 (41, 357-360, 368-372).

<sup>381</sup> Эмпедокл, фрагменты 30 и 115. Ср. Ипполит, Elenchos, 1.7, с.29.

<sup>382</sup> На который часто обращали внимание. Отметим: J. Guitton. Le temps et l'eternite chez Plotin et saint Augustin (1933), 1.356-360; G. Schnurer. L'Eglise et la Civilisation au moyen age, tr. fr., t. 1 (1933), p.35; Christopher Dawson. Progres et Religion, tr. fr (1936), p. 143 ss.; H. Koehnlein, в: Revue d'histoire et de philosophie religieuses, 1937, p.369-370; Laberthon-niere. Le

realisme chretien et l'idealisme grec (1902). См.: Шеллинг. Лекции о методе академического изучения (1802), 8-й урок. Об историческом построении христианства (*Ecrits philosophiques*, tr. Benard, p. 117-131). W. Dilthey. Introduction l'etude des sciences humaines, tr. fr., p.317: «Тогда-то и возникает историческое сознание...»

<sup>383</sup> Augustin. *De vera religione*, с.7, n. 13: «Hujus religionis sectandae caput est historia et prophetia dispensationis temporalis divinae Providentiae, pro salute generis humani in aeternam vitam reformandi atque reparandi» (P.L. 34, 128). Baudouin: «Salus mundi secundum series temporum digesta est et ordinata, etc.» (204, 673).

<sup>384</sup> J. Guittou. *Du culte de l'histoire*, в: *Le Van*, апрель 1926.

<sup>385</sup> Платон. *Тимей*, 37-39, Плотин, *Эннеада* 3, тр.7. Прокл. *passim*. Cf. H. de Balthasar. *Presence et Pensee*, p.6-7, note.

<sup>386</sup> Аристотель. *О происхождении и уничтожении*, 1. гл. 10, 336 *Физика*, 1, 8, гл.9, 265.

<sup>387</sup> Augustin. *De Civitate Dei*, 1.12, с.20, n.4 (P.L. 41, 371).

<sup>388</sup> Constantin le diacre. *Eloge de tous les martyrs*, n.36: Господь, да придут все ко вратам воли Твоей, силою Духа сделавшись единым стадом, ведомым Тобой (P.G. 68, 521). Pseudo-Chrysostome. In *Mat.*, h.23 (56, 755-756).

<sup>389</sup> Periarchon, 1.1, с.6, n. 1; 1.2 с.3, n.4-5 (Koetschau, p.79 et 119-120); In *Gen.*, h.14, n.3 (Baehrens, p. 124); In *Cant*, comm., 1.1, et 1.3 (B., p. 103 et 202-203); Scholie 20 sur l'Apocalypse (Diob.-Harnack, 1911, p.29). Cf. Huet. *Origeniana*, 1/2, q.11, n.9, et 1.9, q.-3. n.30.

<sup>390</sup> Откр. 10, 6. Tatiens. *Discours aux Grecs*. с.6 (tr. Puech, p. 116). Tertullien. *Apol.*, с.32, n. 1: «clausula saeculi» (Waltzing, p.72).

<sup>391</sup> Isidore de Seville. *De ordine creaturarum*, с.11, n.6 (P.L. 83, 943); Lactance. *Div. institut.*, 1.7, с.14, n. 11 (d. Brandt p.629). Ср. Ис. 65, 17 и 66, 22; Откр. 21, 1. О Христе воскресшем: Maxime. *Ambiguorum liber* (P.G. 91, 1309). Augustin. *De Civitate Dei*, 1.20, с. 16, различает «*figura hujus mundi*» и ее «*substantia*»; все, что подвержено порче, будет уничтожено, «*ut scilicet mundus in melius innovatus, apte accomodetur hominibus etiam carne in melius innovatis*» (P.L. 41, 682). Cf. *Methodes*. *De resurrectione*, с. 9 (P.G. 18, 276). Jerome. In *Isaiam*, 1.14, с.51: «*Ex quo ostenditur, perditionem caelorum non interitum sonare, sed mutationem in melius; unde omnis creatura congemiscit et parturit... Non in interitum sui, sed in abolitionem vilitatis antiquae et innovationem futurae gloriae, etc.*» (P.L. 24, 485; cf. 644-645). Gregoire. *Moralia in Job* (76, 16).

<sup>392</sup> Augustin. In *Jo.*, tr. 31, n.5: «*Ubi venit plenitudo temporis, venit et ille qui nos liberaret a tempore*» (P.L. 35, 1638).

<sup>393</sup> Augustin. In *I Jo.*, tr. 2, n.10 (P.L. 35, 1944).

<sup>394</sup> Augustin. In *I Jo.*, tr. 2, n.10 (P.L. 35, 1944).

<sup>395</sup> Эти ереси не находятся ли на слиянии потоков, пришедших из Индии, равно как из Греции и Ближнего Востока? Преобразуя историю в природу, гностицизм тяготеет ко всеобщему докетизму. Ср. Тертуллиан. *Adversus Valentinianos*, с.27: «*Omnia in imagines urgent, — plane et ipsi imaginarii christiani*» (Kroymann p. 204).



<sup>396</sup> Origene. In Num., h.27, n.3 (B., p.259-260); C. Celsum, 1.6, c.21-23 (K., t.2, p.91-94). Hildefonse de Toleda. Liber de itinere deserti (P.L. 96, 172).

<sup>397</sup> Origene. In Exod., n. 1, n.2 (Tr. Fortier, Sources chretiennes p.79). Pseudo-Ambroise. De 42 mansionibus: «Mansiones igitur filiorum Israel ab Aegpti finibus usque ad repromissionis terram, quadraginta duae a Moyse recensentur. Sic et sanctus Matthaeus Christi generationem describens, quadraginta duas enumerat... Christus ergo ad Virginem, Israel ad Jordanem, Christianus ad coelum pari mansionum numero deveniunt» (P.L. 17, 11-12). Isidore de Seville. In Num., praef. (83, 339), воспроизведенный у Pseudo-Bede (93, 396-397) и у Raban Maur (108, 809). Pierre Damien. Epist. ad Hildebr. (145, 1052), Opusc. 32, c. 3 (547-548). Robert Paululus (177, 445). - Rupert. De divinis officiis, 1.3, c.18 (P.L. 170, 75-77). - Филон же непосредственно относил символику Исхода к духовному странствованию отдельной души: De migratione Abraham, 3., Quaestiones in Exodum, 1, 4 et 5.

<sup>398</sup> Сопоставление между ступеньками лестницы и остановками у иудеев, двойной символ постепенного перехода от времени к вечности. Bonaventura. Itinerarium, c.2 (ed. de Quaracchi t. 5, p. 298). - Для Ипполита шестьдесят локтей статуи Навуходоносора означали шестьдесят поколений, связующих Адама со Христом. Commentaire sur Daniel, 2, 27 (Lefevre. Sources chretiennes, p. 167).

<sup>399</sup> Irenee. Demonstration, c.9 (P.O. 12, 761), cf. Adv. Haereses, 1, 5. 2-3 (P.G. 7, 493-496). Origene. Contra Celsum, 1.6, c.23 (K., t.2, p.93-94). Cf. Hilaire. In psalm. 38, n.17 (P., n.197). — Вавилонское верование в семь «небесных палат» проникло и в иудаизм; его можно найти в Secrets d'Henoch, в Testament de Levi, как и в l'Ascension d'Isa.

<sup>400</sup> Raban Maur. Enarr. in Num., c.8 (P.L. 108. 809-810).

<sup>401</sup> M. Danielou. Action et Inspiration, p.8-10.

<sup>402</sup> Chrysostome. Horn. 2 sur la Pentecote. n. 1 (P.O. 50. 463): sur l'Ascension. n. 16 (52. 789). Augustin. Sermon 262. n.5 et Sermon 263. n. 1 (P.L. 38. 1209). Maxime de Turin. Horn. 72( 57. 375). Abelard. Sermon 17: «Ut ergo Spiritus sanctus veniret. tam resurrectionis quam ascensionis gloria Christus fuerat exaltandus... Haec ergo festivitas caritatis tanto caeteris excellentior videtur. quanto caritas caeteris virtutibus sive donis Dei praeeminere noscitur» (178. 502). О происхождении праздника Вознесения, сопутствовавшего вначале то Пятидесятнице, то Пасхе: Dom Cabrol. dans D.A.C.L.. t. 1. col. 2936-2939).

<sup>403</sup> Rationale divinatorum officiorum. 1.6. c.24. n.3 (ed. de 1672. p.289). Суть не в количестве лет, настойчиво повторяет Юлиан Толедский, De comprobatione aetatis sectae (P.L. 96. col. 639. 569. 575).

<sup>404</sup> В особенности, когда речь идет о сближающихся или уже смешанных традициях, идущих одновременно от Библии и от «эллинизма», как это было с числом 7. См. Климент. Stromates, 1.6 c. 16, 137-138 он заимствовал свою теорию у Ариостобула, тот же, согласно Евсевию, Прер, evang., 1.13. c. 12. вышел из школы перипатетиков.

<sup>405</sup> Gregoire de Nazianze. Discours 41. c.2-4 (P.O. 36, 429-436). Pseudo-Ambroise. Sermon 26 (P.L.17, 633). Eucher. Liber formularum, c.11 (50, 759-772). Pierre Chrysologue. Sermon 139(52.574-575). Paschase Radbert. In Mat.. 1.8, c. 18 (120, 642). Bonaventure. In Hexaemeron, coll. 16. n.8 (Quaracchi, t.5, p.404). О совершенстве чисел шесть и семь: Augustin. De civitate Dei, 1.11, c.30 et 31 (P.L. 41, 343-345). etc. cf. Origene. In Exodum (B.. p.239-240). Число четыре — это число прочности: Origene. In Genesim (B.. p.32).

<sup>406</sup> Так разделение на пять времен было внушено Иринею его стремлением описать множество реальностей пятью понятиями; это число не имело практического применения в гностической системе, с которой он боролся (*Adversus Haereses*. 2. 24. 4 P.G. 793-795. Cf. In *Pascha sermo* 1 P.O. 59. 724). Другие будут оправдывать это число ссылаясь на пять чувств и тайную гармонию, которая проистекает из них: «*in quibus quinque ordinibus nescio quid musicum videtur sonare*», P.Radbert. In *Mat.*, с.20 (P.L. 120. 677). L'Expositio in Apocalypsin, visio 4a, принимает его по причине его связи с пятью возрастами человеческой жизни (P.L. 17. 856). — тогда как многие другие разделяют жизнь на шесть возрастов, чтобы связать их с заранее принятыми шестью возрастами мира.

<sup>407</sup> Они зависят, например, от того, что один вводит опосредствующее подразделение, которым другой пренебрегает (скажем, в отношении закона Ноева или же для эры пророков), или же оттого, упоминается или опускается первый и в особенности последний период в этом ряду и т.п.

<sup>408</sup> Так, дабы воспользоваться нам лишь простым примером, подразделение, произведенное тройственным делением, порождает ряд девяти эпох (cf. Jean Beleth. *Rationale div. officiorum*, с.22 P.L. 202, 33-34). Другие же, прибегая к делению несколько более сложному, делят время Закона и время Благодати на семь эпох и каждую из них еще на три, что дает в общей сложности сорок два «*mansiones*» книги Чисел, коими идут к Земле обетованной (Bonaventure. In *Нахаем.* coll. 16, n.1 1-13 Quar., t.5, p.405). Есть также деление на десять времен, пять состояний Церкви до Христа и пять после Него: Honorius d'Autun (P.L. 172, 460-461) разделение на четыре «бдения»: id. (172. 1077-1082), etc.

<sup>409</sup> Cf. Bonaventure. *Brevilogium*, prolog., n.2 (Guar. t.5, p.203). Августин согласует деления на три и на шесть: *De Trinitate*. 1.4, с.4, n.7 (P.L. 42, 892).

<sup>410</sup> Исх. 26. Rupert (P.L. 168, 1151 A).

<sup>411</sup> Irenee. *Adv. Haeresses*, 4, 11,8 (P.G. 7, 889-90). *Methode. Banquet*, disc. 10, с.2 (tr. Fardes, p. 176). P.Radbert. In *Mat.*, passim (P.L. 120, 2.10-211, 548, 644-545). Raban Maur. *De laudibus s. crucis*, fig. 18 (107, 221-222). Honorius d'Autun (172, 833-834). J.Belet. *Rationale*, с.55 (202, 60-62). Sicard de Cremonne. *Mitrале*, 1.5, prol. (213, 191). Anastase le Sinaïte. *Question 144* (P.G. 89, 797-800). S.Germain de Constantinople. *Contemplation mystique de l'Eglise* (98, 416) etc. Victorin de Pettau. In *Апос.*, 4, 4 (d. Haussleiter, p.54).

<sup>412</sup> Gaudence de Brescia. *Tractatus* 8 (ed. Glueck, p.66). — Pseudo-Bede (P.L. 93, 628 et 663). Rupert (168, 1238). Pseudo-Hugues. *Allegoriae in V.T.*, 1.2, с.18 (P.L. 175 654) cf. 1.1 с.6(638) In *NT.*, 1.4, с.16(818). Bruno de Segni (165,946). Бодуэн различает *praeparatio*, *reparatio*, *consummatio* или *apparatus (figura)*, *actus (gratia)*, *fructus (gloria)* (204, 671).

<sup>413</sup> Pseudo-Bede. In *psalmos* (P.L. 93, 982 B). Cf. Pascal. Br. 655.

<sup>414</sup> Ambroise. *Epist.* 44 (P.L. 16, 1136-1141). Pierre Damien. *Opuscule* 38, с.1: *smysticum hebdomadis et ogdoadis numerum*» (145, 634 D). Cf. *Vayyigra Rabba*, 29: «Все семь чисел вечно любимы» (цит. в J.Chaine. *Les Epitres catholiques*, p.320). Ciceron. *Le songe de Scipion*, с.2: оба числа, каждое по разным причинам, считаются как бы совершенными (trad. Boyanc, p. 19). Augustin. *De civitate Dei*, 1.17, с.4, n.4: «*numerum septenarium, qui est universae Ecclesiae significata perfectio*» (P.L. 41, 529) cf. 1.20, с.5, n.3, об отношении между числами 7 и 12 (col. 663). Gregoire (P.L. 76, 757-760 et 773). Известно, какое значение придается числу 8 в пифагорействе. — Семь возрастов естественно связаны с семью дарами Духа: Rupert, in *Joannem*. 1.4 (P.L. 169, 815 D). Hugues d'Amiens. *Tractatus de memoria* (192, 1321 C-D).

<sup>415</sup> Это sabbatum sine vespere. См. Иероним, In Isaiam: «qui, sex diebus in quibus factus est mundis transcens atque praeteritis, festinant ad septimum diem, id est sabbatum, in quo vera est requies» (P.L. 24, 675 A).

<sup>416</sup> In Apocalypsin expositio, visio prima (P.L. 27. 771 et 774). Речь идет здесь о семи (или четырнадцати) земных эпохах.

<sup>417</sup> Шестая эпоха, которая начинается с Воплощения разделена на две части, и здесь учитываются вначале верные, составляющие Церковь воинствующую, а затем души праведников, ожидающие Воскресения вблизи Христа. См. Remigius. In Genesim, c.1 (P.L. 131, 58-59) et Sicard de Gremone. Mitrale, 1.3, c.6 (cf. 1.6, c.8 P.L. 213, 125 et 273).

<sup>418</sup> Cf. Ambroise. In Lucam: «Quoniam in hebdomada Legis et octave mysterium sacrilega mente commisit» (P.L. 15, 1723 D). То же и у Иеронима и Августина. Cf. Robert Paululus, 1.3, c.27: «Sicut enim septem dies pertinent ad vetus testamentum propter sabbatum, ita octo ad novum propter octavum diem resurrectionis» (P.L. 177, 453). О восьмом дне: J.Hild. La mystique du dimanche, в La Maisin-Dieu, 9 (1947).

<sup>419</sup> В этом различии седьмого и восьмого дня мы находим остаток верований в тысячелетнее Царство. См. Послание Варнавы, гл. 15. (Oger-Laurent, p.84-91). In Mat.. 24 (III век: Turner. The J. of Theol. Studies, t.5. p.236). Hesychius. In psalmum 6 (P.O. 27, 665 C). etc. См. Иез. 43, 27.

<sup>420</sup> Ambroise. In Lucam (P.L. 15. 1745 A). Grgoire de Nysse. In psalmum 6 (P.O. 44. 609). Augustin. De civitate Dei, 1.20, c.7, n.1 (P.L. 41, 667). In psalmum 89, n.10 (37, 1144). Pierre la Venerable (189, 954-955). Saint Thomas. In Davidem: cPer 7... significatur decursus hujus temporis, quod peragitur septem diebus per 8 vero... status futurae vitae: octava enim secundum Glossam est resurgentium» (Vivs, 1.18, p.230). Отсюда — восьмиугольные баптистерии. — У Филона огдоад связан с преображением Моисея на Синае (In Exod., 2, 46). У гностиков он указывает на нетленность (Clement. Stromates, 6. 16, 140) эта идея, несомненно, связана с темой семи сфер, через которые проходит, ускользая, душа, восходя на восьмое небо. Cf. Origene. In Leviticum, horn. 8. n.4: «Septimana haec praesentis vitae tempus videri potest in septimana namque dierum consummatus est mundus. In quo donec sumus in carne positi, ad liquidum puri esse non possumus, nisi octava venerit dies, id est nisi futuri saeculi tempus affuerit» (B., p.399) Selecta in psalmus 118, 64 (L., p.102).

<sup>421</sup> Еврейское предание, по которому мир должен существовать шесть тысяч лет. Пс. 89, 5 2 Пет. 3, 8. Irenee. Adversus Haereses, 5, 23, 2 et 5, 28, 3 (P.O. 7. 1185-1186 et 1200). Hippolyte. In Daniel, 1.4, c.23 (Bonzetsch, p.244). Commodien. Instructiones. 1.1, 35, 6 et 1.2. 39, 8 (Dombart, p.46 et 111) Carmen apologeticum, v.45 et 791 (p.1 18 et 166). Victorin de Pettau. De fabrica mundi (P.L. 5, 301). Gergoire d'Elvire Tractatus 18 (Batiffol-Wilmart. Tractatus Origenis, p. 195-196).

<sup>422</sup> Origene. In Leviticum, horn. 13, n.5(B.. p.475). Augustin. Sermon 125, n.4 (P.L. 38, 692) etc. Isidore de Sville. Quaestiones in Genesim, c.2 (83,213-216) Chronicon (83. 1018). Julien de Tolde. De comprobatione aetatis sextae, 1.3, n.3-4 (96, 571). — Отсюда, согласно запоздалому символизму, вытекает объяснение сорока шести дней от пепельной среды до Пасхи: Honorius d'Autun. Sacramentarium. c.4 (172, 741-742).

<sup>423</sup> «Opus conditionis in sex diebus factum est... Opus restorationis hominis sex aetatibus perfici potest. Sex tamen sunt contra sex, ut idem cognoscatur esse Redemptor qui et Creator»: Excerptum alleg'or., 1.2, c.1 (P.L. 177, 203). Часто также с Отцом и Сыном соединяется Spiritus septiformis: См. Rupert. In Gen., 1.3, c.36 (167, 324-327). (Cf. Clement. Rdagogue, 1.3,



<sup>424</sup> Рим. 8, 19-23 2 Кор. 5, 19 и т.п. См. Ин. 3, 16. Pseudo-Augustin, s.152, n.39, 2042). De ecclesi. dogmatibus, c.37: «Caelum et terram non credimus abolenda per ignem, sed in melius commutanda figuram quoque mundi, id est imaginem, non substantiam transituram» (42, 1219). Rupert: «Cum itaque dicit Dominus: caelum et terra transibunt, non substantiam terrae, sed earn, quae nunc est, qualitatem ejus transituram asserit» (167, 223-225).

<sup>425</sup> Cf. A.Winterswyl. Le cycle annuel est-il ecclsiastique ou cosmique? Trad. Duploye, в Trois essais allemands sur la liturgie, p.51-61.

<sup>426</sup> C.Celsum. 1.6, c.22 (К... t.2. p.92-93). Cf. Jerome. Epist. 64. n.18 et 19 (Hilberg, t.1, p.607-609).

<sup>427</sup> F.Cumont. Notes sur un temple mithriatique a Ostie (1891): Textes et monuments relatifs aux Mystres de Mithra (2 vol.. 1894-1900); Revue archeologique. 1917.

<sup>428</sup> Вслед за Алкуином (M.G.H.. Epistolarum t.4. p.225-227 et 230). средневековые литургисты стремились найти такую символику для Семидесятницы, Septuagesime «quod temporì conveniat, et rationi concordet, et numero non adversetur». Содержание службы этого дня в сочетании с несколькими текстами блаженного Августина образует путеводную нить для такой символики.

<sup>429</sup> Cf. Gamier de Rochefort, sermon 19 (P.L. 205, 695-696). Однако не все могут договориться относительно самого смысла слова Septuagesime и продолжительности того периода, который открывается этим днем. В то время как большинство говорит о 70 днях, другие склоняются к мнению, что речь идет о семи воскресеньях, заключающих в себе шесть недель. Rupert. De divinis officiis, 1.4. с. 1-4. защищает последнее мнение (P.L. 170. 87-89).

<sup>430</sup> Augustin. De doctrina Christiana, 1.3, n.51: «...unde possunt et septuaginta anni Jeremiae pro universe temper! spiritaliter accipi, quo est apud alienos Ecclesia» (P.L. 34. 86). C.Faustum, 1.12. с.36: «Nam quod etiam post septuaginta annos secundum ejusdem Jeremiae prophetiam, reditur ex captivitate et templum renovatur, quis fidelis christianus non intelligat. post evolita tempora, quae septenarii dierum numeri repetitione transurrunt, etiam nobis, id est Ecclesia Dei, ad illam caelestem Jerusalem ex hujus saeculi peregrinatione redeundum?» (42, 273). Amalaire. De eccles officiis. 1.1, c.1: «Populi Dei tempus captivitatis significat, qui peccando recessit a Deo, et per misericordiam ejus revertitur ad requiem... Septuagesimus numerus ad memoriam nobis reducit omne tempus praesentis saeculi...» et 1.4, c.7 (P.L. 105,993,994, 1183), Yves de Chartres, s.12(162, 577). Hildebert. s.17 et 29 (171, 421-422 et 478). Robert Paululus, 1.3, c.10 (177, 443). Henri de Marcy. De peregrinante Civitate Dei, tr. 14 (204, 361-362). J.Belet. Rationale div. officiorum. c.105: «...requiem Christi ab opere recreationis in septima aetate» (202. 110). Alain de Lille, s.4 (210. 210). Durand de Mende. Rationale. 1.6, c.24-25 et 53 (d. 1672. p.289-290 et 313-314) etc.

<sup>431</sup> Hilaire. In Mat., c.1 7, n.2 etc.20. n.6: «Totidem enim testamenta humano generi consituta per singulos reperiuntur, quotidem ad forum enumerantur egressus» (P.L. 9. 1013-1014 et 1029-1030). Pseudo-Chrysost. (P.G. 61. 793-794). Cyrille d'Alex., Glaphyra in Exod., 1.2 (69. 421-424). Fulgence. De remissione pecc., 1.2, c.18 (P.L. 65. 569). Greg. le Grand. In evang., hom. 19 (76. 1154). P.Radbert. In Mat., 1.9. с.20 (120, 674-676). Haymon d'Halberstadt, hom. 21 de tempore (118. 155-156). Hildebert. s. 17 (171. 421). Honorius d'Autun. Gemma animae. 1.2, c.18-22 (172. 621-622) Speculum Ecclesia (858) etc. Cf. Jerome. Epist. 21, n.40 (Hilberg. t.1. p.140). Традиция, столь устойчивая, что когда Исаак Звезды хочет воспользоваться ею в той свободной манере, которая ему свойственна, он вынужден в этом случае прибегать к долгим словесным оговоркам («salva igitur cum debita veneratione sententia quae fideliter et congrue vineam istam

universalem ponit Ecclesiam...»): что дает нам новое изложение, касающееся множества значений, одновременно оригеновское и августиновское по духу, изложение весьма близкое к теории «аккомодационного значения». Та же экзегеза и у D.Bar Salibi. Comment, in evang. (tr. Sedhlacek, f.2. p.312).

<sup>432</sup> В данном случае неважно, что эти символические объяснения не имеют исторического обоснования. Нас интересует прежде всего тот путь, по которому развивалось символическое мышление в Средние века, путь, проложенный в основном уже христианской древностью. Мы видим в нем образ мышления, сформированного историческим и социальным характером самого христианства. Вся литургия, все богослужение истолковывались аналогичным образом, на что мы указали здесь в качестве примера.

<sup>433</sup> Известно, что экзегеты не имеют общего мнения относительно точной идентификации этих четырех империй, другие видения Даниила свидетельствуют об аналогичных тревогах. См. J.Chaine. Introduction a la lecture des prophetes, p.259-265. Hippolyte. Commentaire sur Daniel (Bardy-Lefevre. Sources chretiennes. 14).

<sup>434</sup> A.Bertholet. Histoire de la civilisation d'Israel, tr. fr., p.325. Идея, которая подчеркивалась уже Курно, Ренаном, А.Сабатье и др.

<sup>435</sup> L'astrobiologie et la pensee de l'Asie, dans Revue de metaphysique et de morale, 1935, p.194-195. — Часто сближали учение Екклесиаста с учением о циклах у стоиков. См. рассмотрение этой темы у E.Podechard. L'Ecclesiaste, p.90-92; и протест Захара против традиции, которая ссылается на Екк. 3, 15: «Как понять, что Святой (да будет он благословен!) создал мир затем, чтобы затем его уничтожить! Лучше бы было, если бы Он не творил его вовсе! Святой (да будет Он благословен!) никогда не уничтожает дело рук Своих». Sepher ha-Zohar, tr. Jean de Pauly. t.1, p.152. Deja Augustin. De Civitate Dei, 1.12, c.13 (P.L. 41, 360-362). см. Екк. I, 6.

<sup>436</sup> A.Christensen. L'Iran sous les Sassanides (1936), p.141-143 et 30-31. Soderblom. La vie future d'apres le Mazdeisme (1901), p.223-270.

<sup>437</sup> Soderblom, op. cit., p.246 et 278. Это не относится к пехлевийскому апокалипсису, где преобладает пессимизм.

<sup>438</sup> ам. 3, 2; 8, 2.

<sup>439</sup> Исх. 12, 38; 15, 16, 34, 10 и т.д. У хананеян был также «Ва'al berit», но затерянный в массе других. Это не было свойством по преимуществу великого Ваала Господа Неба.

<sup>440</sup> Исх. 20, 2-3; Втор. 4, 32-40; см. 7, 6.

<sup>441</sup> Согласно Гресману, «древний Израиль знает две катастрофы, одну в прошлом — потоп, другую в будущем — День Ягве. Но ниоткуда не видно, чтобы День Ягве первоначально мыслился в качестве катаклизма; его приход был непосредственно сопряжен с историей и положением израильского народа.

<sup>442</sup> См. Ам. 9, 5-6, Ис. 13, 9-13; 27, 1; 30, 7; 34, 4; Иер. 4, 24; 51, 48, Иез. 39, 3-6; 32, 7. См. L. de Grandmaison. Jesus-Christ, t.2, p.295-296; Lagrange. Le Messianisme chez les Juifs, p.47-50; Touzard. Revue biblique, 1917, p.III.

<sup>443</sup> 2 Пет. 7-13. Justin. I Apol., 20. Cf. Ephrem. In secundum adventum Domini (Opera gr. et

lat., t.2, 1743, p.192-193). см. J.Chaine. Cosmogonie aquatique et conflagration finale d'apres la Secunda Petri, dans Revue biblique, 1937; Les epitres catholiques (1939). См. Соф. 3, 9.

<sup>444</sup> Добавим еще одно основополагающее различие, что и в Израиле, и в христианстве, несмотря на множество попыток вычислить конец мира, он остается непредсказуемым (отсюда исток постоянного эсхатологического напряжения): Augustin. De civitate Dei, 1.18, с.53, n.1 (P.L. 41, 616-617).

<sup>445</sup> H.-S.Nyberg. Questions de cosmogonie et de cosmologie mazdennes, dans Journal asiatique, t.219, p.30-31. Вплоть до 2-го Послания Петра, где говорится «придет же День Господень как тать», основная черта обновленного мира состоит в том, что «правда будет обитать в нем». Об огне в конце мира см. прекрасный текст Оригена, С.Celsum, 1.5, с. 15 (К., р. 16), et Greg. Naz., Disc. 32, с.1 (P.O. 36, 176). Ср. L.Massignin. Bulletin de l'Association Charles de Foucauld, март-апрель 1928, стр.28.

<sup>446</sup> Renan. Etudes d'histoire religieuse, p.120. Cf. P. de Menasse, O.P.: Маздеизм и католичество сближаются «в общей обращенности к свету»: Les Mysteres et la religion de l'Iran, в Eranos Jahrbuch, 1944, p. 186.

<sup>447</sup> Иер. 27, 5. См. Пс. 33, II: «Совет же Господень стоит вовек; помышления сердца Его — в род и род.», Пс. 34, 9; Откр. 17, 17 и т.д.

<sup>448</sup> Об этом последнем моменте см. A.Cause. Le probleme sociologique de la religion d'Israel, p.296. (В остальном, как легко увидеть, оценка автора весьма отличается от нашей.)

<sup>449</sup> G.Gattai. Instances d'Israel, в: Les Juifs (1937), p.26"б.

<sup>450</sup> Cf. Paul Claudel. Introduction au livre de Ruth, p.54: «С текстами Писания не делают, что хотят. Можно отлично запереть их в буквальном смысле, можно нейтрализовать их, но вдруг они начинают бродить, двигаться, и натянутая ветхая оболочка готова разорваться».

<sup>451</sup> Следует отметить, например, важность родословных. Иринеи, Adv. Haerescs. 3. 22. 3. о родословной Христа: «Lucas genealogiam quae est a generatione Domini nostri usque ad Adam, septuaginta duas generationes habere ostendit: finem conjunges initio, et significans. quoniam Ipse est qui omnes gentes exinde ab Adam dispersas et universas linguas et generationem hominum cum ipso Adam in semetipso recapitulatus est» (P.O. 7,958).

<sup>452</sup> Desdieux et du monde, ch:4 (tr. M.Meunier. p.63). Cf. Platon. Republique. 1.2. 378 d: Plutqrque. Sur Isis et Osiris. с.1 1. 20, 64, etc. Homelies Clementines, horn.6, с,20; Климент Аппиону: «Те, кто дела и поступки богов захотели объяснить постыдными аллегориями, вконец запутались... Надеясь богов туманными натуралистскими толкованиями, они попросту лишили их существования, а своими аллегориями они заставили их раствориться в элементах мира».

<sup>453</sup> Ibid. Plotin. Enneade 5, tr.3, с.9. Julien. Sur la Mere des dieux. с.6 (tr. Talbot) Discours 7 (p.216C). Cf. Platon. Timee. 22 с-d. Balbus. dans Ciceron. De natura deorum. 1.2.C.24, n.63; etc.

<sup>454</sup> Clement. Strotrnate 6, с.1S.n.127 (St., t.2,p.496).

<sup>455</sup> De migratione Abraham, 88-95. De ebrietate, 33-38.

<sup>456</sup> Allegories des Lois. 1. 10, 25et3, 5. 16: φυσικώτατα, φυσικώτατον ἐστίν Ibid., 2,2. 57:



ταῦτα φυσικῶν ἀλληγορεῖ etc. Этим словом нередко пользовались языческие экзегеты, им воспользуется также и блаженный Августин при обозначении объяснений Варрона: *De civitate Dei*, 1.7, с.5. 27 et 30 (P.L. 41. 199. 217. 220). Также Firmicus Maternus. *De errore profanarum religionum*. выражением «*ῥηϋουα ratio*» обозначает и «натуралистические» толкования и толкования, которые мы скорее назвали бы «спиритуалистическими»: ср. гл.3, 2 и 4, гл. 7 и 8 (Heuten. p.47 et 63).

<sup>457</sup> Gregoire de Nysse. *Contra Eunomium*. 1.12 (P.O. 45. 910).

<sup>458</sup> Maxime. *Quaestiones ad Thalassium*. q. 17: Τὴν δὲ τῆς ἱστορίας ἐν πνεύματι δύναμιν, νοεροῖς κακανοήσομεν ὀμμασιν ἀεὶ γινομένην, καὶ τῷ γίνεσθαι πλεόν ἀκμαζουσαν (P.G. 90, 304); et q.49 (449). То, что Кирилл Александрийский называет «полезностью истории» (69, 15; 70, 192). Cf. Diodore. In psalm. (Maries. Rech. Sc. rel.. 1917. p.88-93). Gregoire. *Moralia in Job* (P.L. 75, 581 B).

<sup>459</sup> Augustin. In psalmum 68. s.2. n.6 (P.L. 36, 858). Gregoire de Nysse. *Vie de Moïse* (P.G. 44. 368 C). Cyrille de Jerusalem. 1-recatechese mystagogique. c.2 (Quasten. p.72). Hilaire: «*Mystica historia*» (P.L. 10. 880 D). Jerome: «*typicam historian!*» (24, 608 A): «*qui per historian! prophetatur*» (25, 1444 B). De Ja Origene. In Joannem, t.10, n.13:

τά ἱστορικά, τυποὶ νοητῶν (P.G. 14. 340 A). Pierre Damien (P.L. 145. 180 A). Это классическое учение святой Фома облечет в формулы, которым суждено будет стать классическими: Ia. q.1. a.10: *Quodl. 7. a.4.*

<sup>460</sup> Chrysostome. In II Cor.. 4. 13 (P.G. 51. 281-287) et In Matthaem. horn. 16. n.7 (57: 247). Isidore de Peluse. 1.2. epist. 123. et 1.4. epist. 209 (78. 576 et 1304). Theodoret (83. 508 C). Hysychius (93. 789 C). Tertullien. *Adversus Marcionem* (Kr.. p.423 et 581-582). Gaudence. *Tractatus 8* (Glueck. p.60). Ambroise. *Apologia David altera*. n.72-73 (P.L. 14.915-916); *De spiritu sancto* (16. 717-718). Augustin (44. 595). Fulgence. *Sermon 1*. n.10 (65. 724). Leon. *Sermon 75*. c.1: «*Ab eodem Spiritu conditum faedus secundum, a quo primum fuerat institutum*» (54. 401). Amalaire (105. 1299 B). Avit, ex sermone die nat.. n.4 (ed. de Berlin, p. 104-105). *Dialogue d'Adamantius*. disp. 1. c.16 et disp. 2. c.18 (Van de Sande. p.34-35 et 98-99); etc. Ср. Исх. 24, 8 и Мф. 26, 28. «*Vetus Sacramentum*», говорит Зенон Веронский: tr. 2. п.61 (P.L. 11. 516).

<sup>461</sup> Irenee. *Adversus Haereses*. 1.20. 1; 4. 32. 2 (P.G. 7. 1071 B).

<sup>462</sup> Cyrille d'Alexandrie. *Glaphyra in Gen.* 1.1 (P.G. 69. 14-15). Origene. In *Leviticum* (B., p.440); etc. Августин. *Contra Faustum*. 1.12, с.40. противопоставляет христианство как Событие языческим мифам и, следовательно, христианскую экзегезу экзегезе языческой: «*Ea quae praenuntiata intelligimus. etiam demonstramus impleta; — cum fabulas suas ut aliquo modo commendent, ad nescio quas physiologias vel theologias, id est, rationes naturales vel divines, interpretando referre conantur...*» (P.L. 42, 275). Bede. *De Tabernaculo et vasis ejus*. 1.1, с.6: «*Allegoriae est, cum verbis, sive rebus mysticis, praesentia Christi et Ecclesiae sacramenta signantur*» (91. 410).

<sup>463</sup> Origene. In Joannem. 1.1. n.9-10 (Pr., p.11-13). Methode. *Banquet*, discours 5, с.7 (tr. Farges. p.89). Gregoire de Nazianze. *Discours 45*. с.23: мы соучествуем в Пасхе τυπικῶς ἐπι (P.G. 36. 656). Ambroise. In psalm. 38. n.24-26: «*Etsi jam surrexerit Christus, tamen in evangelic nobis adhuc ejus imago monstratur... Primum igitur umbra praecessit, secuta est imago, erit veritas: umbra in lege. imago vero in evangelic, veritas in caelestibus. etc.*» (Petschenig, p.202-204); In psalm. 43, n.59 (p.303); *De officiis ministrorum*. 1.1. с.48 et 49 (P.L. 16. 94); *De excessu Iratris*, 1.2. n. 109 (1347). Beaudouin de Cantorbery. *Liber de Sacramento altaris*: «*Dominus... non in sola substitutione novi sacramenti finem constituit veteris sacrificii, sed utrumque ad unum finem girit,*

ultra quem nullus est finis» (204, 673 B). Hilaire. In Matthaeum: поступки Христа суть притчи (9, 1035). Augustin. Contra Faustum. 1.19. c.2 (P.L. 42. 347-348). Fucher. Liber formularum spiritualis intelligentiae (50, 727). Pierre Chrysologus sermo 95 (52. 467). Theophylacte. In Mat. (P.G. 123, 445). S.Thomas. Quodl. 7. q.6, a.15; etc.

<sup>464</sup> Святой Лев, проповедь 68, 3: «Figuras veritas auferebat, et superflui erant nuntii sub praesentia nuntiati» (P.L. 54, 375). Напротив, события Нового Завета: sermon 63, n.6: «Non in historia tantum praeteritarum actionum novimus, sed etiam in praesentium operum virtute sentimus»; cf. sermon 64, n.1 (356 et 358).

<sup>465</sup> Severe d'Antioche, horn. 102 (P.O. 22,288). Tertullien. De pudicitia. c.12. n.10 (de Labriolle. p. 120). Jerome. In Isaiam: «Et vetus et novum dicitur Testamentum, non quo vetus pereat, sed quo novo alius non succedat» (P.L. 24, 649 C). Augustin. In psalm. 149, n.1 (P.L. 37. 1949). Baudouin de Cantorbery. De sacram. altaris: «Novum enim Testamentum est in meo sanguine confirmatum, nulloque ritu deinceps mutandum, ut sil legitimum sempiternum» (204. 686). Sicard de Cremonc. Mitrale, 1.3. c.6 (213. 130). Innocent III. de sacro alt. myst.. 1.4. c.28: «inde probatur aeternum. id est perpetuum. unde novum asscribitur, id est ultimum» (217. 875). Pseudo-Chrysostome. In incarnationem Domini (P.O. 59, 696).

<sup>466</sup> Гал. 4, 24. Chrysostome, in loc. (P.G. 61, 662).

<sup>467</sup> Eusebe. Sur la solennite pascale. n.5 (P.G. 24, 700). Clement. Stromates. 1.5. c.8 (St., t.2. p.361 t-t 363). Augustin. De Trinitate. 1.3. n.26 (P.L. 42. 885). Henry de Marcy. De peregrinante Civitate Dei, tract. 1 (P.L. 204. 259). Gregoire de Nysse. Sur le bapteme du Christ (P.G.6. 593). Rupert: «Haec gesta... mysteriis propheticis plena sum» (P.L. 167. 1245 D).

<sup>468</sup> Dialogue d'Adamantius, disp. I. c.1 1: προτύπωμα, πρωτοτύπωμα (Van de Sande B.. p.27): disp. 5, c.5: ἐλλούσης τῆς ἀληθείας οἱ τύποι (p. 182): etc. Meliton de Sardes: προκέντημα (C.Bonner. Melanges Cumont. p.III). Irenee. Adversus. Haereses. 4. 25, 3 (P.G. 7. 1051). In Pascha sermo 2 (59, 725-730). In Pascha sermo 6 (59. 738 et 741). Eusebe. Demonstration evangelique. I.I. c.10 (Heikel, p.45). Cyrille d'Alexandrie: προανατυπώσεις (P-G. 74, 880 A). Methode. Sermon sur la Vierge, c.5 (18. 357). Cyprien. Epist. 63. c.4, n.3: «Qui est plenitudo. veritatem praefiguratae imaginis adimplevit» (Bayard, t.2. p.202; cf. p.201 et 250). Chromatius. Tract. 6 in Mat. (P.L. 20. 343). Augustin. De civitate Dei. 1.15. 2: «umbra quaedam et imago prophetias».

<sup>469</sup> За. q.70. a. I.

<sup>470</sup> Евр. 10, I; ср. 8, 5. Рим. 5, 14. Кол. 2, 17.

<sup>471</sup> Pseudo-Chrysostome. In psalmum 102 (P.G. 55, 643). «Мы восприняли истину,— говорит Евсевий, — и архетип всех образов Demonstration evangelique. I.I. c. 10 (P.G. 22. 89 A).

<sup>472</sup> Например, Ориген, In Levit.. horn. 13. n.3 (Baehrens, p.471): in Genesim (B.. p.43 et 78). In Pascha sermo 6. n.2 et 3: τῆς μελλούσης ἀληθείας (P.G. 59. 738 et 741). Novatien. De Trinitate. c.9: «Sacramentorum umbras et figuras de praesentia corporatae Veritatis implentem» (P.L. 3.900). Hilaire. In Mat., c.24. n.1 (9. 1048). Gaudence de Brescia. In Exod., tract. 3 (Glueck. p.34). Мозарабский служебник, Великая Суббота: «in corpore veritatis adveniens. adimplevit figuras...» (P.L. 85. 474)... Cyprien. Epist. 64. c.4. n.3: «Praecessit in imagine. Quae imago cessavit. superveniente postmodum veritate» (Bayard, t.2. p.215). Hilaire. In Mat., c.23. n.6: «(Lex) ad futurorum speciem praelata, imagiuem consecudturae Veritatis continebat» (P.L. 9. 1046): Весь Ветхий Завет есть «imitatio praemissa»: Tractatus mysteriorum. 1.22. Jerome. Epist. 18, n.14 (H.. t.1. p.91). Augustin: «similitudo promittens veritatem» (P.L. 42, 386). Chrysostome (P.G. 56. 262).

<sup>473</sup> Ὁ πρεσβύτερος; De somniis. 1.1. 228: De confusione linguarum. 63: Quod Deus sit immutabilis. 31.

<sup>474</sup> Apol.. c.47. n.14 (Waltzing, p.100-101).

<sup>475</sup> Ambroise. In psalm.. 38. n.25 (P., p.203).

<sup>476</sup> Origeene. In Levit.. horn. 10. n.1 (B.. p.441). Proclus de Constantinople. Sur la Pague, c.3 (P.G. 65. 797).

<sup>477</sup> Кол. 1, 15; 2 Кор. 4, 4; Евр. 1, 3. Greg. Naz.. Disc. 45. c.2: σκιάν εἶναι τῶν μελλόντων καί νοουμένων (P.G. 36. 637).

<sup>478</sup> Richard de S.Victor. Quomodo Christus ponitur in signum populorum (P.L. 196. 525).

<sup>479</sup> Евр. 1, 2; Мих. 5, 1; Откр. 22, 13. Pseudo-Primasius. In Hebr. (P.L. 68, 687 et 747). Gregoire de Nysse. Sur le bapteme du Christ (P.G. 46, 580). Gregoire de Nazianze (36. 421 B). Cyrille d'Alexandrie. Glaphyra in Exodum, 1.2, n.9 (69, 108). Tertullien. De carnis resurrectione. c.51: «Adam novissimus, etsi Sermo primarius» (Kr., p. 105). Ambroise (P.L. 16, 323).

<sup>480</sup> Irenee. Adv. Haereses, 3, 22, 3 (P.G. 7, 958). Hermas, Pasteur, Similitude 9, c. 12. Clement. Stromat., 1.2, c.5, n.20 (St., t.2, p. 12.3). Chrysostome. Discours sur Abraham (P.G. 50, 743). Tertullien. Adv. Varcionem, 1.5, c.19 et 20 (Kr., p.643-644et 646). Cyrille d'Alexandrie. Glaphyra in Exod., 1.1 (P.G. 69, 412-413). Theodoret. Eranistes, dial. 2 (83, 124-1256). Hesychius. In psalmum 80 (93, 1257 B). Maxime de Turin, horn. 13: «Ipse est in fine temporum natus ex Maria, qui ante omnia saecula Unigenitus processit et Patre» (P.L. 57, 249). Gregoire. In evang. horn. 10, n.6: «Is qui in tempore apparuit, ante tempera exstitit» (76, 1113). Missel mozarabe (85, col. 226, 234, 239, 358, 389).

<sup>481</sup> Karl Barth. Parole de Dieu et parole humaine, tr. fr.. p. 100.

<sup>482</sup> Augustin. Q. in Heptat., 1.2, q.73 (P.L. 34, 623); sermo 160, n.6 (38, 876); De civitate Dei, 1.16, c.26: «Quid est enim quod dicitur Testamentum vetus. nisi occulation novi? et quid est aliud quod dicitur novum. nisi veteris revelatio?» (41, 505); etc. Среди многочисленных выражений этой формулы напомним знаменитый стих Сугера: Quod Moyses velat, Christi doctrina revelat или надпись, которую можно прочесть на перевязи, носимой апостолом Павлом, изображенным на портале храма святого Трофима Арльского;" Lex Moysi celat quae sermo Pauli revelat: Nunc data grana Sinai per eum sunt facta farina».

<sup>483</sup> Clement. Stromate 6, c.15, 125 (St., t.2, p.495). Origene. In Mat., t.14, n.4 (K.I.. p.280); In Genesim, horn. 10, n.5; In Exodum, hom. 5, n.3 (B., p 100 et 187): ср. заглавие сочинения Аммония, учителя Оригена: περί τῆς Μωυσέως καί Ἰησοῦ συμφωνίας (Eusebe. Hist, eccles., 1.6, c. 19). Methode. De Autexusio. introd. (ed. Bonwetsch, p.146-147). Dialogue d'Adamantius, disp. 1, c.12 et 27; disp. 2, c.17 (Van de Sande, p.28-29. 54-55, 94-95). Cyrille de Jerusalem. Catechese (P.G. 33, 388 et 413). Isidore de Peluse, 1.1, epist. 107 et 147 (78 et 281).

Множество текстов на тему этой συμφωνία «consonatia» двух Заветов, означающих нечто большее, чем просто «согласие». Amphilogue (P.G. 39, 57 D). Augustin. De moribus Ecclesia cath.. I.I, n.27, 28, 34 (concinere, consonare, concitare...: P.L. 32, 1322-1326). Само слово «concordia», как и «veritas», несет в себе положительную полноту: Augustin. Demusica, 1.1, c. 12, n.22 (P.L. 32, 1096) et De Trinitate, 1.4, c.2, n.4 (42, 889) (voir H.Marrou. Saint Augustin et la



fin de la culture antique, p.260 et 450). Leon, s.60, c.1, комментирует стих псалма «abyssus abyssum invocat» (54, 343; cf. Jerome: 25, 1323). P.Radbert. In Mat., 1.8, c.18 (120, 623-624); et 1.9, c.21, объясняя его «qui praecedebant et qui sequbantur, clamabant dicentes, Hosanna filio David» (col. 704; d'apres l'Opus imperf. in Mat., hom. 37. P.G. 57. 838). Raoul de S.Germer. In Levit., 1.17, c.3: «Dum enim delectat nos Scripturarum consonantia...» (M.Bibl. vet Partum, t.17, p.212). Gregoire d'Elvire, tract. 11 (Bat.-W., p. 117-118). Gregoire le Grand. In Ezech.. 1.1. h.6. n.14 (P.L. 76. 835). Yves de Chartres. s.1 el 5 (126. 506 et 536). Rupert (167. 1441 D).

<sup>484</sup> Hilaire. In psalm. 67. n.26 (Zingerle. p.302).

<sup>485</sup> Cf. Chrysostome. In II Cor., 4. 13 (P.O. 51, 282).

<sup>486</sup> Origene. In Num.. h.9, n.4: «Sic ergo invetitur et evanglii virtus in lege. et fundamento legis subnixa intelliguntur evangelia; nee vetus testamentum nomino ego legem, si eam spiritaliter intelligam. Illis tantummodo lex velus efficitur testamentum. qui eam carnaliter intelligere volunt, et necessario illis verus effecta est et senuit, quia vires suas non potest obtinere. Nobis autem, qui eam spiritaliter et evangelico sensu intelligimus et exponimus. semper nova est; et utrumque nobis novum testamenlum est, non temporis aetate, sed intelligentiae novitate» (B., p.59). In Genesim, horn. 6. n.3 (B.. p.68-69). Cydrille d'Alexandrie (P.G. 69. 109). Pseudo-Chrysostome, hom. sur Luc 2. 1 (P.G. 50, 796). Augustin. Contra adversarium legis et prophetarum. 1.2. c.7, n.26 (P.L. 42. 653). Raban Maur. Epist. 12: «...Ita historialiter ordinentur veteran, ut spiritaliter omnia demonstrator nova, et legis per figuram patefaciat littera, quae sacer evangeli textus in se continet sacramenta» (M.G.H., Epistolarum, t.5. p.399). Rupert. In Apoc.. 1.9: «Quasi canticum novum Vetus est Testamentum, quod per quasdam similitudines figurasque multiples eadem significat quae Novum Testamentum continet. Cantabant igitur «quasi canticum novum», id est, mirabili prophetici Spiritus potentia praevidebant evangelicae gratiae sacramentum» (P.L. 169. 1092).

<sup>487</sup> Hilaire. In psalm. 234, n.6: «intelligentiam nobis absoluteiore...» (Z.. p.697). Без веры во Христа нельзя понять Писание: Origene. In Exodum. hom. 7. n.3 (B.. p.208).

<sup>488</sup> Clement. Protreptique. c.1. n.10 (St.. t.1. p. 10): Stgromate 5. c.8 55 (t.2, p.363). Origene. Periarchon, 1.4, c.1. n.6: «Богодухновенность пророческих слов и духовный характер Закона Моисеева вспыхнули перед взором нашим лишь с приходом Иисуса» (К., p.301).

<sup>489</sup> Origene. Scholie 20 sur l'Apocalypse (Diob.-Harnack, p.29): In Leviticum. hom. 13. n.2 (B.. p.468-469). Victorin de Pettau. In Apocal.. c.6 (Haussl.. p.66). Jerome. In Isaiam. 29 (P.L. 24. 332). Exp. in Apocal.. visio 3 (17. 838).

<sup>490</sup> Pseudo-Chdrysostome. Hom. in Luc. 2 (P.G. 50, 798).

<sup>491</sup> Expositio in Apocalypsin, visio 7;cf. v.3 (P.L. 17, 956 et 807). Greg. Naz., Disc. 45. c.23 (P.G. 36, 656). Chdrysostome. Protheoria (56. 317). Pseudo-Chrys., In Luc. 2 (50, 796); etc. Cf. Origene. In Exod., hom. 7, n.3 et 7 (B., p.208 et 213); In Leviticum. hom. 4. n.7 (B., p.326). Hilaire. Tractatus super psalmos: «secundum evangelicam praedicationem intellegi» (Zingerle, p.6).

<sup>492</sup> Cf. Eb. Bar Bahriz. Expositio officiorum Ecclesiae, tr. 3. c.8: «Dum per vetus Testamentum similitudo corporis ostenditur. per novum vero similitudo animae» (tr. Connolly. p.194); Jerome. In Zachariam (P.L. 25. 2446 C et 1517 C). Таково фундаментальное учение блаженного Августина, см., в частности, о Граде Божиим, 1.4., c. 33; 1.5, c.18; 1.10. c.25; 1.17. c.7. п.4; 1.18. c.11. etc.

<sup>493</sup> In Jesu Nave., h.9. n.8 (B.. p.353): in Ezech.. h.14. n.2 (B., p.452). P.Radbert. In Mat.. 1.8. c.1 7: «Quidquid lex et prophetia loquitur... non jam par Vetus Testamentum. sed per Novum

auditur» (P.L. 120, 587).

<sup>494</sup> Pseudo-Augustin. s.90. n.4 (P.L. 39. 1919). Novatien. De Trinitate. c.9 (3. 900). Hildefons de Toled. De virginitate perpetua S.Mariae. c.6 (96. 76). Expositio in Apocalypsin. visio 3: «Christus vero quando ex virgine natus est. quando passus est. et resurrexit, et in caelum ascendit, librum Veteris Testamenti aperuit, quia quae signifi-cabantur opere implevit» (P.L. 17. 809).

<sup>495</sup> Exp. in Apocal.. v.4: «Vicit ergo Leo de tribu Juda... quae victoria, apertio fuit Veteris Testamenti... Quae redemptio. apertio fuit Veteris Testamenti» (p.L. 17. 808).

<sup>496</sup> Augustin. Sermon 352, c.1, n.6 (P.L. 39. 1555). Ambroise. In psalm., 43. n.58: «Finis legis est Christus, et mors ejus solvit aenigmata prophetarum, eaque, quae ante Judaeis erant incognita, cum prophetarentur, postea manifestata sunt deminicae passionis effectum» (Petschenig, p.302). Hesychius (P.G. 93, 880 C). Andre de Crete. Sur l'exaltation de la croix. s.1 et 2: «После Креста мы отвергаем символические изображения, ибо отошли в пределы света Истины в благодати... Крестом был узнан Христос, и Церковь верных, проникая в глубину Писания, видит, что он есть Сын Божий, что Сам Он — Бог и Господь» (P.G. 97, 1028 et 1045). Arnaud de Bonneval. De verbis Domini in cruce. tract. 7 (P.L. 189. 1701). Alton de Verceil (134. 785 C).

<sup>497</sup> Paul Claudel. L'epée et le miroir, p.74.

<sup>498</sup> Chrysostome. In Mat., hom. 88. n.2 (P.G. 777). Opus imp. in Mat., hom. 47 (56, 897). D.Bar Salibi. Comment, in evangelia: «Scissum est velum templi, quia non sustinuit passionem archetypi sui, et ad indicandum gratiam Spiritus sancti ex illo exiisse...»(Tr. Vaschalde p.1 13). Jerome. In Isaiam (P.L. 24. 498 D); In Ezechielem (25. 418 C-D. et 474 A-B). Amalaire (105, 1028). Ratmanne )121. 235-238). Слово Мелитона: «Завеса раздирается, и ангел Божий покидает Храм, ибо отныне он теряет свою святость и присутствие Божие» (Campbell Bonner, dans The Harvard theological review, 1938, p. 175-190). Псевдо-Епифаний, Текст 32.

<sup>499</sup> Augustin. In Jo., tr.28, c.8, n.8-9: «Tollatur velum, et appareat quod erat secretum. Omnia quae dicta sunt antique populo Israel in multiplici scriptura... umbrae fuerunt futurorum. quae implentur in Christo» (P.L. 35, 1626). In psalm. 21. enarr. 2. n.15. sur le verset «factum est cor meum tanquam cera liquescens»: «Quomodo cor ipsius factum est sicut cera? Cor ipsius. Scriptura ipsius. id est. Sapientia ipsius quae erat in Scriptura. Clausa enim erat Scriptura, nemo illam intellegebat: cruci fixus est Dominus. et liquefacta est sicut cera. ut omnes infirmi intellegerent Scripturam. Nam inde et velum Templi scissum est. quia quod velabatur revelatum est» (36. 175). In psalmos 64 et 68 (777-778 et 858; cf. 898). C.Faustum. 1.12. c.11 (42. 260). Jerome. Epist. 120, n.8 (H.. t.2. p.490-491): In psalmum 88 (Morin, p.57). Pseudo-Bede (P.L. 93, 898 C). Candide de Fulda (106. 98). Alton de Verceil (134. 776 B). Rupert (168. 1226 D). Отсюда ведет свое происхождение литургическая символика некоторых средневековых авторов: Cuib. de Torn. Tract, de officio episcopi..., c.16. См. также прекрасные страницы P.Radbert. In Mat., 1.12, c.27 (120. 963-964). Ср. Кор. 3, 16. Мертвая буква стала Духом животворящим силою Воскресения Иисуса; отсюда метафора Григория Нисского: «И потому кто отнимет у нас камень этого мрака?» (In Cant., hom. 15: P.G. 44. 1108). где можно видеть и намек на камень, который был навален на колодец в Харране: Origene. In Gen., h. 13 (B.. p.1 13-121); Pseudo-Chrysostome. In Rom.. 7. 19 (P.G. 59. 670). Arnaud de Bonneval. Meditaiones (P.L. 189. 1751).

<sup>500</sup> Ambroise. In psalm. 61, n.33: «...Semel locutus est, quando locutus in Filio est, et audita sunt etiam ilia, quae ante audita non erant ab his quibus locutus fuerat per prophetas...» (P., p.397). Augustin. De civitate Dei, 1.10, c.15 (P.L. 41, 293). Origene. In Mat., t.12, n.38 (Kl., p.155). Victorinus. Scholia in Apocal. (P.L. 5, 319; cf. P.L. 35. 2418). Gregoire d'Elvire. Tract. 44, n.18: «Nee umbra sinecorpore esse potest» (Wilmart. B. de litt. eccl., 1906, p.243).

<sup>501</sup> Cyrille d'Alexandrie. Glaphyra in Exod., 1.3 (P.G. 69, 534); cf. In Luc. (72, 721). Pseudo-Chrysostome (50, 807). Severe d'Antioche, horn. 81 (P.O. 20, 347). А также и многие еретики, которые, право, не думают о Христе, ибо если Христос — это Ключ к Писанию, то их ключ — ложный: Clement. Stromate 7, c. 17 (St., t.3, p.74-75).

<sup>502</sup> Herbert Losinga. Sermones (Coulburn-Symonds, p.226).

<sup>503</sup> Rupert. In Joannem, 1.6: «Tunc ergo Scripturarum panes in manibus suis accepit Dominus Jesus, quando secundum Scripturas incarnatus, passus est et resurrexit; tunc inquam, acceptis panibus gratias egit, quando ita, Scripturas implendo, semetipsum obtulit Patri, in sacrificium gratiae et veritatis» (P.L. 169, 443).

<sup>504</sup> Origene. In Jo., t.1, n.8 (Pr., p. 11); in Mat., t. 12, n.43: «conversi ambo in evangelium Christi, unum sunt facti»(Kl., p. 169; In Leviticum, horn. 6, n.2(B., p.361); Contra Celsum, 1.6, c.69(K.,p.139). Andre de Crete. Disc. 1 (P.G. 97, 805). Victorin de Pettau. In Apocal., 4, 5 (recension de Jerome; H., p.55-57). Hilaire. De Trinitate. 1.5, n. 17: «Accipit umbra corpus (evangelicis temporibus) et species veritatem. et visio naturam» (P.L. 10, 139). Ambroise. In Lucam (P.L. 15, 1702 A). Pseudo-Ambroise. s.46, n.3: «Во времена Соломона adhuc non erat tempus, quo de umbra corpus fieret, aut veritas de figura» (17, 694). P.Radbert. In Mat., 1.8, c.17 (120, 584). Jean Belet. Rationale div. officiorum, c.134: «ex veteri et novo Testamento unum factum Evangelium» (202, 139).

<sup>505</sup> Yves de Chartres. Sermo 18 (P.L.162, 575). Rupert. In Jo., 1.2 (169, 286-287). Cf. Maxime de Turin, horn. 33 (57, 296).

<sup>506</sup> Origene. In Exod., h.7. n.1 (B., p.204-206). Cyrille d'Al. Glaphyra in Exod., 1.2 (P.G. 69, 445-448). Procopie de Gaza. In Exod. (87. 588-589). Augustin. Q. in Heptat., 1.2, c.57(P.L. 34, 615-616). Ambroise (15, 1434). Jerome (25, 468 C et 817 B). Pseudo-Ambroise, s.19 et 20 (17, 640-642). Hildefons de Toled. De itinere deserti, c.8 (96, 173). Raban Maur. In Num., 1.4 (108, 813) et In Ecclr., c.13 (109, 1031). Rupert (167-655 B). Pierre Damien (145, 389). Bruno de Segni (164, 266-267), etc. Другие символы: бесплодная и мертвящая вода, которую Елисей превратил в воду здоровую; Jerome. In Osee (P.L. 25, 817). — Cf. Theodoret. In Exod., interr. 25: «Спасительное древо Креста сделало сладкой горькую воду язычества» (P.G. 80, 256).

<sup>507</sup> Этот великолепный символ, происхождением которого мы обязаны Оригену, был выпестован затем латинским Преданием. Те немногие греки, у которых мы встречаем его, — это Кирилл Александрийский, Максим и Феофилакт, тогда как на Западе его можно встретить уже у Гауденция Брешианского, затем у Иеронима, у Августина, и во многих проповедях, приписываемых Августину, в толковании Иоанна Богослова, приписываемом Иерониму, в омилии, приписываемой Максиму Туринскому, у Григория, у Беды, у Псевдо-Алкуина, Ива Шартрского, Петра Дамиани, Руперта, Гильдебурта (?), Гонория Отонского, Бруно де Сеньи, Исаака Звезды, Иоанна Белета, Петра Капуанского, Сикара Кремонского, а также у Бонавентуры и Фомы Аквинского... Объяснение Оригена известно только по короткому напоминанию, которое он сделал сам, In Joannem, t.13, n.62 (Pr., p.295), поскольку том 9, в котором содержалось это объяснение, был утрачен. Блаженный Августин подробно останавливается на упоминании шести амфор, в которых он усматривает образ шести веков мира, и указание на то, что они вмещали по две меры, представляется ему знаменьем двух народов. Он стремится показать, что вся Библия, с начала до конца, полна пророчеств, касающихся язычников, и подобно всей религиозной истории человечества, завершается бракосочетанием Христа и Церкви. Всё Средневековье, вслед за Бедой, повторит в этом отношении Августина, лишь внеся в эту картину несколько дополнительных черт. Ср. мозарабский Служебник, формула благословения на Богоявление: «Det vobis spiritualem intelligentiam, qui aquarum naturam vini in suavitate fecit esse saporem (P.L. 85. 238).



<sup>508</sup> «Christi et Ecclesiae sacramenta continet», ou: «ad. Christum et Ecclesiam pertinet»: formules frequentes, a propos de maint passage de l'Ancien Testament. Pas-chase Radbert. In Matthaem, 1.1, c.1: «...ut ex toto appareat profunditas sacramenti, seu quo modo Christus ex ipsa prosaria longe diuque praesignatis fuisset, ejus Ecclesia in his praefigurata manifestetur» (P.L. 120, 59). Pierre Chrusologue. Sermon 106 (52, 496). Augustin. De cat. rudibus, n.33 (40, 334-335). In psalmun 79, n.1: «totum omnium Scripturarum mysterium, id est Christum et ecclesiam» (36, 1021). Anastase le Sin. (P.G. 89, 860).

<sup>509</sup> Gregoire. Moralia in Job, passim (P.L. 75 et 76).

<sup>510</sup> Pseudo-Chrysostome. In Rom., 7, 19: «Tout ce qui preceda la Loi etait figure de l'Eglise» (P.G. 59, 667). Pseudo-Augustin. Sermon 58, n.1: «Ecclesia catholoca non solum post adventum Domini... praedicata est, sed etiam ad initio mundi multis figuris et sacramentis secretioribus designate» (P.L. 39, 1854). Cesaire d'Arles. De comparatione Ecclesiae vel Synagogae (Morin, p.412).

<sup>511</sup> Irenee. Adversus Haereses, 4, 32, 2: «imagines eorum quae sunt in Ecclesia praefigurans» (P.G. 7, 1071). Methode. Banquet, discours 9, c.2 (Farges, p.161-162). Augustin. Contra Adimantum Manichaei discipulum, c.16, n.2 (P.L. 42, 156). Yves de Chartres. Sermon 5 (162, 536). Hildebert. Sermon 84 (171, 436-439). Об образах Церкви в Писании: Bruno de Segni. Sententiae (165, 875-902).

<sup>512</sup> Augustin. Contra Faustum, 1.13; De Civitate Dei, 1.10, c.32 (41, 314); In Joannem, tract. 11, n.9 (35. 1479). Jerome. In Jeremiam (24, 871 A). Cassiodore. In psalmos (70, 421 B et 581 D). Honorius d'Autun (Libelli de Cite, t.3. p.39). Saint Thomas, 3<sup>s</sup>, q.66. a.2, ad. 2-m; q.70, a.1.

<sup>513</sup> Augustin. Adnotatines in Job (P.L. 34, 834).

<sup>514</sup> Irenee. Adv. Haereses, 5, 20, 2: «Plantata est Ecclesia, paradisius in hoc mundo» (P.G. 7, 1178). Pseudo-Chrysostome (52. 835; 59, 545). Theodoret. In Cant., 1.3 (81, 145 et 165). Hippolyte. In Daniel, 1.1. c.17. Cyrrien. Epist. 73, c.10, n.3 (Bayard, t.2. p.268). Optat. De schismate donat., 1.2, c.1 (P.L. 11. 964). Ambroise. Epist. 45. n.4 (16, 1142). Augustin. De Genesi c. Manich. (34, 207); De Genesi ad litteram, 1.11, n.32 (34, 442); In psalm. 47, n.9 (36, 539). Cesaire. Expositio in Apocal., visio 3 (17. 778 et 812). P.Radbert. Liber de corpore et sanguine Dom., c.7, n.2: «Arbor quidem ligni vitae Christus nunc in Ecclesia est, cujus imago in paradise arbor ilia fuit» (120, 1285); c.1, n.6(1272); c.9, n.3 (1925); De fide spe et car., 1.1, c.9, n.4(1414). Bruno de Segni. In Gen. (164, 163). Hildebert, sermo 28 (171, 424). Honorius d'Autun. Speculum Eccl. (172. 833). Alger de Liege (180, 822). Pseudo-Hugues. Alleg. in V.T., 1.1, c.6 (175, 639). Sicard de Cremone. Mitrale, 1.1, c.2 (213, 17).

<sup>515</sup> Pseudo-Epiphane. horn. 1 in festo palmarum (P.O. 43, 429-432). Maxime de Turin, s.14 (P.L. 57, 561).

<sup>516</sup> Ср. 1 Пет. 3, 20; — Тексты, собранные у Hurter. Opuscula Patrum selecta, t.3, p.217-233; Добавить Gregoire d'Elvire. De area Noe (Wilmart. Revue benedictine, 1909, p. 11). Augustin. De Civitate Dei, 1.15, c.26 et 27 (P.L. 41, 472-473). Prosper. In psalmos (51, 291 C). Pierre Damien (145, 847). Hugues de S.Victor. De area Noe morali. 1.1, c.4 (176, 629-630). Pierre de Celle. Liber de panibus, c.18 (202, 1007).

<sup>517</sup> Basile. In psalm. 115 (P.O. 30, 113). Pseudo-Basile. In Isaiam, c.2, n.66 (30, 233). Optat. De schismate donat., 1.3, c.2 (P.L. 11, 994-997). Ambroise. In psalm. 47, n.5-7. Jerome (P.L. 24, 267 A; 25, 1058 A). Rupert. De divinis officiis, 1.9, c.1 (P.L. 170,261-262). Herve du Bourg-Dieu. In

Isaiam, 1.2, c.12 (181, 150-151).

<sup>518</sup> Rupert. De Trin. et op. ejus, in Gen., 1.7, c.23 (P.L. 167, 468-470). Hildebert, sermo 86 (171, 744-745). Philippe de Harveng. Moral, in Cant. (203, 501).

<sup>519</sup> Cyrille d'Alex., Glaphyra in exod., 1.1 (P.G. 69, 416). Augustin, s.101, n.6 (P.L. 38, 608). Le Sinai: Raban Maur. In Num. (106, 589).

<sup>520</sup> Origene. In Exod., h.9, n.3 (B., p.238-240). Jerome. In Zachar., 1.1, c.4 (P.L. 25, 1442). Augustin. De consensu evang., 1.1, n.46 (34, 1064); In I Jo., tr. 2, n.3 (35, 1992); In psalm. 18, n.6 (36, 161). Pierre Damien (145, 59 et 60). Rupert. In Mat. (168, 1399). Hildebert, s. 43 (171, 561). Honorius d'Autun. Speculum Eccl. (172, 834). Pseudo-Hugues. Alleg. in V.T., 1.3, c.9 (174, 661-662). Richard de S.Victor. In Apoc., 1.1 (196, 705). Sicard de Cremone. Mitrале, 1.1, c.13 (213, 49). Ph. de Harveng. De scientia clericorum (203, 693).

<sup>521</sup> Augustin. De Civitate Dei, 1.16, c.41 (P.L. 41, 520).

<sup>522</sup> Cyprien. De cath. Ecclesiae unitate, c.8 (H., p.217). Origene. In Jesu Nave, h.3, n.4 (B., p.305). In Pascha sermo 1 (P.G. 59, 724). Theodoret. In Cant., 1.2 (81, 129). Pseudo-Ambroise, sermo 46, n.15 (P.L. 17, 698-699). Jerome. Epist. 22, n.38 et epist. 52, n.3 (22, 422 et 530). Fulgence. Re remissione peccatorum, 1.1, c.20 (65, 543). Fufmus episk. De bono pacis, 1.2, c.20 (150, 1626). Rupert. In Jos., c.12 (167, 1008-1011). — Cf. Clem. Rom., Epist., c.12 (Hemmer, p.28-30), et Justin. Dialogue, c.l 11, n.4 (Ar-chambault, t.2, p. 172).

<sup>523</sup> Origene. In Isaiam, hom. 2, n.1 (B., p.250); In Jo., t.10, n.23-25 (Pr., p.215-219). Ambroise. In Luc., 1.2, n.89 (P.L. 15, 1585-1586). Jerome. In Zachar., c. 14 (25, 1527); In Malach., c.3 (1506), etc. Agobard. De judaicis superstitionibus, c.23 (104, 97). Raban Maur. In Macchab., 1.1, c.4 (109, 1162). Rupert. In Gen., 1.6, c.16 (167, 416); In Jeremiam (1392). Hildebert. Serm. 87 et 94 (171, 748 et 776). Bruno de Segni. In psalm. 47 (164, 865). Hugues de S.Victor. Adnotationes in Threnos (175, 300) et in Joelem (338). Robert Paululus (177, 447). Gerhoh (194, 1451-1452). — О двух домах, о которых говорит Амос, гл. 6: Иероним, in Amos (P.L. 25, 1066); etc.

<sup>524</sup> Heterius et Beatus. Ad Elipandum, 1.2, c.49 (P.L. 96, 1006 A).

<sup>525</sup> Philippe de Harvehg. Moralitates in Cantica (P.L. 203. 516-517). Ср. Даниель, 4.

<sup>526</sup> Ипполит, цитируемый под именем Иринея Севером Антиохийским, Liber contra impium grammaticum, orationis 3ae pars posterior, trad. Lebon (Corpus scriptorum christianorum orientalium, n. 102), p.202. Voir G.Joussard. Une citation et un ouvrage de saint Hippolyte sous le nom de saint Irenee? — dans: «Revue ties sciences religieuses», 1937, p.295-297.

<sup>527</sup> В некоторых случаях и мужчины выступают здесь как прообразы. Иаков и Исав суть Церковь и Синагога: Augustin. In psalm. 46. n.6 et 78, n.10 (P.L. 36, 527 et 1015); Иероним, цитируя Ипполита, Epist. 36 (Hilberg, t.1, p.283-284); ср. Рим. 9. Самсон — это Церковь, торжествующая в гонениях: Augustin. In psalm. 88, n. 10 (37, 1126); etc. Rupert. De incendio oppido Tuitii, c.20: «Et quidem una sancta Ecclesia catholica totum corpus cum suo capite Christo unus est Job, secundum similitudinem vel typum quem pertulit illi homo beatus Job» (P.L. 170, 533). Raoul de S.Germer. In Levit., 1.12, c.1: «In persona Aaron. Christum et Ecclesiam, caput cum corpore, intelligendum» (Max. Bibl. vet. Patrum, 1.17, p. 157). Ефрем и Манассия: Alton de Verceil (P.L. 134, 806 D). Иов: Epistola de sacramentis haereticorum (Libelli de lite, t.3, p.16).

<sup>528</sup> Chrysostome. In Galat., c.4, n.4 (P.G. 61, 662-664). — И неплодная женщина, о которой говорит Исая, 54, 1: Irenee. Demonstration, c.94 (P.O. 12, 797); Chrysostome, ibid. Или в

<sup>529</sup> Barnabe, c. 13, n.3 (Laurent, p.79). Justin. Dialogue, c.134, n.3 (Arch., t.2, p.282). Origene. In Genesim (B., p.99). Irene. Adv. Haereses, 4, 21, 3 (P.G. 7, 1045-1046). Pseudo-Chrysostome (61, 700). Cyrille d'Al.. Glaphyra in Gen., 1.4, 2 et 1.5. 3 (79, 184 et 662-663). Cyrrien. Testimonia, 1, 20 (Hartel. p.52-53). De montibus. 3 (H., p.106-107). Hilaire. In psalm. 37, n.10 (P., p.144). Ambroise. De virginitate, c.14, n.91 (P.L. 17, 289); epist. 70, n.12 (16. 1237); de Abraham. 1.1. n.89-90 (14. 453). Jerome. Epist. 123, n.13(22, 1055);inOsee, 1.3. c.12 (25. 930). Augustin. In psalm. 126, n.8 (37, 1673); s.4, n.11 (38. 39). Gregoire. Moral in Job, 1.30, c.25, n.72 (76, 563). Pseudo-Maxime de Turin, C.Judaeos(57, 799). P.Radbert. In Mat. (120. 133-134 et 143-147). Hildebert. s.105 (171. 822-828). Pseudo-Hugues. Alleg in V.T. (175, 648); etc. Рахиль и Лия — это два народа, чей союз составляет Церковь: Jerome (P.L. 25, 916, 930. 1385); Epist. 123 (H., t.3, p.87). Rupert. In Gen., 1.7, c.29 (P.L. 167. 474-475).

<sup>530</sup> Ambroise. De viduis. c.8 (P.L. 16, 249). Prosper. Liber de promissis, p.2, c.17 (51, 785).

<sup>531</sup> Cyprien. De oratione aom., c.5 (Hartel, p.269). Cf. Odilon de Cluny, s.15 (P.L. 142, 1033). Pseudo-Bede (93. 431 A). Pseudo-Hugues. Alleg. in V.T., 1.5, c.3 (175, 682). Nicetas de Remesiana. De utilitate hymnorum (Turner. The J. of th. St., t.24, p.239).

<sup>532</sup> Pseudo-Chrysostome (P.G. 61, 705). Isidore de Seville. Allegoriae. n.96 (P.L. 83, 113). Pseudo-Hugues. Alleg. in V.T., 1.7. c.1 (175, 709); cf. c.23-25 (716-718). Rupert (167. 1261).

<sup>533</sup> Jerome. Epist. 53, n.8 (H., t.1, p.461). Две матери на суде Соломона — это Синагога и Церковь: Jerome, epist. 74 (H., t.2, p.23-29).

<sup>534</sup> Pseudo-Chrysostome. In Rom., 7 (P.O. 59, 670).

<sup>535</sup> Origene. In Judic.. h.5, n.5 (B.. p.495-496). Ephrem. In Judic., 4. 4. Isidore de Seville. Allegoriae (P.L. 83, 111). Raban Maur. In Judic.. 1.1, c.12 (108, 1136).

<sup>536</sup> Irene. Adv. Haereses, 4, 20, 12 (P.O. 7, 1042). Origene. In Num., h.6, n.4 et h.7, n.1 (B., p.36-38). Cyrille d'Al., Glaphyra in Num. (P.O. 69. 593-596). Ambroise. Epist., 63 (P.L. 16, 1204 A). Jerome. In Sophoniam (25, 1369 A). Prosper. L. de promissis, p.2, c.9 (P.L. 51, 777). Isidore de S. Allegoriae (83, 109). Rupert (167, 872).

<sup>537</sup> Chrysostome. In Mat., h.3, n.4 (P.O. 57, 35). Theodoret. In Jos., int. 2 (80, 461-462). Hippolyte, fr. 12 et 13 in Gen. (Achelis, p.95-97). Raban Maur. In Ruth, c. 14 (P.L. 108, 1220). Pierre Damien (145, 858 A). Rupert. De divinis officiis, 1.9, c.2 (170, 241); In Genesim (167, 516-517).

<sup>538</sup> Мф. 1. — Scholia vetera (P.G. 106, 1078). Cyprien. Epist. 69, c.4 (Bayard, t.2, p.241). Pseudo-Chrysostome. Opus imp. in Mat., h.1 (P.G. 56, 614-620). Jerome. In vigil. Paschae (Morin. Anecd. Marens., 3, 2, p.406). Augustin. C.Faustum, 1.22, c.87 (P.L. 42, 458-459). Raban Maur, horn. 163 in evang. (110. 458). Pseudo-Primasius (68, 770). Alton de Verceil (134, 810). Anselme de Laon. Enarrationes in Mat., c.1 (162, 1238-1241). Rupert (167, 1008). D. Bar Salbi. Comment, in evangelia (tr. Sedlacek, fasc. 1, p.27-28). Cf. Pseudo-Ambroise (P.L. 17, 698).

«Что означают эти четыре женщины, грешницы и чужестранки, упоминаемые среди предков Царя Израилева? Здесь нельзя не подумать о четырех знаменитых «матерях Израиля», Сарре, Ревекке, Рахили и Лии, которые не раз прославляются в Таргуме». A.Charue. L'incredulite des Juifs dans le Nouveau Testament, p. 181 (cf. Ctrack-Billerbeck. Kommentar, t.1, p.29-30. У евангелиста Матфея они предстают скорее чезеками, чем



грешницами (Lagrange); но в духовной экзегезе свойства нельзя отделить друг от друга. Ambroise. In Lucam: «Ecclesia ex Gentibus, hoc est ex peccatoribus» (P.L. 15, 1540). Honorius d'Autun (172, 283).

<sup>539</sup> Chrysostome. In Mat., h.3, n.4 (P.G. 57, 35-36). Theorpylacte. In Mat., c.1 (123, 152). P.Radbert. In Mat., 1.1, c.1 (P.L. 120, 63). Pseudo-Hugues. Alleg. in V.T., 1.4, c.18 (175, 680). Richard de S.V. Benjamin major (196). — См. в особенности пространное толкование на Книгу Руфь Рабана Мора (P.L. 108, 1, 199-1224), который воспроизводит основные черты традиционной символики, добавив к ней еще и ряд других, как он сам пишет о том в сопроводительном письме к епископу Гумберту: «Opus quod tibi transmittit, non tantum ex majorum dictis quae in eorum libris conscripta reperi, sed ex nostro labore, quantum divina gratia nos posse concessit, editum constat; ita ut partim Patrum sententias, partim etiam et nostri sensus exiguitatem, ubi necessarium existimavo, proferat» (1109-1110).

<sup>540</sup> Paulin de Nole. Epist. 5, n.2 (P.L. 61, 168). Raban Maur. In Paralip., 1.3, c.9 (109-472-474). P.Radbert. In Mat., 1.6. c. 12 (120, 477). Sicard de Cremone. Mitrале. 1.8, c.1 (213, 394).

<sup>541</sup> Rupert. In Reg., 1.3, c.16 (P.L. 167, 1159).—Точно так же эта другая дочь фараонова, которая обнаруживает младенца Моисея: Pseudo-Augustin. sermon 18 (P.L. 39, 1176). Isidore de Seville. Allegoriae. n.58 (83, 109). Origene. In Exodium, horn. 2, n.4 (B., p. 159). Cyrille d'Alexandrie (P.G. 69, 397 B). Hilaire. Tractatus mysteriorum (p.23).

<sup>542</sup> Irenee. Adversus Haereses, 4, 20, 12 (P.G. 7, 1042). О супруге Самсона, Augustin (?), sermon 364, n.2: «Meretrix quam Samson in conjugium sumit, Ecclesia est, quae ante postea sibi Christus adjunxit» (P.L. 39. 1740). О вдове Сарептской: Sicard de Cremone. Mitrале, 1.6, c.8 (213, 286).

<sup>543</sup> Можно упомянуть также покаяние Давида, которое, согласно Амвросию, предвосхищает приход Церкви ко Христу: Apologia David altera, c.6-10 (P.L. 14, 899-909); или покаяние Ниневии в толковании Иеронима, In Sophoniam, c.2: «Niniven, id est speciosam, quae ad praedicationem Jonae, id est colambae, egerit paenitentiam, Ecclesiam interpretati sumus de Gentibus congregatam» (25, 1370); In Jonam (1152 A). Augustin. De Civitate Dei, 1.18, c.44 (41, 605).

<sup>544</sup> Bede. In Exod., c.24: «Secrus isle senior, imaginem Legis habet, per quam Ecclesia sponsa Christo despondebatur...» (P.L. 91, 256).

<sup>545</sup> Rupert. In Gen.. 1.4, c.1: «Universum quod passionem dominicam praecessit Ecclesiae corpus...» (P.L. 167. 325); In Exod., 1.2, c.21: «At vero praesens Ecclesia, quae nox aliquando erat, hac prima resurrectione fit lux, et sicut dies illuminatur» (169, 629). Cf. Ephes., v.26.

<sup>546</sup> Ambroise. Apologia David altera, c.8, n.41-44: «Nudata est omnis humana conditio... Vidit Ecclesiam suam nudam, vidit, et amavit. Vidit nudam dilectam, et quasi Filius caritatis adamavit...» (P.L. 14, 903-905). Cassiodore. In psalm. 50: «ut significaretur Ecclesia Gentium peccatis suis sordida, conjunctione Domini esse mundanda» (70, 358). Pseudo-Ambroise, s.46, n.15 et s.47, n.5 (35, 1789&. Chrysostome. In Galat., 4 (P.G. 61, 663). Procopie de Gaza. In Isaiam (87, 2357). Pseudo-Bede (P.L. 93, 715 A-B, etc.). Bruno Herlip (142, 189 A). Pierre Damien (145, 470).

<sup>547</sup> 2a dementis, 14, 2. Origene. In Cant., 1.2 (p. 133). Ambroise. In Luc, 1.2, n.85-88 (P.L. 15, 1584-1584). Augustin. In Jo., tract. 9, n. 10 (35, 1463. In Apocal. expositio, visio 3 (17, 813). Hildefonse de Toledе. De cognitione baptismi, c.7 (96, 114). Issac de Stella. Sermo 54: «Quasi Patrem reliquit et matrem, dum a Patre descendit et Synagogam deseruit, ut Ecclesiae Gentium adhaeretet» (194, 1873).

<sup>548</sup> Hippolyte. Sur l'Antichrist, c.61 (Ach., p.41). Rupert. In Apos., 1.7 (169, 1040-1041)? Robert Paululus (177, 424). — Статуя Реймского Собора (фасад, правый стрельчатый фронтон). — Текст 33.

<sup>549</sup> Hilaire. Tractatus mysteriorum, 1.1, c.1 (Feder, p.3-4). Remi d'Auxerre (P.L. 131, 567-568).

<sup>550</sup> Zenon. Tract. 13, c.1 (P.L. 11,428). Блаженный Августин признает, что могут существовать и лучшие толкования, чем его, при условии, что они будут отнесены ко Христу и Церкви. De civitate Dei, 1.15, c.26, n.2 et 1.16, c.2, n.3 (P.L. 41, 473 et 479).

<sup>551</sup> Tract, mysteriorum, 1.1, n.6 et 39-40; 1.2, n.2 et 5 (F., p.7, 26, 31, 33); In Mat., c. 14, n.3-4 (P.L. 9, 997 et 1004). Та же равноценность и для Августина: De catechizandis rudibus, c.33 (P.L. 40, 334). Ориген, in Cant, comment., passim: всё, что несет в себе разумение Церкви, есть уже «interior intellectus».

<sup>552</sup> Isidore de Seville. De fide cath.. 1.1, c.20 (P.L. 83, 528-529). Origene. In Levit., h.13, n.3: «ecclesiastica mysteria» (B., p.471). — О женских символах, образующих Ecclesia ex gentibus в Ветхом Завете: Ориген, In Cant, comm., 1.2: было бы весьма долгим и кропотливым делом, говорит он, отметить всех их (B., p.113-120). См. также Raoul de S.Germer. In Levit., 1.17, praef (Max. Bibl. vet. Patrum, t.17, p.207-208), et Bruno de Segm. Sententiae, 1.1, De figuris Ecclesiae: «Cum sint multa et pene innumerabilia in divivins voluminibus quae Sponsam Christi sanctam Ecclesiam significant...» (P.L. 165, 875-902).

<sup>553</sup> Rupert. In Gen., 1.6, c.43 (P.L. 167, 441-442). Jerome. In Eccles. (23. 1080); Commentarioulus in ps. 67 (Morin, p.55).

<sup>554</sup> In psalm. 30, s.2, n.8 (P.L. 36, 244); et n.9: «Caepit Spiritus Dei, caepit Deus ad Abraham praedicare velle Ecclesiam... Christum figurate praedicabat. Ecclesiam... Christum figurate praedicabal, Ecclesiam aperte praedicavit... Et pene ubique Christus aliquo involucre sacramenti praedicatus est a prophetis, Ecclesia aperte» (245). De fide rerum quae non videntur, c.3-4 (40, 174-178); etc.

<sup>555</sup> Juniluis Africanus. Instil, regul. 1.2. c.23 (P.L. 68. 38-39). Isidore. De fide catholica contra Judaeos (93. 449-538). Cf Augustin, s.129. n.4-5, et s.146, n.2 (38. 722 et 797). Bonaventure. In Hexaameron, collatio 2, n.14 (oeuvres, ed. de Quaracchi, t.5. p.338).

<sup>556</sup> Adversus Marcionem, 1.3 (c.1-19, et c.20-24; cf. Kr., p.410).

<sup>557</sup> Augustin. In psalm. 56, n.1 (P.L. 36, 662); in psalm. 142, n.3: «Не удивляйтесь, что их будет двое в одном голосе, раз их двое в одной плоти» (37, 1847); sermo 129(38, 722-725); De civitate Dei, 1.17, c. 15 (41. 548). Remi d'Auxerre (131, 593). Bernard. Sur l'Eglise «carius corpus Christus»: In Canlic., sermo 12, n.7 (183, 831). Honorius d'Autun (172. 271). S.Thomas. In Davidem, proemium (Vives, t.18, p.230).

<sup>558</sup> Augustin. In psalm. 37. n.6 (36, 399-400); in psalm. 138, n. 1-4 (37, 1785-1786). Cf. Tyconius. Liber regularum, reg. 1 (Burkitt, p. 1-7). Такой принцип экзегезы был общим у Августина и некоторых из его противников, как, скажем, у арианина Максиминия (проповедь на Вознесение, опубликованная Тернером, The J. of theol. Studies, t.16, p.171-172). — Словами «роль» и «я» мы передаем здесь единственное слово persona, которое Августин употребляет одно за другим в двух аналогичных, но противоположных смыслах: «Non dividitur personae... Aliquando ex persona solius capitis loquitur, aliquando ex persona corporis sui»; cf. De coctrina Christiana, 1.3, c.31: «Christi et Ecclesiae unam personam nobis intimari..., una eademque

persona» (34, 82); ou sermo 364, n.2: «Quaedam ergo fecit Samson ex persona capitis, quaedam ex persona corporis, totum tamen ex persona Christi» (39, 1640). Первый способ выражения был в ходу до Августина; так Тертуллиан, *Adversus Marcionem* (Kr., p.444); Сурпиен. *De catholicae Ecclesiae unilale*, c.4: «Quam unam Ecclesiam ex persona Domini designat» (Hartel, p.213; cf. epist. 69, c.2, n.1. Bayard, t.2, p.240); или Амвросий, *In psalm.* (Petschenig, pp. 179, 229, 237. etc., но также p.311). Эта простая калька греческого *πρόσωπον* (cf. Theodoret. *In psalm.* 43; P.G. 80, 1177); persona, что часто соответствует *typus, species, figura*; как в переводах Оригена Руфином: «*Ipsonam tenet, tenet figuram. figuram tenere*» (*In Gen.*, horn. 14, n.3, Baehrens, p. 123 et 125; cf. *In Cantic.*, 1.2, B., p. 113), «*haec ergo Ecclesia sit quasi omnium una persona* (*In Canlic.*, 1.1, B., p.90), *De sacramentis* (P.L. 16, 425 et 426). Cf. Jerome: «*ex persona humanae sapientiae*». «*ex persona Hierusalem*», «*sub persona gladii*» (P.L. 24, 297 B, 779 C; 25, 208 C). Второй способ выражения будет встречаться у Григория Великого. Здесь не следует, впрочем, слишком настаивать на однозначности смысла. См. также Августин. *Adnotationes in Job*, c.29: «*Haec ex persona dici videntur Ecclesiae simul cum capite Christo*» (P.L. 34, 855); *In psalm.* 30, n.4: «*Fit ergo tanquam ex duobus una quaedam persona, ex capite et corpore, ex sponso et sponsa*» (36, 232); *In psalm.* 61, n.4: «*Debemus intelligere personam nostram, personam Ecclesiae nostrae, personam Corporis Christi. Unus enim homo cum capite et corpore suo Jesus Christus*» (36, 730); *De perfectione justitiae* (44, 310), etc. Cf. Origene. *In Joannem*, t.32, 15 (P.L. 14, 805 D).

<sup>559</sup> Augustin. *De civitate Dei*, 1.18, c.29 (P.L. 41, 585-586); Epist. 140, c.18 (32, 543-545). Cf. Remi de Lyon. *Liber de tribus epistolis*, c.17 (121, 1015-1017).

<sup>560</sup> Augustin. *In psalm.* 30, enarr. 2, n.4: «*In Christo loquitur Ecclesia et in Ecclesia loquitur Christus; et corpus in capite, et caput in corpore*» (P.L. 36, 231-232); *In psalm.* 40, sermo 2, n.1-2 (37, 1149-1161); *In psalm.* 142, n.3 (1846). Gregoire. *Moralia in Job*, praef., c.6, n.14: «*Quia Redemptor noster unam se personam cum sancta Ecclesia quam assumpsit, exhibuit... quisquis eum in semetipso significat, modo hunc ex capite, modo ex corpore designat, ut non solum vocem capitis, sed etiam corporis teneat*» (75, 525). P.Radbert. *De corpore et sanguine Domini*, c. 10: «*Ubi mira unitas in hoc, et in aliis quibuslibet locis, Christ et Ecclesiae, dum quod nos in illo gerimus, et ille in nobis agere monstratur*» (120, 1306). Pseudo-Haimon. Horn. 72 (118, 462 A). Rupert: «*Ibi capitis, hic membrorum mysterium est*» (167, 1245 D). Honorius d'Autun (172, 272 C et 279 B). Также на этих принципах основаны и все комментарии Псалмов, приписываемых Беде (93, 501 C, 507 A, etc.).

<sup>561</sup> То же учение и у многих греков: Irenee. *Adversus Haereses*, 4, 22, 2 (P.G. 7, 1047). Athanase. *Discours contre les Ariens* (26). Cyrille d'Alexandrie. *In Jo.*, 1.9 (74, 256); *Quod unus sit Christus* (75, 1325); etc. Anastase le Sinaïte. *In Hexaemeron*, praefat. (89, 854-856). О Церкви в Псалмах: Феодорит. *In psalmos*, praefat. (80, 860) et passim. О последующем развитии указанной здесь экзегезы вплоть до XVI века, см. Mersch, t.2, p. 144-146.

<sup>562</sup> Cf. Paschase Radbert. *In Mat.* (P.L. 120, col. 799, 808-809, 819, 727-828).

<sup>563</sup> Противоположное заблуждение у Феликса д'Ургеля, которое было доведено до конца Агобардом, *Adversus Felicem*, c.37 et 38: «*Ista communio capitis et corporis magis est in vocibus Scripturam, quam in actibus et rebus*» (P.L. 104, 62-65).

<sup>564</sup> По этой проблеме см. две ученые статьи G.Jouassard. *L'abandon du Christ d'apres saint Augustin*, dans «*Revue des Sciences philos. et theol.*, 1924, p.310-326, et *L'abandon du Christ en croix dans la tradition grecque des IV<sup>e</sup> et V<sup>e</sup> siecles*, dans «*Revue des Sciences religieuses*, 1925, p.609-633.

<sup>565</sup> Augustin. *In psalm.* 140, n.3 (P.L. 37, 1817). Origene. *In Mat.*, series 135 (Kl., p.278-281);



In psalm. 21 (P.G. 12, 1253); cf. Periarcho, 2, 8, 5 (11, 225). Gregoire de Nazianze (36, 108-109). Cf. Leon. Sermon 67, c.7 (P.L. 54, 372). Severe d'Antioche. Horn. 64 (P.O. 8, 318-320). Jerome. In Zachariam (P.L. 25, 1438 A). Heterius et Beams (96, 985, 986, 1018). Guitmond d'Aversa (149, 1459 A-B). Аналогичный и более любопытный случай: то же пророчество Аггея, согласно еврейскому тексту, относится к Главе, а согласно переводу Семидесяти — к Телу De Civitate Dei, 1.18, c.45, n.1 (P.L. 41, 606).

<sup>566</sup> Origene. In Luc., horn. 33 (Rauer, p.196).

<sup>567</sup> Pseudo-Chrysostome (P.O. 61, 701). Cf. Pierre Chrysologue, s.76 (P.L. 52, 414).

<sup>568</sup> Origene. In Jo., t.10, n.18 (Pr., 201-202). Pseudo-Epiphane, horn. 6 (P.O. 43, 504). Ambroise. Epist. 74, n.9 (P.L. 16, 1257). P.Radbert. In Mat., 1.9, c.21 (120, 700-701). Pseudo-Haimon, horn. 63 (118, 354 D et 356 B-D). Hildebert, s.31 et 33 (171, 490 et 505). Bruno de Segni. Sent., 1.4, c.8 (165, 997). Sicard de Cremone. Mitrale, 1.6, c.10 (213, 292).

<sup>569</sup> Cyrille d'Al., In Jo., 1.12 (P.O. 74, 653). Ambroise. In Lucam (P.L. 15, 1034 C). См. тонкие разъяснения П.Радбера, In Mat., 1.12, c.27 (P.L. 120, 950-951).

<sup>570</sup> Augustin, s.88, n.10 (P.L. 38, 544-545). Opus imp. in Mat., horn. 30 (P.O. 56, 832). Chr. Druthmar. In Mat. (P.L. 106, 1341). Rupert. De divinis officiis, 1.10, c.29 (170, 291). Sicard de Cremone. Mitrale, 1.7, c.11 (213, 384). — Cf. Isaac de Stella, s.28: «Vidensque Divinitas caecam et sedentem in tenebris humanitatem» (194, 1782).

<sup>571</sup> Hilaire. In Mat., c.20, n.13 (P.L. 9, 1033-1034; cf. c.19, n.3, col. 1024, о детях, которых не пускали ученики. Изложение и обсуждение этих толкований у П.Радберта, In Mat., 1.9, c.20 (120, 692-694).

<sup>572</sup> Isidore de Seville. Allegoriae, 226 (P.L. 83, 127).

<sup>573</sup> Pseudo-Chrysostome (P.O. 59, 654). Hilaire. In Matthaeum, c.14, n.4-5 (P.L. 1004-1005). Augustin. Sermon 77, n.9-12 (38, 487-488). Bede. In Marc., 1.2 (92, 202). Raban Maur. In Ruth (108, 1208). Paschase Radbert. In Mat., 1.7, c.15 (120, 541-544). Raoul l'Ardent (155, 1800). Pseudo-Hugues. Allegoriae in N.T., 1.2, c.27 (175, 796). — Масличная гора изображает Церковь «in qua sunt plantatae olivae»: Origene. In Mat., series 32 (KJ., p.57).

<sup>574</sup> Pierre Chrysologue. Sermons 75 et 76 (P.L. 52, 412-415); Sermon 95 (467-469). Paulin de Nole. Epist. 23, n.31-34 (61, 277-280). Pseudo-Jerome. In Luc. (30, 572). Isidore de Seville. Allegoriae, 236 et 238 (83, 128). P.Radbert. In Mat., 1.1, c.1 (120, 66). Rupert. De victoria Verbi, 1.13, c.18 (169, 1499); De divinis officiis, 1.8, c.11 (170, 228-229). Pseudo-Hugues. Allegoriae in N.T. (175, col. 755-756, 760, 810). Sicard de Cremone. Mitrale, 1.6, c.9 (213, 291). — Грешница у Симона: Ambroise. Epist. 74 (H., t.2, p.25). Pseudo-Augustin. Sermon 83, n.2 (39, 1906-1907).

<sup>575</sup> Augustin. Sermon 77, n.8 (P.L. 38, 486); Sermon Morin 7 (p.611-613). Gregoire. In evangelia, horn. 31, n.7, о la «mulier inclinata», которую исцеляет Христос (P.L. 76, 1231). Raban Maur. In evang., hom. 87 (110, 313)- 2-й Толедский Собор (Gonzalez, p.469); etc. — Именно «Ecclesia ex gentibus» прикоснулась к одежде Христа, однако в другой перспективе Церковь и есть эта одежда: Августин, Sermon 78, n.2 (P.L. 38, 490-491); P.Radbert. In Mat., 1.5, c.9 (120, 382 et 384).

<sup>576</sup> Anselme de Laon. In Mat. (P.L. 162, 1322).

<sup>577</sup> Leon. Sermon 74, c.4 (P.L. 54, 399). Cesaire d'Arles. Sermon 172, n.3: «Caecus ille totius generis humani imaginem praeferebat. Sputum ergo luto conjunctum est, et oculatus est caecus: Verbum incarnatum est, et inluminatus est mundus» (Morin, p.664). Gregoire. In evang., 1.1, hom.2: «Caecus quippe est genus humanum, etc.» (76, 1082). Rupert. De divinis officiis, 1.4, c.8 et 21: «Genus humanum, magnum utique caecum, qui pulchros oculos ad videndum Creatorem mundi, ubi fulget imago Factoris, inditos, in primo parente principem tenebrarum respiciente, perdidit» (170, 95 et 114).

<sup>578</sup> Christian Druthmar. In Mat., c.2 (P.L. 106, 1285). Paschase Radbert. In Mat., 1.2, c.2 (120, 125-126 et 134). Remi d'Auxerre. Hom. 7 (131, 903).

<sup>579</sup> Origene. In Mat., t.11, n.6(Kl., p.43-44). Hippolyte. De Christo et Antichristo, c.59(A.Chelis, p.39-40). Hilaire. In Mat., c.7. n.9 (P.L. 9,957). Augustin, serm. 63. n.1 et 75, n.4-8 (38, 424 et 475-477). Pierre Chrysologue. Sermon 21 (52. 257-258). Pseudo-Jerome. In Marc. (30, 561-562). Pseudo-Augustin. Sermon 72, n.2 (39, 1884-1885). Maxime de Turin. Hom. 108 et Sermon 95 (57, 503 et 723). P.Radbert. In Mat., 1.5, c.8 (120, 360); 1.7, c.14 (523-528). Remi d'Auxerre. Hom. 9 (131, 913-917). Isaak de l'Etoile. Sermon 13 (194, 1732-1735). Raoul l'Ardent. Hom. 25 et 41 in dominic. (155, 1756 et 2090).

<sup>580</sup> Severe d'Antioche. Hom. 74 (P.O. 12, 102-107). Raban Maur. Hom. 107 in evang. et epist. (P.L. 110, 347-348).

<sup>581</sup> Origene. In Mat., t.17, n.21-24 (K.1., p.642-651). Cyrille D'Alexandrie. In Luc. (P.G. 72, 797). P.Radbert. In Mat.. 1.10, c.22 (P.L. 120, 739-745).

<sup>582</sup> Pierre Chrysologue. Sermon 30 (P.L. 52, 285). Gregoire. In evangelia. 1.2. hom.50 (76, 1304).

<sup>583</sup> Origene. In Mat., t.17, n.6 (K.I., p.591).

<sup>584</sup> Tertullien. De Pudicitia, c.9, n.1: «Мы истолковываем эту притчу в согласии с нашей доктринальной основой» (Labriolle, p. 100).

<sup>585</sup> См., например, Амвросий, In Luc., 1.7, n.207-211: «Non otiose sanctus Lucas ex ordine tres parabolae posuit... Nonne Deus Pater. Christus pastor, mulier Ecclesia?... Prima misericordia, secunda suffragatio, tertia reconciliatio. Singula singulis quabrant: Redemptor subvenit, Ecclesia suffragatur, Auctor reconciliatur... Ovis ilia quae perierat in Adam, levatur in Christo... Dives igitur pastor, cujus omnes nos centesima portio sumus... Non mediocris haec drachma est, in qua principis est figura... Oves sumus, petamus pascua. Drachmae sumus, habeamus pretium. Filii sumus, festinemus ad Patrem» (P.L. 15, 1755-1756). Cf. Jerome. In Isaiam (24, 615 C).

<sup>586</sup> Rupert (P.L. 169, 29 B).

<sup>587</sup> Gregoire de Nazianze. Discours 38, n.14 (P.G. 36, 328). Pseudo-Chrysostome. In Luc., 15 (61, 781). Cyrille d'Alexandrie. In Luc. (72, 800). Severe d'Antioche. Hom. 81 (P.O. 20, 383-384). Theophylacte. In Luc. (P.G. 123, 949). Pierre Chrysologue. Sermon 169 (P.L. 52, 641-643). Gregoire. In evangelia, 1.2, hom. 34, n.6 (76, 1249). Bede. In Luc. (P.L. 92, 519-521). Bruno de Segni. In Luc. (165, 413-414). Pseudo-Hugues. Allegoriae in N.T., 1.4, c.21 (175, 820). Bernard. De gratia et libero arbitrio, c.10, n.32 (182, 1018). Отсюда идея десяти хоров ангелов: Honorius d'Autun. Liber XII quaestionum, c.5 (172, 1160 D).

<sup>588</sup> In Luc. (P.G. 72, 804).

<sup>589</sup> Мы не располагаем истолкованием Оригена, но вполне вероятно, оно соответствовало тому, что должны были принять латиняне. Это не единственный случай такого рода. Если греки, чьи произведения дошли до нас, усматривают в этом символ праведников и грешников, то и другое истолкование не оставалось неизвестным для них, о чем свидетельствует обсуждение ее Кириллом Иерусалимским (P.G. 72, 801-803).

<sup>590</sup> В *De Penitentia*, Тертуллиан сам отнес притчу о блудном сыне, как и притчи о потерянной драхме и потерянной овце к кающемуся грешнику (с. 8 et 9; Labriolle, p.94-109). Он негодовал и на то, что Каллист велел изображать на чашах образ Доброго Пастыря, приносящего овцу в овчарню (p.86).

<sup>591</sup> Jerome. Epist. 21: «...quod autem ait: duos filios, omnes pene Scripturae de duorum vocatione populorum plenaesunt sacramentis...» (H., t.1, p. III, 115, 117, 137). Augustin. Quaest. evang., 1.2, q.33 (P.L. 35, 1344-1349). Prosper. In psalm. 139 (51, 395). Pierre Chrysologue. Sermon 5 (52, 197-201). Pseudo-Jerome. In Luc. (30, 574-575). Maxime de Turin. De capit. evang., 18 (57, 825). Gregoire. Moralia in Job, 1.12, c.6, n.9 (75, 990-991). Isidore de Seville. Allegoriae (83, 126). Bede. In Luc. (92, 522). Pseudo-Bede. Horn. 48 et 107 (92, 375 et 510). P.Winfridus. Horn. 87 (95, 1257). Haymo. Horn. 41 de tempore (118, 247-253). Bruno de Segni. In Luc. (165, 414-420). Rupert. De divinis officiis, 1.7, c.1 1 (170, 191). Godefrid. Horn, dominie. 31 (174, 201-210). Pseudo-Hugues. Allegoriae in N.T., 1.4, c.22 (175, 820). Zacharias Chrusop., De concordia evang. (186, 305-310). Sicardd de Cremona. Mitrale, 1.7 (213, 361).

<sup>592</sup> Opus imperfectum in Matthaem, horn. 40 (P.G. 56, 849-852). Hilaire. In Mat., c.21, n. 11-15 (P.L. 9; 1039-1040). Bruno de Segni. In Mat. (P.L. 165, 247-248).

<sup>593</sup> Известно, что стихи Мф. 21, 28-32 представляют собой проблему для текстуальной критики: какой из двух сыновей первоначального текста упоминается первым. Мы не участвуем здесь в обсуждении этого вопроса, который толкуется специалистами в двух противоположных смыслах. Однако, насколько мы можем видеть, то решение, которое предлагает изучение письменной традиции, есть также и решение, принадлежащее древним комментаторам.

<sup>594</sup> Origene. In Mat., t.17, n.4(Kl., p.587-589). Eusebe. In Luc. (P.G. 24, 540-541). Scholia vetera in evang. (106, 1144-1145). Theophylacte. In Mat., (123, 377). Pseudo-Jerome. In Mat. (30, 557). Isidore de Seville. Allegoriae (83, 122). Bede. In Mat. (92. 94). Christian Druthmar. Expos, in Mat. (106, 1436). Rabam Maur. In Mat. (107, 1048) et De Universe, 1.4 (111. 78). Paschase Radbert. In Mat., 1.9, c.21 (120, 721); etc.

<sup>595</sup> Chrysostome. In Mat., hom. 46, n.2 (P.G. 58, 478). Pseudo-Chrys., In Rachel (61, 700). Hilaire. In Mat, c.13, n.6-5 (P.L. 9, 994-995). Ambroise. In Luc., 1.7, n.187-194 (15, 1749-1762); De penitentia, 1.1, n.81: «...ut mundum omne sumatur» (16, 491 A). Pseudo-Ambroise. Sermon 13 (17, 629-630). Pierre Chrysologue. Sermon 99 (62. 478-479). Bede. In Mat. (92, 68). Paschase Radbert. In Mat., 1.7, c. 13 (120, 700). Bruno de Segni. In Mat. (165, 191); Sententiae (989). S.Thomas, «...Ita doctrina mea ducet Paganos. Judaeos et Samaritanos ad unam fidem» (tr. Sedlacek, f.2, p.265). Cf. Rabam Maur. In Mat. (P.L. 107, 949-950). У Августина та же экзегеза трех мер муки; однако женщина — это Премудрость: Sermo 111, n.1 (P.L. 38, 641); sermo Denis 3, n.5 (46, 828).

<sup>596</sup> Paschase Radbert. In Mat.. 1.7, c.13 (P.L. 120, 508-510).

<sup>597</sup> Origene. In Luc., hom. 34 (Rauer. p.200-202) et In Cant., prolog (B.. p.70). Cyrille d'Alexandrie. In Luc. (P.G. 72, 680-684). Scholia vetera (106, 1196). Theophylacte. In Luc. (123. 848-852). Severe d'Antioche. Hom. 89 (tr. Nau, dans: «Revue de l'Orient chretien, 1929, p.11-20).



Zenon. Tract. 13, c.3 (P.L. 11, 431). Ambroise. In Luc., 1.7, n.73-84 (15, 1718-1720); De pamententia, 1.1, c.1 1 (15,482); In psalm. 40, n.31 (Petsch., p.250-251). Pseudo-Jerome. In Luc. (30, 573). Augustin. Quaestiones evang., 1.2, q.19 (P.L. 35, 1340-1341); Sermon 171, n.2 (38, 933-934). Pseudo-Augustin. Sermon 366, n.2 (39, 1647). Pseudo-Fulgence. Sermon 61 (65, 931). Isidore de Seville. Allegoriae (83, 124). Eligius. Hom. 9 (87, 627). Bede. In Luc. (92, 468-470). Smaragde. In evang. (102, 446-448). Raban Maur. In evang., hom. 158 (110, 449-450. Cf. 111, 80). Bruno de Segni. In Luc. (165, 387-389). Pseudo-Hugues. Allegoriae in NT., 1.4; c.12 (175, 814-815); Sermo indie Pentec. (177, 1119-1120). Gilbert. In Cantic., s.7, n.6 (184, 45). Isaac de l'Etoile. Sermon 6 (194, 1708-1713). Pierre Lombard. Sermon sur l'Avent (171, 378-380); cf. Sent., 1.4, d.1, c.1 (в применении к учреждению таинств). В любопытной проповеди Огонь де Шатору относит эту притчу не к делу Христа, но к делу Франциска Ассизского (Pitra. Analecta novissima, t.2, p.270-273). — Петр Пиктавийский объединяет обе притчи о Самарянине и потерянной овце: Sent., 1.4 (P.L. 211, 1137); de mime, glose anonyme in loc. (Landgraf, dans: «Recherches de theologie ancienne et medievale, 1937, p.197).

<sup>598</sup> Br., n.209. Thomassin. Traite de fetes de l'Eglise, 1.2, c.3. Cf. Newman. Sermons bearing upon Subjects on the day (1843), n.10, p. 132.

<sup>599</sup> Cf. Jerome (P.L. 25, 149 A, 235 A, 1565 B, 1469 C), etc. Ambroise. Epist. 71, n. 10: «anima evengelica, filia Ecclesiae» (16, 1243 A).

<sup>600</sup> Origene. In Exod., h.3, n.3: «Et vere illud impletur in nobis, in quo Moyses dedit figuram... Cum enim ipse elevaret manus, vincebatur Amalech; si vero velut lassas eas dejiceret, invalescebat Amalech. Ita ergo etiam nos in virtute crucis Christi extollamus brachia et elevemus in oratione sanctas manus...» (B., p.170). In Jesu Nave, h.4, n.4 (B., p.312). In Genesim, hom. 37, n.6 (B., p.37-38).

<sup>601</sup> Pierre Damien. Opuscule 32, n.2 (P.L. 145, 546 D).

<sup>602</sup> Ambroise. In Lucam, 1.5, c.49 (P.L. 15, 1649 C).

<sup>603</sup> Ambroise. De Paradise, c.1, n.4-5 (P.L. 14, 276); Epist. 45, n.4 (16, 1142 C).

<sup>604</sup> Origene. In Gen., hom. 12, n.3: «Ego puto quod et de singulis nobis hoc dici potest, quia duae gentes et duo populi sint intra nos» (B., p. 109). Ambroise. De Cain et Abel, 1.1, c.2 (P.L. 14, 318); De Abraham, 1.2, n.72-73 (494). Augustin. De Civitate Dei, 1.15, c.1 (41, 437-438). Pseudo-Hugues. Allegoriae in V.T., 1.1, c.10 (175, 640).

<sup>605</sup> In Pascha sermo 6 (P.G. 59, 743).

<sup>606</sup> Hildebert. Sermon 26 (P.L. 171, 463).

<sup>607</sup> Origene. In Gen., hom. 10, n.5 (B., 99-100). Jean Beleth. Rationale divinatorum officiorum, c.105: «Opus vero recreationis fit auotidie» (P.L. 202, 127).

<sup>608</sup> Capitula theologica et oeconomica, 1, 61 (P.G. 90, 1105).

<sup>609</sup> Drogo. Liber de creatione et redemptione primi hominis (P.L. 100, 1550).

<sup>610</sup> Gregoire de Nysse. Sur les beatitudes, discours 7 (P.G. 44, 1289-1292).

<sup>611</sup> Origene. In Exod., hom. 9, n.4 (B., p.240-241); In Jesu Nave, hom. 13, n.1 (B., p.371).

Jerome. In Ezech., 1.4, c.16 (P.L. 25, 125); In Isaiam (24, 626 C). Raban Maur (108, 827 B). Baudouin (204, 748). Pseudo-Hugues. Alleg. in V.T., 1.1, c.7 et 1.8, c.1 (175, 639 et 727). Raoul de S.Germer. In Levit., 1.5, c.1 (Max. Bibl. Vet. Patrum, t.17, p.91). Gerhoh (Libelli de lite. t.3. p.468). Cf. Procopie de Gaza. In Isaiam: πάσαν γὰρ ἁγίαν ψυχὴν, καὶ τὴ Ἐκκλησίαν ὅλην (P.O. 87. 2656).

<sup>612</sup> Eucher. Liber formulqrum spiritalis intelligentiae. c. 10 (P.L. 50, 766). Hesychius. In Leviticum: «Illud quidem de omni intelligas Ecclesiae corpore, hoc autem de anima omni. Quemadmodum enim societas fidelium. sic et anima uniuscujusque sponsa Dei et Ecclesiae est» (P.O. 93. 1061 B). Ambrose. Epist. 29. n.23 (P.L. 16. 1060).

<sup>613</sup> Augustin. Sermon 46. n.37 (P.L. 38, 292); Enchiridon. c.53 (40. 257). Paschase Radbert. In Mat., 1.5. c.9 (120. 387).

<sup>614</sup> Наиболее внешний способ для выражения этих отношений заключается в установлении ряда параллелей между возрастами мира и возрастами человека, считаем ли мы по семь, шесть или пять или только по четыре с каждой стороны. Банальность такого рода рассуждений иногда сменяется чертами истинной пронизательности, какие можно, скажем, найти у блаженного Августина, De catechizandis rudibus, гл. 22, 39: после первой поры детства человек проходит через поток забвения и т.п. (P.L. 40. 338); cf. De Genesi contra Manichaeos, 1.1. c.23. n.35-42 (34, 190-193); De civitate dei. 1.16. c.43. n.3 (41, 522). Eb. Bar Bahriz (?), Expositio officiorum Ecclesiae. tract. 3. c.4 (tr. Connolly. p. 177-178). Bonaventure. Breviloquium, prolog.. n.2 (Quar, 1.5. p.204).

<sup>615</sup> Cf. Origene. In Leviticum. horn. 1. n.4 (B.. p.286).

<sup>616</sup> Quaracchi, t.5. p.295. Cf. P.-L.Landsberg. La philosophe d'une experience mystique; Litinerarium. в: «La Vie spirituelle», мая 1937, стр. 81.

<sup>617</sup> Expositio quarumdam propositionum ex. Epist. ad Romonos, 13 (P.L. 2065); Enchiridion, c.1 17 et 118 (40, 287). О семи духовных возрастах: De Genesi c. Manichaeos, 1.1, n.43 (34, 193-194). — Вслед за Августином Ильдефонс Толедский, Гийом де Сент-Тьерри, Гуго Сен-Викторский и другие развивали эти соотношения. Так, в проповедях, приписываемых Гильдеберту, проп. 35, говорится: «Scriptura etiam speculum dicitur, in quo imago cernitur, quia per Scripturae sacrae eruditionem, totius nostri status imago, quasi ante oculos nostros versatur... Quantae dignitatis fuerit hominis prima conditio, quantae calamitatis hominis praevaricatio, quanti honoris legis promulgatio, quantae gloriae gratiae coruscatio; quid dederit ac permiserit Deus, qui abstulerit diabolus, quid ostederit decalogus. quid reddiderit Christus» (P.L. 171, 515). У Иоанна Белета, Rationale divitorum officiorum, гл. 55, мы находим картину четырех возрастов мира и жизни человеческой, которые, в свою очередь, еще раз подразделяются на четыре: так, каждый год содержит четыре времени года, а каждый день — четыре часа... (P.L. 202, 60-62). Cf. Sicard de Cremona. Mitrале, 1.5, prologue (213. 191).

<sup>618</sup> Tertullien. Adversus Marcionem. 1.4. c.1 (Kr., p.451). Cassiodore. In paslterium praefatio. c.17 (P.L. 70, 23-24); etc.

<sup>619</sup> См. Феодорит, In Cant. (P.G. 81, 27-214).

<sup>620</sup> Sur le Cantique, fragments, passim (Bonwetsch. p.343-374).

<sup>621</sup> In Cant., hom. 1, n.1 (Baehrens. p.29); Comment., 1.4 (p.232); Scholia in Cant. (P.G. 17, 253); In Exodum, hom. 2, n.2: «animae quae nascuntur in Ecclesia» (B.. p.157). Cf. Gregoire. le Grand, recueil In Cant., proemium. n.10 (P.L. 79. 477).

<sup>622</sup> In Cant. comm.. passim (p.89, 102. 108, 218. 223, 233). Cf. Ambroise. Epist. 45. n.4 (P.L. 16. 1142). Jerome. In Jeremiam: «Vox quoque sponsae, ecclesiasticae fidei; et vox sponsi, Domini Salvatoris» (24. 835 C).

<sup>623</sup> Ibid., 1.3 (p.220). Gregoire de Nysse. In Cant., hom. 5: «Вначале полоска света протянулась в глубину души через проем, сделанный пророками, и решетку предписаний Закона», и т.п.

<sup>624</sup> Methode d'Olympe. Banquet, disc. 7 (tr. Farges. p. 107 ss.) Gregoire d'Elvire. Tractatus (Wilmart-Batiffol). Ambroise. Epist. 45, n.4 (P.L. 16, 1142). Augustin. Sermon 46. n.35-36 (38, 290-291; о донатистах и о нем самом). Gregoire. In Ezech., 1.2, hom. 2, n.15 (76, 957). Heterius et Beatus (96, 1017). Anastase le Sinaïte. Question 41 (P.G. 89, 592). Severe d'Antioche. Homelie 59 (P.O. 8, 233). Cf. Сyprien. De catholicae Ecclesiae unitate, c.4 (Hartel, p.212); etc. — О комментариях на Песнь Песней: Dictionnaire de Spiritualite, fasc. VII (1937). col. 93 a 109, par F.Cavallera, A.Cabassut et M.Olphe-Gaillard.

<sup>625</sup> Bernard. In Cant., s.1, n.5 (P.L. 184, 15); et s.12, n.11: «Gratias tibi, Domine Jesu, qui nos carissimae Ecclesiae tuae aggregare dignatus es, non solum ut fideles essemus, sed ut etiam tibi, vice sponsae, in amplexus jucundos, castos, aeternosque copularemur». Gilbert. In Cant., s.30, n.5: «Derivamus hunc sensum ad Ecclesiae statum; gratius est enim quod Ecclesiae commune est; denique nihil Sponso gratius communitate, immo unitate credentium et compage Ecclesiae» (184, 157); s. 13, n.2 (64); etc. Гийом, сделав на Песнь Песней «церковный» комментарий с выписками из святого Григория, создает после этого другой, более личный, где, по его словам, он не рассматривает более «de Christo et Ecclesia», но «de Christo et de Christiana anima» (180, 441 ss.). Honorius (172, 275 B et 357 ss.) Richard de S.Victor. In Cant., prolog. (196, 408-410). Au XI<sup>e</sup> siecle, saint Pierre Damien, Opuscule 56 (P.L. 145, 809 C).

<sup>626</sup> Если оба рассуждения о Песни Песней (Vives, 1.18) принадлежат ему. «...Hunc libellum de nuptiis Christi et Ecclesiae...»; «adolescentulae dicuntur animae electorum»; «Sponsus et sponsa, id est Christus et Ecclesia, sive Christus et anima sancta, est materia hujus libri, ut Glossa tangit...»

<sup>627</sup> Сборник in Cant., c.1, n.3 (P.L. 79, 479).

<sup>628</sup> «Fratribus placuit... ut librum beati Job exponere importuna me petitione compellerent; et prout veritas vires infunderet, eis mysteritantaе profunditatis aperirem. Qui hoc quoque mihi in onere suae petitiōnis addiderunt, ut, non solum verba historiae per allegoariarum sensus excuterem, sed allegoariarum sensus protinus in exercitium moralitatis inclinarem...» Moralia in Job, Epist. missoria, c.1 (P.L. 75, 512); et c.3: «Primum quidem fundamenta historiae ponimus; deinde par significationem typicam in arcem fidei fabricam mentis erigimus; ad extremum quoque per moralitatis gratiam, quasi superducto aedificium colore vestimus» (col. 513). Также Кассиан, Conlatio 14. c.8 (Petschehig, p.404-407). Или, позднее Гуго Сен-Викторский, De Scripturis et scriptoribus sacris, c.3 (P.L. 175, 11-12); Adnotationes in Threnos, in Joelem et in Abdiam (175, 255-406).

<sup>629</sup> Jean de la Croix. Preface au Cantique spirituel (ed. Dom Chevallier, p.5-6), Григорий Великий: отрывки из его творений, собранные Валерием, затем Бедой, затем Гийомом де Сен-Тьерри (P.L. 180, 441-474).

<sup>630</sup> In Cant. (P.G. 81), p. ex. col. 104 et 169-172.

<sup>631</sup> In Cant., horn. 15 (P.O. 44, 1116-1120; см. уже col. 626, 801, 904-905, 1048, 1049). У Банавентуры, In Нехаемерон, collat. 20-23, постоянный переход от «Ecclesia contemplativa» к



«anima contemplativa»: что «non differunt nisi quod anima totum habet in se, quod Ecclesia in multis (Quaracchi, t.5, p.445).

<sup>632</sup> Epist. 71, n.4: «Omnes isti processus animae nostrae sunt» (P.L. 16, 1241).

<sup>633</sup> Hidebert, sermon 29: «Proptes eos qui non legunt, aut non intelligunt Scripturas, quaedam in officiis suis visibiliter dispensat Ecclesia, per quae mens ad invisibilia scienda provehatur» (P.L. 171, 478).

<sup>634</sup> Panarion, 1.1, t.1, c.5 (P.G. 41, 181). — Если бы было возможно сделать эту главу еще более пространной, то мы попытались бы показать, каким образом, согласно Преданию, к Церкви и душе, постоянно присутствующим в Писании и в особенности в Песне Песней, добавляется третья «личность» — Мария, на эту тему можно будет прочесть прекрасный отрывок из Исаака Звезды: Текст 37. Cf. Guerric. In Assumptione, sermo 3, n.3: «Si quis tamen curiose inquirere velit, cujus potissimum vox illa sit, «in omnibus requiem quaesivi», vox est utique Sapientiae, vox est Ecclesiae, vox est Mariae, vox est cujuslibet sapientis animae». Систематизация у Denus le Chdarteux. Enarratio in Cant, cantic. (Opera omnia, t.7, p.293-447). См. также А.-М. Henry, o.p.: Eve, l'Eglise et Mari, Cahiers de la vie spirituelle. La Sainte Vierge de l'Eglise, 1946, p.96-136.

<sup>635</sup> В этом Фремон упрекал Фенелона. — 7 декабря 1690 года Александр VIII осудил это предложение: «Pagani, Judaei, haeretici alique hujus generis, nullum omnino influxum a Jesu Christo accipiunt».

<sup>636</sup> Augustin. De doctrina Christiana, prol., n.6: «...Abjecta esset humana conditio, si per homines hominibus Deus verbum suum ministrare nolle videretur» (P.L. 34, 18).

<sup>637</sup> И в обновленной редакции кардинала Бийо она не вызвала особого одобрения.

<sup>638</sup> Adversus haereses, 2, 22, 4; 18, 7; 4, 20, 6-7; 4, 22, 2 (P.O. 7, col. 784, 937, 990, 1036-1037, 1047). Demonstration, c.34: «Незримое присутствие Логоса разлито повсюду... Благодаря Ему всё пребывает в орбите искупительной экономии, и Сын Божий... начертал знак Креста на каждой вещи» (P.O. 12. 773). Fragment 2 (P.O. 12, 732).

<sup>639</sup> Hilaire. In psalm. 118, lamed, n.5 (Z., p.459). Ambroise. In psalm. 118, s.8, n.57: «Mysticus autem ille Sol justitiae omnibus ortus est, omnibus venit, omnibus passus est» (P., p.186); cf. s.19, n.39 (p.442).

<sup>640</sup> In Jo., horn. 8, n.1 (P.O. 59, 65); In Rom., horn. 5 (60, 427).

<sup>641</sup> Origene. In Joannem, t.6, n.15: «Христос обладает такою властью, что, незримый в своей божественности, Он пребывает в каждом человеке и простирается на всю вселенную» (P.G. 14, 252 D); et n. 23 (265-268). Jerome. In epist. ad Galatas, c.1 (P.L. 26, 326); Cyrille d'Alexandrie. Theasaurus (P.O. 75, 294-295). Cf. Clement. Protreptique, c.9, n.88 (St., t.1, p.65).

<sup>642</sup> Мысли блаженного Августина в ее различных аспектах была посвящена замечательная диссертация R. P. Wang Tch'angtche, S.J., Saint Augustin et les vertus des païens (Paris, 1938).

<sup>643</sup> De ordine, 1.2, c.10, n.29 (P.L. 32, 1009). Enchiridion, c.103, n.27 (40, 280). In psalmum 88, s.1, n.3: «...Non autem clausit Deus fontem bonitatis suae etiam in alienigenas gentes» (37, 1121).

<sup>644</sup> «Lanentes sancti»: De catechizandis rudibus, c.22, n.40 (P.L. 40, 339). Contra duas epist. Pelag., 1.3, c.4, n.8 (44, 593). Epist. 102 ad Deogratias, q.2, n.10 et 15 (33, 374 et 376). Epist. 164, c.1, n.2 (33. 709). De perfectione justitiae hominis, c.19, n.42 (44, 315); etc.

<sup>645</sup> Contra Faustum, 1.19, c.2: Есть три вида Закона: «item Prophetae, alii sunt Judaeorum, alii Gentium, alii Veritatis... Dicitur non est, et Gentes suos habere Prophetas» (P.L. 42, 347-348). De civitate Dei. 1.8, c.23 (41, 247-249); 1.18. c.23, n.2 (580) et c.47: «Non incogruenter creditur fuisse et in aliis gentibus homines, quibus hoc mysterium (de Christo) revelatum est... Nec ipsos Judaeos existimo audere contendere, neminem pertinuisse ad Deum, pareter Israelites... Populu enim revera, qui proprie Dei populus diceretur, nullus alius fuit; homines autem quosdam, non terrena, sed caelesti societate ad veros Israelitas supernae civis Pariae pertinentes, etiam in aliis gentibus fuisse, negare non possunt: quia si negant, facile convincitur de sancto et mirabili viri Job...» (609).

<sup>646</sup> P.Radbert. In Mat., 1.9, c.20: «Dominus noster Jesus Christus... totius humani generis curam gerit, et in omni tempore universes ad culturam legis divinae conducere numquam cessat» (P.L. 120, 674). Hugues de S.Victor. Explanatio in cant. B. Mariae: «Nemo a gratia excluditur, sed in omne gente, qui timet Deum et operatur justitiam, acceptus est illi» (175, 427).

<sup>647</sup> R.P.Hugueny. Le scandale edifiant d'une exposition missionnaire (1933), стр. 56. — Автор добавляет: «От возможности еще далеко до ее повседневной реализации», что несомненно, а также на стр. 60: «(Неверующие) большей частью воспринимают лишь малую толику света», который им посылается. Однако мы, со своей стороны, предпочитаем признаться, что ничего об этом не знаем. Во всяком случае, решение, о котором мы здесь напомнили, ни в чем не предвещает совершенно иного вопроса, касающегося числа избранных. Здесь, как и в дальнейшем, речь идет о возможности спасения, а не действительном его достижении, о зове Божиим, но не об ответе человеческом.

<sup>648</sup> Le Createur et la creature, tr. fr. (1858), t.2, p.112.

<sup>649</sup> Bulletin des Missions, март-июнь 1934, стр. 60.

<sup>650</sup> Christi Vicarius. Nouvelle Revue theologique, 1929, p.454.

<sup>651</sup> Nouvelle ecclesiastiques, 17 февраля 1768.

<sup>652</sup> Augustin. Epist. 118, n.33: «Totum culmen auctoriatis lumenque rationis in illo uno salutari nomine atque in una ejus Ecclesia, recreando atque reformando humano generi constitutum est» (P.L. 33, 448). Может быть, именно здесь автор «De vocatione omnium gentium» пользуется смягченной редакцией августианианского учения о благодати, нежели в своей не слишком удовлетворительной идее об «общей благодати», даруемой язычникам. См. G. de Plinval. L'Histoire de l'Eglise de Martin-Fliche, t.4, p. 126: «Так споры о благодати касаются не только индивидуальной судьбы; автор переносит их в область всеобщей истории, и, великодушно толкуя их в самом «кафолическом» смысле и в выражениях наиболее благосклонных, он смело разрешает проблему предназначения народов».

<sup>653</sup> «Наиболее искушенные подвержены наибольшим заблуждениям»: святой Франциск Ксавье, lettre aux Peres de Goa, 5 ноября 1549. Ср. Августин, проповедь 141, гл. 4, 4: «...Bene currunt, sed in via non currunt. Quanto plus currunt, plus errant, quia a via recedunt. Si autem tales homines perveniant ad viam, et tenerent viam, o quanta securitas est, quia et bene ambulant et non errant!» (P.L. 38, 778).

<sup>654</sup> Clement. Protreptique, c.7: «Если греки, которых коснулось лишь какое-то сияние божественного Логоса, сумели выразить малую частицу Истины, то они возвестили о том, что она таит в себе силу, которую невозможно подавить, но в то же время они засвидетельствовали и о своей слабости, потому что им не хватало цели, οὐκ ἐφικόμενοι τοῦ τέλους (St., t.I, p.57).

<sup>655</sup> Constitutio dogmatica de Ecclesia Christi, init.

<sup>656</sup> Gregoire. In evangelia. 1.2, horn. 38 (P.L. 76, 1287 B). Cf. Rupert: «In monte Visionis. id est, in sancta catholica Ecclesia, extra quam nemo unquam Deum videbit» (167, 430 C).

<sup>657</sup> Origene. In Leviticum, horn. 4 Cyprien. De imitate Ecclesiae, c.8 (Hartel, p.217). Prosper. Sententiae (P.L. 51, 430). Gregoire. Moralia in Job (76, 756). Pseudo-Bede. In psalmos (93, 611 A, etc.). Paschase Radbert (120, 1344). Remi d'Auxerre (131. 584 C). Odon de Cambrai (160, 1058 et 1061). Bruno de Segni (164, 261 D). Honorius d'Autun (172, 596 B). Rupert: «In loco, unquit, ubi offertur holocaustum, id est, in catholica Ecclesia, extra quam non est habere vel accipere sancti Spiritus incendium» (177, 778 A; cf. 763 C). Alger de Liege (180, 805), etc.

<sup>658</sup> Louis Richard. La Redemption (1932); La Redemption, mystere d'amour, dans: «Recherches de science religieuse», 1923. Cf. Saint Leon. De jejuniis decimi mensis sermo 1: «Causa autem reparationis nostrae, non est nisi misericordia Dei» (P.L. 54, 169 A). Saint Gregoire. In evangelia, 1.2, hom. 38: «Sola quippe dilectione Dei actum est, ut ejus Unigenitus mentes sibi electorum hominum uniret» (76, 1281).

<sup>659</sup> Mgr. de Solages. L'economie evangelisatrice, Второй национальный съезд миссионерского Союза духовенства Франции, 1933. — Некоторые фактические уточнения у P. Charles. Questions brulantes, Compte rendu du deuxieme Congres de l'Aucam, 1935.

<sup>660</sup> Moralia in Job, 1.19, c.12, n.19 (P.L. 76, 108); epistula missoria, c.1 (75, 511); 1.27, c.1, n.21 (76, 410-411); 1.35, c.15, n.35 (76, 769); Hom. 1 in evangelia (76 1078-1081). Nicetius de Treves, lettre a Justinien (M.G.H.. Epist., t.3, p.1 18). — Deja, p. ex., Ambroise. In Luc., 1.10, n. 10: «Мы приближаемся к концу времен, и некоторые болезни человечества служат предзнаменованиями его» (P.L. 14. 1807), ou Cyprien. Epist. 67, c.7 et 8 (Bayard, t.2, p.232, cf. p. 160, 165, 175), etc.

<sup>661</sup> Paschase Radbert. In Mat., 1.8, c.17, о трех учениках, коих избрал Христос быть свидетелями Его Преображения: «In his, regni caelestis ordo, et numerus praefiguratur, quod ex origine trium filiorum Noe colligenda est omnis Ecclesia... (Проповедь Христова разносится повсюду) ita ut concussae sint singulae partes terrarum, quae sub tribus describuntur nominibus, ne aut Asia sola credidisse dicatur, verum et Africa simul atque Europa Christi sanguine redempta, de imis ad superna perducitur» (P.L. 120, 578). Ibid., 1.11, c.24, после обзора дальних народов, уже принявших Евангелие, — «et ex omnibus facta est una Ecclesia Christi» — Пашаз добавляет: «et quaecumque non perceperunt, utique percipient, ut perveniat ad omnes, utcumque crescendo atque fructificando» (804-805). Cf. Bruno de Segni. Sententiae (165, 989 D).

<sup>662</sup> Honorius d'Autun. Sacramentarium, c.78 (P.L. 172, 787 A).

<sup>663</sup> Портал Пятидесятницы в Везелэ (Emile Male. L'Art religieux de XII<sup>e</sup> siecle, p.327). Augustin. De Civ. Dei, 1.16, c.8 (P.L. 41, 485-487). Isidore de Seville. Etymologiae (82,421). Ratramne. Epistola de syncephalis (121, 1153-1156). Восточные акты святого Андрея и святого Варфоломея говорят об обращении песьеголовых. Другая легенда описывает «эфиопов», не имеющих головы, с огромными глазами на груди.



<sup>664</sup> Известно, что такого не было у протестантских Церквей с самого начала. В этом вопросе католические и протестантские историки согласны между собой. «Не могу простить этой оплошности англичанам и голландцам», — писал Лейбниц 1 октября 1797 года. Ср.: Фенелон. Проповедь на Богоявление (1685), 1-й вопрос: «Эта плодовитость матери нашей во всех частях мира, эта апостольская ревность, что сияет лишь в наших пастырях, коим даже не пытались подражать адепты новых сект, приводила в смущение самых прославленных защитников раскола. Я читал это в их последних книгах, они не могли скрыть этого. Я видел людей, наиболее здравомыслящих и наиболее правдивых среди их сторонников, которые признавались, что это великолепие пастырских добродетелей, как бы ухищренно ни старались их опорочить, поражает их до самого сердца и привлекает их к нам». Известно, что миссионерская ревность Римской Церкви перед лицом куда менее энергичной воли к распространению у православных общин, явилась одной из причин, склонивших друга Ньюмана, англиканина Уильяма Пальмера к католицизму. «Прежде всего он увидел в этом лишь внешний, весьма заслуживающий уважения, признак, тогда как, — думал он, — восточная Церковь обладает признаком доктринальной ортодоксальности. Постепенно, однако, от этой внешней кафоличности Римской Церкви он пришел к заключению о ее внутренней кафоличности и нашел в ней полноту Церкви» (P. Baron. Al.-St. Khomiakov, son ecclesiologie, these polycopiee, p.215). Cf. W. Palmer. Dissertations... (1853), d.2: Of the present apparent conflict between «Orthodoxy» and «Catholicism» (p.9 a 31). В своей переписке с Пальмером Хомяков не может скрыть своего затруднения в этом вопросе (Baron, p.212-215; S.Tyzskiewicz. La mission de William Palmer, dans: «Les Etudes», t.136, p. 190-194).

<sup>665</sup> Pie XL Rerum Ecclesiae: «Neque enim ad aliud nata Ecclesia est, nisi ut, regno Christi unique dilatando, universes homines salutaris redemptionis participes efficiat: quisquis autem est, qui Jesu Pastorum Principia vices in terris divinitus gerat, is tantum abest ut dumtaxat in tuendo ac servando, quern regendum accepit, grege dominico possit acquiescere, ut, contra, praecipuo muneri suo desit, nisi alienos externosque Christo lucrari atque adjungere omni contentione nitatur». Acta Ap. Sedis, 1926, p.65.

<sup>666</sup> Cf. Augustin. Epist, 93, c.9, n.31 et Epist. 199, c.12, n.48 (P.L. 33, 337 et 923); in psalm. 85, n.13: «Omnes gentes venient: annuntiavit Ecclesiam»; in psalm. 95, n.2 et 147, n.19 (37, col. 1090, 1228 et 1929).

<sup>667</sup> Augustin. In psalm. 98, n.5: «Et si adhuc commoretur particula terrae quae remansit (nondum liberata), nos permaneamus in gemitu pro ipsius, ut et illis Deus tribuat intellectum, et nobiscum audiant voces istas, de quibus modo gaudemus» (P.L. 37, 1252). Prosper. Pro Aug. responsiones ad capitula Gallorum, p.2, sent, super 10: «...cum tamen constantissima fide perceptum habeamus, in omnes mundi partes Ecclesiam dilatandam; nee ante esse hoc saeculum finiendum, quam in universes fines terrae Evangelium dirigatur, et omnis lingua confiteatur quoniam Dominus Jesus Christus in gloria Dei Patris est» (P.L. 51, 172).

<sup>668</sup> Prosper. In psalm. 125: «Nisi Dominus aedificaverit domun... Dei aedificatio estis: quod utique de tola Ecclesia intelligendum est, quae est Jerusalem, in omnium compage sanctorum una domus, et unum templum, et una civitas, cujus exstructio ab initio usque ad finem Domino aedificante consurgit» (P.L. 51, 372). Paschase Radbert. In Mat., 1.3, c.5: «In terris a primordio usque in fmem saeculi de lapidibus vivis adhuc politur» (120, 234).

<sup>669</sup> То же сравнение в противоположном смысле у Sertillanges. Dieu ou Rien?, t.I. p.103-104.

<sup>670</sup> Вслед за апостолом Павлом, вслед за Отцами мы, разумеется, не намерены объяснить этой провиденциальной ролью всякое неверие, всякое язычество. Доля зла в собственном смысле слова здесь огромна, и она отнюдь не фатальна. В этом смысле некоторые

возвышения иногда могут показаться и снижениями, как, скажем, разложению, господствующему в некоторых обществах и в некоторые эпохи, сопутствует развитие цивилизаций и углубление нравственных понятий, что само по себе составляет подлинный прогресс. — *Corruptio optimi pessima*. Не то, чтобы история позволяла вывести обратно пропорциональный закон прогресса, когда материальное и интеллектуальное развитие цивилизации уравнивается религиозно-нравственным упадком, как полагают некоторые этнологи. Однако человеческий прогресс наделяет зло все более ужасающими возможностями. Культура может стать препятствием благодати... *Nomines jam expolitos et ipsa urbanitate deceptos*, — говорит Тертуллиан (*Apolog.*, с.21, п.30; ed. Waltzing, p.53); — и в культуру мы включаем и «религиозную культуру». Тем не менее, мы скорее всего злоупотребили бы Писанием, если бы о всем «язычестве», явлении, увы, громадном и бесконечно разнообразном, мы стали бы судить лишь по тем анафемам, которые метал апостол Павел, видевший перед собой разложившееся общество больших городов греко-римского мира. «Китайская мифология, отмечает, между прочим, о. Анри Бернар, вслед за о. Риччи, никогда не была запятнана теми непристойными историями, которые бросают такую тень на греческий или римский Пантеон: *Sagesse chinoise et Philosophie chetienne*, 1935, p.23 (см. на ту же тему: *Le Pere Matthieu Ricci*, t.1, p.333-334).

<sup>671</sup> I Петра 2, 5: *λίθοι ζώντες*.

<sup>672</sup> Мы не будем касаться проблемы объективных и субъективных условий, необходимых для спасения, при исследовании того, как неверующий может обратиться к вере. См. классический труд L. Caperan. *Le probleme du salut des indideles, essai theologique*, 2<sup>e</sup> ed., 1934.

<sup>673</sup> M. Blondel. *Lettre sur les exigences...* (1896), p.70.

<sup>674</sup> В силу их «невидимой принадлежности Церкви видимой»; «благодаря Церкви, к которой неосознанно принадлежат они из-за всего лучшего, что есть в них»: Mgr. Besson. *L'Appartenance invisible au Royaume de Dieu*, dans: «*Revue apologetique*, t.64 (1937), p. 392 et 399.

<sup>675</sup> Ambroise. In psalm. 39, n.1 (P., n.218).

<sup>676</sup> Irenee. *Adv. Haereses*, 4, 13, 3 (P.O. 7, 1009). Cyprien. *De cath. Eccl. unitate*, с.6 (H., p.214). Origene. In *Jesu Nave*, h.3, n.6 (B., p.306-307). In *Pascha*, s.1 (P.O. 59, 725). Theodoret. In *Jos.*, interr. 2 (80, 464). Gregoire d'Elvire. *De area Noe* (ed. Wilmart, dans: «*Revue benedictine*, 1909, p. 11). Lactance. *De vera sap. et religione*, с.4 (P.L. 6, 542). Augustin. *Epist.* 141, n.6 et 186, n.50 (33, 579 et 815); *sermo ad caesar. plebem*, n.6 (43, 695); etc. *De unitate Ecclesiae*, n.49 (43,429). Fulgence. *De remissione pecc.*, 1.1, с.18-20 (65, 542-543). Prosper. In psalm. 147, n.13 (51, 420). Jerome. *Epist.* 15 (22, 355). Gregoire. *Moral*, in *Job.* 1.14, с.5 et 1.35, с. 13 (75. 1043 et 76, 756). Charlemagne. *Admonito generalis* (97, 241). Rufinus episc., *De bono pacis*. 1.2, с.20 (150. 1626); etc. Многочисленные церковные документы.

<sup>677</sup> Что было наиболее распространенным случаем в древности. Даже потоп, служивший более естественным символом гибели неверующих, оставшихся вне ковчега, символизировал главным образом и гибель схизматиков. Еще Рейсбрук говорит в «Христианском законе»: «Единство святой Церкви подобно ковчегу Ноеву, все, кто остались за его бортами, должны были погибнуть. То же самое относится и к тем, кто отделяется от единства, в том или ином моменте противопоставляют себя святой Церкви...» (*Oeuvres*, tr. fr., t.5, 1930, p.247). Cf. Augustin. In psalmum 83, n.4: «*Quisquis inde recedere voluerit, non talis habetur qualis ille qui non intravit*».

<sup>678</sup> Ватиканский Собор. *Constitutio de dide catholica*. с.3.

<sup>679</sup> Консistorское приветствие. *Singulari quadam*, 9 декабря 1854 года. Исповедание веры для Водуа, 18 декабря 1208 года. Ср. энциклику *Quanto conficiarium*, 10 августа 1853 года. — «Церковь Петра», — уточнял уже Максим Туринский, проп. 114 (P.L. 57, 722). Само выражение «душа Церкви», пользовавшееся некогда большим успехом, сегодня в общем подвергается критике. Подготовительная догматическая комиссия к Ватиканскому Собору отвергла его «*utpote scolasticam et novam omnino in modo loquendi conciliorum*» (Mansi, t.49, p.624-625).

<sup>680</sup> *De fide*, disp. 12, sect. 4, n.22.

<sup>681</sup> A.Latreille. *Le catechisme imperial de 1806*, стр. 88 рассказ о том, какое чувство охватило церковные круги, когда при подготовке катехизиса распространилось известие, что из него «выбрасывается догмат о том, что вне Церкви нет спасения». Кардинал Феш обжаловал это Наполеону, и формула была восстановлена. Видимо, устранил ее вначале Порталис, желая таким образом отклонить «один из самых серьезных упреков, который делается католицизму, будто бы проклинаящему всех тех, кто находится вне его лона, что делает его нетерпимым и неуживчивым».

<sup>682</sup> Штиффлаген, цитируемый у Каперана, *Essai historique*, 2<sup>e</sup> ed., p.475.

<sup>683</sup> *Adv. Haereses*, 4, 27, 2 (P.G. 7, 1058-1059).

<sup>684</sup> *Stromates*, 1.6, c.5 (P.G. 9, 261 B).

<sup>685</sup> *De Civitate Dei*, 1.18, c.47 (P.L. 41, 609); *De catechizandis rudibus*, c.33 (40, 334-335). Cf. *In Pascha*, s.4: «Неделим Агнец, съедаемый в том единственном Жилище, которое есть духовная Церковь» (P.G. 59, 731).

<sup>686</sup> *In Nativ. Domini*, s.4-5 et s.4, c.1: «*Sacramentum salutis humanae nulla umquam antiquitate cessavit... Semper quidem, dilectissimi, diversis modis multisque mensuris humano generi bonitas divina consuluit, et plurima providentiae suae munera omnibus retro saeculis clementer impertuit*» (P.L. 54, 203). Аналогичная мысль у Проспера, *In psalm. 126* (51, 372).

<sup>687</sup> Agobard. *Adv. Fredegisum*, c.20: «*In Veteri Testamento, non solum omnes Patriarchas, sed multos etiam in gentilitate positos credimus invisibili chrismate unctos; per quam unctionem membra Christi, et unum corpus cum omnibus ad aeternam vitam praedestmatis fierent*» (P.L. 104, 171-172).

<sup>688</sup> P.Radbert. *In Mat.*, 1.10, c.22: «*...Ut, cum venerit, simul collecta Ecclesia tarn de Judaeis quam de Gentibus, una amplectatur sponsa... Omnes namque sancti Veteris Testamenti, qui ab initio saeculi fuerunt, ad has pertinent nuptias*» (P.L. 120, 741). Rupert. *De divinis officiis*, 1.4, c.4: «Все святые, жившие когда бы то ни было с начала мира (*praesenti Ecclesiae concinunt*)» (170, 89).

<sup>689</sup> История Иова — это пример, намеренно внесенный Богом в Библию: Augustin. *De civ. Dei*, 1.18, c.47. Pierre le Venerable. *Tractatus contra Judaeos*: «*...cum et ante illam (legem), et ejus tempore praeter illam, et etiam post illam, justos vocari multos invenias*» (P.L. 189, 584). Philippe de Harveng. *De continentia clericorum*, c.61 (203. 745-746). Cf. saint Francois de Sales. *Traite de l'amour de Dieu*, 1.5: «Сей великий пророк и князь Иов» (стр. 242).

<sup>690</sup> Augustin. *Sermon 51*, n.14-15 (P.L. 38, 340-341).

<sup>691</sup> Augustin. *Adnotationes in Job*: «*Personam quam Job gestabat, hoc est Corporis Domini*



quod est Ecclesia» (P.L. 34, 885). По Августину все святыя до Христа «mysteria spiritualia significabantur, quae ad Christum et Ecclesiam pertinerent», De catech. rudibus, c.33 (40, 335). Gregoire le Grand. Moral, in Job, praef., c.2, n.6: «Nee immerito inter Hebraeorum vitas in auctoritatis reverentiam vita justi gentilis adducitur, quia Redemptor noster, sicut ad redemptionem Judaeorum et Gentilium venit, ita se Judaeorum et Gentilium prophetari vocibus voluit; ut per utrumque populum diceretur, qui pro utroque populo quandoque pateretur». Et c.6, n.14: «(Christum) quem electi omnes dum bene vivendo praeceunt, et rebus et vocibus prophetando promiserunt. Nullus etenim Justus fuit, qui non ejus per figuram nuntius exstiterit. Unde et necessz fuit ut etiam beatus Job, qui tanta incarnationis ejus mysteria protulit, eum quem voce diceret ex conversatione signaret» (P.L. 75, 519 et 524). Rupert. De divinis officiis, 1.4, c.4: «Omnium quippe sanctorum a mundi constitutione una fuit salus et exspectatio, Passio Redemptoris; et concordibus eorum dictis praenuntiata, gestisque praefigurata est, ac velut una subjecta soli, diversis licet ex locis eandem inagine multa reddunt specularia: sic plures sancti diversis temporibus ac meritis venientes, praecurrentes Salvatorem, unam eandemque variis figuris ejus praefiguraverunt passionem» (P.L. 170, 89). По святому Фоме Аквинскому, как известно, ни один «неверный» не может быть спасен «absque fide Mediatoris»: 2a, 2ae, q.2, a.7 ad 3m et 3a, q.68, a.1, ad 1m: «Numquam homines potuerunt salvari, etiam ante Christi adventum, nisi fierent membra Christi... Sed ante adventum Christi, homines Christo incorporabantur per fidem futuri adventus».

<sup>692</sup> P.Radbert. In Mat., 1.9, c.20: «Salvator noster... quasi Dominus ac paterfamilias habet vineam, universam scilicet Ecclesiam, quae ab Abel justo usque ad illum ultimum electum qui in fine mundi venturus est colligitur... Ac per hoc quicumque ab initio mundi salvati sunt, in hac vere quasi palmites in vite manserunt... Omnes una Ecclesia sunt, unaque vinea de vite, quae Christus est, propaginata» (P.L. 120, 674-675).

<sup>693</sup> Gregoire. Moralia in Job, praef., c.6, n. 14: «ut simul omnia saecula dicerent quid in redemptione communi saeculorum finis exhiberet» (P.L. 75, 524).

<sup>694</sup> Святой Василий. Краткие правила, 62: «Тот, кто стяжает какую-либо благодать Божию лишь ради собственного блага безо всякой пользы для другого, будет осужден за то, что зарыл свой талант» (P.G. 31,1124). Hugues de S.Victor. De sacramentis, 1.2, p.2, c.2: «In corpore sanctae Ecclesiae dona gratiarum distributa sunt, el tamen unusquisque non sibi soli habet, etiam id quod solus habet, etc.» (P.L. 176, 416). Braulion de Saragosse. Epist. 5:» Jubemur per caritatem servire invicem, sicut boni dispensatores multiformis gratiae Dei, etc.c (80, 652 D). — Всякая благодать не вытекает ли в действительности из благодати Христовой и не носит ли ее образ? Однако «Christo data est gratia... inquantum est Caput Ecclesiae, ut scilicet ab Ipso redundaret ad membra», S.Thomas, 3a, q.48, a.1.

<sup>695</sup> P.Charles. La priere apostolique, Xaveriana, декабря 1928 года. M.Ledrus. Nouvelle Revue theol., 1929, p.485. — P.Radbert. In Mat., 1.10, c.22: Каждому присуца его особая роль, «omnes tamen una Ecclesia esse debent. ita ut nemo sit in ea, qui non vocet se et alios ad convivium nuptiarum» (P.L. 120, 745). Jerome. In Ezechielem: «Operatii autem, inquit, qui serviunt in operibus civitatis, erunt ex omnibus tribubus Israel; ut nullus se ab opere civitatis immuneme putet, sed omnes certatim exstruant Ecclesiam» (25, 486 C). Cf. Ezech.. XLVIII, 19.

<sup>696</sup> На этом различении настаивал Гуго Сен-Викторский в противоположность тому, которое проводили Августин и Григорий относительно людей, живших во времена древнего Закона (см. выше, гл. 4). De area Noe mystica, c.5 (P.L 176 690).

<sup>697</sup> Augustin. De Civitate Dei, 1.21, c.21 et 25 (P.L. 51, 634 et 742; De fide et operibus, c.21-26 (40, 221-228); etc. Cesaire d'Arles, sermon 209 (Morin, p.791-793). Hugues de S.Victor. Adnotationes in Threnos (P.L. 175, 292). — Аналогичное суеверие в Исламе, побежденное благочестивым меньшинством: L.Massignon. La Passion de Al-Hallaj, t.2, p.671-672.

<sup>698</sup> Irenee. *Adversus Haereses*, 4, 36, 4 (P.G. 7, 1093); 4, 13, 3 (1009); 4, 27-28 (1058-1063). Filastre. *Haeresis* 110 (Boysen, p. 109). Isidore de Seville. *Sent.*, 1.1, c.20, n.3: »Sub Veteri Testamento minoris culpaerant peccata, quita in eo non ipsa veritas, sed umbra veritatis aderatc (P.L. 83, 586), Rathier de Verone (136, 700). Amulon de Lyon (M.G.H., *Epistolarum*, t.5, p.371). Jean Rigoleuc, s.j., *Conduite pour la retraite spirituelle*: «И потому если мы получили несравненно больше от его щедрой руки, чем столько народов, то не очевидно ли, что стольким мы Ему и должны, что мы должны отчитаться куда более, чем они?» (*Oeuvres spirituelles*. Hamon, p.413). Ср. Лк 12 47-48.

<sup>699</sup> Ambroise. In psalm. 48, n.24 (P., 376). Ср. Откр. 3, 7.

<sup>700</sup> L.Massignon. *Les trois Prieres d'Abraham*, II (1935), p.47.

<sup>701</sup> Боссюе, 3 июля 1695 (*Correspondence*, t.7, p. 155).

<sup>702</sup> Cf. Augustin, sermon 115, n.4: «Communis fuit perditio, communis sit inventio: simul perieramus, simul inveniamur in Christo» (P.L. 38, 657).

<sup>703</sup> Durand de Mende. *Rationale*, 1.1, c.1. n.8 (p.5).

<sup>704</sup> Amalaire. *De ecclesiasticis officiis*, 1.4, c. 10: »Universaliter colligendi sunt ex Asia, et Europa, et Africa? (P.L. 105, 1189). Bede. In Marc. (92, 195-197).

<sup>705</sup> Banquet, discours 8. c.5 (tr. Farges, p. 125).

<sup>706</sup> Origene. *Contra Celsum*, 1.4, c.7 (Koetschau, t.1, p.279). Porphyre, fragments 81 et 82. Ambroise. *Epist.* 18, n.27 (P.L. 16. 429). Chdrysostome. In Rom., horn. 5, n.5 (P.O. 60, 429). Cf. Justin. *Ire Apologie*. c.46, n.1 (Pautigny, p.95).

<sup>707</sup> См. суждения императора Кань-Хи, переданные о. Луи ле Контов в *Nouveaux Memoires sur l'etat present de la Chine*, письмо XI (т.2, 3-е изд., 1697 стр 157-158).

<sup>708</sup> Centre les Galileens, fr. 143 et 178 (cf. Porphyre, fr. 34). Cyrille d'Alexandrie. *Thesaurus*, assert. 31 (P.O. 75, 445). см. J.Bidez. *La vie de l'empereur Julien*, p.308. Такое же основное выражение против веры в воскресение можно найти у философа, ученика Порфирия, которого выводит на сцену Макарий Магnezийский: *Aporiticus*, 4, 2 (Harnack, T.U., 37, 4, p.72).

<sup>709</sup> Cf. Augustin. *De Civitate Dei*, 1.10, c.32, n.2: «...Nee debuit, nee debebit eo dici: Quare modo? et quare modo? quoniam mittentis consilium non est humane ingenio penetrabile» (P.L. 41, 314).

<sup>710</sup> Еф. 3, 1.

<sup>711</sup> *Adversus Haereses*, 4, 38 (P.O. 7, 1105-1109); 4, 11, 2 (1002); 6, 36 (1223-1224), et passim (col. 784, 937, 990, 1011, 1037, 1047, etc.) Текст 38.

<sup>712</sup> Принцип, о котором любили напоминать великие богословы Средневековья: Anselme. *Cur Deus homo*, 1.2, c.18; *De casu diaboli*, c.12 (P.L. 158, 421-422 et 343). Bonaventure, in *Hexaemefon*, collatio 11, n.1 1. Thomas d'Aquin. In 2 *Sent.*, d.23, q.1, a.1; *Quodl.* 9, q.1, a.1; *De Potentia*, q.1, a.3; etc. — Novatien. *De Trinitate*, c.6 (P.L. 3, 895-896). Cf. Franco. *De gratia Dei*, 1.9 (166, 766 B).

- <sup>713</sup> De virginibus velandis, c.1 (P.L. 2, 890).
- <sup>714</sup> In Exodum, horn. 8, n.1 (B., p.218).
- <sup>715</sup> О Воскресении, Слово 1 (P.G. 46, 609). Духовное существо оказывается в силу своей сотворенности в *παράστασις*, из коего вытекает определенное движение, путь: De mortuis, 3 (46, 520 C).
- <sup>716</sup> Du Saint-Esprit, c. 14, n.33 (P.G. 32, 125-127). Chrysostome. In Gen., h.2 et 3 (53, 29 et 34). Bonaventure. Breviloquium, p.4: «Opus incarnationis erat perfectissimum inter omnia opera divina, et processus debet esse de imperfecto ad perfectum» (ed. de Quarachi, t.5, p.244).
- <sup>717</sup> Sur la Providence, disc. 10 (P.G. 83, 764-773). Cf. In psalmum 2 (80, 880).
- <sup>718</sup> Epist. 18, n.27: «Ergo et mundi primaeva nutarunt, ut venerabilis canae fidei sequeretur senectus. Quos hoc movet, reprehendant messem, quia sera fecunditas est; reprehendant vindemiam, quia in octavo anni est; reprehendant olivam, quia postremus fructus» (P.L. 16. 979-980). Henry de Marcy. IX- peregrinante Civitate Dei. u. 14: «Videns tempus vindemiae advenisse, vestem sibi huic operi congruam adaptavit» (204. 365). Пятидесятница открывает время жатвы Дуа: Исаак Звезды, проповедь 44 (194, 1839). Аналогичную идею и образ можно найти в толковании, приписываемом Петру Пиктавийскому об Учителе Сентенций (Landgraf, dans «Recherches de theol. anc. et medievale. 1937. p. 169-170).
- <sup>719</sup> Octavius. c.38: «Quid ingrati sumus, quid nobis invidemur, si veritas divinitatis nostri temporis aetate maturuit?» (Martin, p.85). См. также Ипполит, Sur Daniel. 1.14. c.15 (tr. Lefevre. p.290).
- <sup>720</sup> Sermo 101. n.2 (P.L. 38. 507): Epist ad Galatas expositio. n.29-30 (35. 2126).
- <sup>721</sup> Другие будут подражать ему, как, скажем, святой Юлиан Толедский: «Fac ergo totos homines quicumque ab Adam usque in praesentem diem fuerunt, quasi unum hominem esse, et in persona unius hominis totius saeculi tibi figuram appone, et per quantas aetates saeculum istud quasi unus homo transient... ratione facillima pervidebis». De comrobatione aetatis sextae. 1.3. n.3 (P.L. 96. 571).
- <sup>722</sup> Epist. 102. ad Deogratias. q.2 (P.L. 33, 373-376). In psalmum 36 (36. 385). De diversis quaestionibus. q.53. n.1 et 4(40. 34 et 37). De civitate Dei. 1.10, e. 14: 1.12, c.1 3. 14 et 20 (41. 360-362 et 369-372); 1.15, c.1. In psalm. 85. n.5 et 118. sermo 17 (37. 1085 et 1547). De vera religione, c.17. n.33-34; etc. CT. De spiritu et littera. n.27: «dispensatio temporum ordinatissima» (44. 217). Voir J.Wang The angliche. op. laud., c.5. -- Философия истории, содержащаяся в «Граде Божиим», как и значение, придаваемое истории во многих других трудах Августина, тем знаменательней, чем менее обусловлено полученной им культурой: «Философская культура блаженного Августина, отмечает А.-И.Марру, недвусмысленно антиисторична» (Saint Augustin et la fin de la culture antique, p.235. note 2). В: De doctrina Christiana, говоря, если можно так выразиться, по школьному об истории, он усматривает в ней почти лишь одну хронологию: 1.2. c.28. п.42-44 (P.L. 34, 55-56).
- <sup>723</sup> Methode d'Olympe. Banquet, discours 7, c.5 (tr. Farges. p. 109-110). См., однако, Hildebert. Tract, theolog.. c.2: «...de»cognitione fidei quam antique habuerunt, et quomodo aucta sit per legem Moysi et per legem Evangelii... Per legem scriptam caepit crescere cognitio fidei» (P.L. 171. 1071).



<sup>724</sup> Irenee. *Adversus Haereses*. 4. 16. 6 (P.O. 7, 1018). — На суждение Отцов о сравнительной ценности естественного закона и закона Моисеева не раз оказывала влияние полемика с иудеями. Justin. *Dialogue avec Tryphon*. с. 19-23 (Archambault. t.1, p.84-108). Tertullien. *Adversus Judaeos*. с.2 (P.L. 2. 601-602). Eusebe. Н.Е.. 1.1. с.4. n.6-15 (Grapin. t.1, p.47-51). Ambroise. *De mysteriis*. с.8. n.44: «et antiquiora sunt sacramenta Ecclesiae quam Synagogaе, et praestantiora» (P.L. 16. 404). de sacra-mentis. 1.1. с.4. n.11(16. 420): etc. Эта полемика сводится то к поединку Моисей—Авраам, то, более радикально, к поединку Авраам—Мелхиседек. Авраам рассматривается тогда вслед за 7-й главой Послания к Евреям как родоначальник Левия (cf. Pseudo-Priamasius. *In Galat. et in Hebr.*: P.L. 68. 592 et 727). Комментарии Послания к Галатам, гл. 3 (Chrysostome. P.O. 61. 651; cf. Pseudo-Chrysostome. *In Rom.*. 7. P.O. 59. 667-668), и предания, касающегося Мелхиседека, особенно интересны для изучения с этой точки зрения. (По этому поводу: G.Bardy, dans: «Revue biblique», 1926 et 1927; M.Simon, dans: «Revue d'histoire et de philosophic religieuses, 1937). Cf. *Altercatio Simonis et Theophili*, с.5, n.21 (Harnack, p.28). Filastre. *Diversarum haereseon liber*, haer. 82 (B., p.72-75). Augustin. *De Civitate Dei*, 1.16, с.22 (P.L. 41, 500; чин Мелхиседека выше чина Ааронова). Pseudo-Maxime de Turin. *Adversus Judeos*, с.4: «Ante Abraham omnes sancti incircumcisi fuerunt, et puritate mentis Domino placuerunt, et populum christianum magis ipsi in se monstrarunt...» (Spagnolo-Turner. *J. of theol. Studies*, t.16, p.299).

<sup>725</sup> Ambroise. *Epist.* 73, n.2: «Certum est non fuisse legem necessariam, quae per Moysen data est. Nam si naturalem legem, quam Deus creator infudit singulorum pectoribus, homines servare potuissent, non fuerat opus ea quae, in tabulis scripta lapideis, implicavit atque innodavit magis humani generis infirmitatem, quam elaqueavit atque absolvit»; cf. n.9 et 10 (P.L. 16, 1251 et 1253).

<sup>726</sup> Cassien. *Collatio* 8, с.24: «Nee evangelicam perfectionem tradi ante legis potuisse custodiam» (Petschenig, p.244). Clement. *Stromat.*, 1.7, с.6, n.47 (St., t.2, p.455); *Pedagogue*, 1.1, с.6, n.42-43 (St., t.1, p. 115-116). Chrusostome. *In Galat.*, с.3 (P.O. 61, 757); *De Chananaea*, n.7 (51, 455). Rupert (P.L. 170, 581).

<sup>727</sup> Само это превосходство иногда остается в тени: см. Eusebe. *Demonstr. evang.*, 1.4, с.Ю (P.O. 22, 276), ou Filatre. *Haeresis* 109 (Boysen, p.108-109).

<sup>728</sup> Cyrille d'Alexandrie. *De adoratione in spiritu et veritate*, 1.1 (P.O. 68, 142-143 et 188); *Glaphyra in Gen.*, 1.4 (69, 188).

<sup>729</sup> Severe d'Antioche. *Homelie* 79 (P.O. 20, 299). Origene. *In Num.*, hom. 17, n.1 (B., p. 154).

<sup>730</sup> Severe d'Antioche. *Hom.* 63: «...Но понемногу, по мере того, как длилось время, пророки возвещали о тяготах вечного наказания...» (P.O. 4, 31-33). Guibert de Nogent. *De incarnatione adversus Judaeos*, с.5 (P.L. 156, 519). S.Thomas, Ia, q.68, a.3: «Moyses rudi populo loquebatur, quorum imbecillitati condescendens, illa solum eis proposuit, quae manifeste sensui apparent»; et q.61, a.1 ad 1m.

<sup>731</sup> Pseudo-Chrysostome. *Sur le Christ pasteur et brebis* (P.O. 52, 829). — Подобные тексты в большом количестве встречаются во всех школах: Justin. *Dialogue*, с.22-23 (Archambault, t.1, p.97-109). Irenee. *Adversus Haereses*, 4, 38, 1 (P.O. 7, 1105). Tertullien. *Adversus Marcionem*, 1.2, с.19 (Kr., p.360-361). Origene. *Contra Celsum*, 1.1, с.36 (K., t.1, p.87). Eusebe. *Demonstration evangelique*, 1.1, с.6 (P.O. 22, 49-68). Epiphane. *Panarion*, haer. 42 (41, 789) et haer. 66 (42, 141). Cyrille d'Alexandrie. *Contra Julianum*, 1.4(76, 693). Filastre. *Haer.* 141 (P.L. 12, 1275). Jerome. *In Ezech.*, 1.6, с.20 (25, 194). Augustin. *In Jo.*, tract. 10, n.4 (35, 1468). Rupert. *De victoria Verbi Dei* (169, 1336-1338 et 1422).

<sup>732</sup> Chrysostome. *In Mat.*, hom. 6, n.3 (P.O. 57, 66); *In diem natalem Domini*, n.3 (49. 355).

<sup>733</sup> Severe d'Antioche, hom. «Так, начиная с заповеди Моисея: «Кто прикоснется к мертвому, будет нечист», Давид идет дальше, в глубину, восходя к духу подобных заповедей: «Наипаче омой мя от греха моего, и от греха моего очисти мя... Сердце чисто созижди во мне, Боже...» (Р.О. 20, 300-301).

<sup>734</sup> Irenee. Adv. Haereses, 3, 11, 8 (P.G. 7, 889-890); 4, 14, 3 (1012 A). Tertullien. Ad uxorem, c.1, n.2 (P.L. 1, 1277). Methode. Banquet, disc. 10, c.2 (tr. Farges, p.176). Victorin de Pettau. In Apocal., 4, 4 (Haussl., p.54). Jerome. In Isaiam: «Hostiae ergo et immolatio vitimarum non principaliter a Deo quaesita sunt; sed ne idolis fierent, et ut de carnalibus victimis quasi per typum et imaginem ad spiritualis hostias transiremus» (P.L. 24, 34). Hesychius. In Leviticum, c. 12: «Secundum humanam possibilitatem, homine videlicet tradente, (legem) suscipiunt, ut ad spiritum paulatim ascendatur» (P.G. 93, 922 D).

<sup>735</sup> Cf. Filastre. Haer. 110 (138): «Sunt quidam dicentes haeretici: Cur non Deus uno modo semper locutus est, sed diversis modis et linguis humano generi praedicavit? Cum secundum capacitatem hominum videntium atque capientium videre atque audire ita sit locutus et visus hominibus... Quia ergo diversa erat capacitas videndi Dominum, ut bous medicus, sicut infirmitas exigebat, et diversa remedia hominum infirmitatibus conferebat...» (Boysen, p.108-109). Augustin. De sermone Domini in monte, 1.1, c.1, n.2 (P.L. 34, 1231). Theodoret. Grace, affect. curation, s.7 (P.G. 83, 996). Множество мест у Златоуста. — Столь естественное сравнение с врачом, принятое самим Христом, постоянно встречается у Отцов.

<sup>736</sup> Chrysostome. In Mat., horn. 56, n.2 (P.G. 58, 551).

<sup>737</sup> Augustin. Contra Faustum, 1.20, c.13 (P.L. 42, 379).

<sup>738</sup> Augustin. De div. quaest., q.49, q.53 (P.B. 40, 31 et 34-35); De Civitate Dei, 1.15, c.16 et 1.18, c.47 (41, 457-460 et 609-610); Contra Faustum, 1.22, c.30 (42, 420); ibid., c.47 et 48 (428-430); De bono conjugali, c.13 et 15 (40, 383-385); Confessions, 1.3, c.7. n.13 (32, 688-689); De doctrina Christiana, 1.3, n.10, 12 et 18 (34, 69, 70, 72-73).

<sup>739</sup> Chrysostome. In Mat., horn. 17, n.5-6 (P.G. 57, 260-262).

<sup>740</sup> Chrysostome. In II Cor., horn. 2, n.3 (P.G. 61, 284); discours sur Abraham (50, 743). Greg. Naz., Disc. 32, c.23: παιδαγωγία - τελείωσις (35, 200). Cyrille d'Alexandrie. 15<sup>e</sup> homelie pascale (77, 729). — Обо всем параграфе см. H.Pinard. Les infiltrations paiennes dans l'ancienne Loi d'apres les Peres de l'Eglise, dans Recherches de science religieuse, 1919, p.197-221.

<sup>741</sup> Discours 31, c.25-27 (P.G. 36, 160-164); disc. 45, c.12-13 (639). Gregoire de Nysse. Discours sur le Saint-Esprit (46, 596-597). Cyrille de Jerusalem. Catechese 16, c.24 (33, 953). Severe d'Antioche, hom. 70: «...Не пришло еще время возвестить этим детям веру в единого Бога в трех ипостасях, ибо это вновь привело бы их к мысли о том, что им говорят о трех богах... И что удивительного, повторяю я, коли во времена Моисея, когда люди обладали еще несовершенными понятиями, все, что касалось богословия, возвещалось им весьма потаенным образом, в то время как даже в Новом Завете подобное понятие проступает лишь постепенно по мере премудрого домостроительства?» (Р.О. 12, 22 et 30). Anselme d'Havelberg. Dialogues, 1.1, c.2 a 6 (P.L. 188, 1143-1149). При ветхом Законе тайны Воплощения и Страстей оставались непроницаемы: Rupert. De victoria Verbi Dei, 1.3, c.27-28 (169, 1292).

<sup>742</sup> Origene. In Jo., 1.1, c.7: «Мы не должны упускать из вида, что пришествие Христа, еще

до того, как Он сошел на землю нашу, было постигнуто лишь немногими, более совершенными людьми, уже возросшими, освобожденными от опеки воспитателей и наставников, перед глазами которых открывалась полнота времен, созерцаемая их духом. Таковы были Патриархи и сей великий служитель Моисей и другие Пророки, созерцавшие славу Христову» (Pr., p.1 I); t.6, c.4 et 6 (p. III et 113); In Leviticum, hom. 6, n.3; hom. 13, n.1 et 2: «Ante adventum Domini mei Jesu Christi, sol non oriebatur populo Israel, ses lucernae lumine utebatur, etc.» (B., p.364 et 467-468); in Numeros, hom. 5, n.1 (B., p.26), etc. Eusebe. H.E., 1.1, c.2, n.21-22: Бог дал древним евреям через пророка Моисея как некой толпе, еще покорной древним обычаям, изображения и символы таинственной субботы, приобщение к обрезанию и другим духовным наставлениям, но еще не ясное постижение загадок, заключенных во всех этих тайнах» (Grapin, t.1, p.25-27). Chrysostome. In II Cor. 4, hom.3, n.9 (P.G. 51, 298). Augustin. Contra Adversarium legis et prophetarum, 1.2, c.7, n.27: «Nee sane omnes in illo populo non intelligebant Christum per illas umbras Testamenti Veteris figuratum...» (P.L. 42, 653); De Civitate Dei, 1.10, c.15 (41, 293). Bede. In Leviticum (91, 333 D); Pseudo-Bede. In psalmum 39 (93, 694 C).

<sup>743</sup> Irenee. Adversus Haereses, 4, 20, 8 (P.G. 7, 1037); 1,21,1: «То, что не только пророки, но и многие праведники были заранее извещены Духом о Его приходе и просили в молитвах своих, чтобы и им быть в то время, когда лицом к лицу они могли бы увидеть Господа своего... о том ясно говорит Сам Господь: Многие пророки и цари желали видеть, что вы видите, и не видели, и т.п.» (Перевод с армянского, Bayan-Froidevaux. Revue de l'Orient chretien, 1933-1934, p.370-371). Origene. In Num., hom. 5, n.1 (B., p.26); In Jo., t.6, c.4 et 6 (Pr., p.1 11 et 113); Contra Celsum, 1.1, c.48 (K., t.1, p.98). Filastre. Haer. 81: «Trinitas itaque christianitatis ab origine mundi praedicabatur, et veritas pietatis sine intermissione ubique docebatur» (Boysen, p.72). Lucifer de Calaris. De sancto Athanasio, 1.1, c.41 (Hartel, p. 139); De non parcendo in Deum delinquentibus, c.1-2 (p.210-211). Gregoire. Moralia in Job, 1.29, n.69-70 (P.L. 76, 515-516). Baudouin de Cantorbery. Liber de Sacramento altaris: «In signis coram antiquis justis a Deo mirabiliter factis, mystica significatio secuturae Veritatis inerat, majoribus et perfectioribus manifesta, simplicioribus forte occulta» (204, 712). (Несогласие, более выраженное у святого Бернарда De baptismo, c.3; P.L. 182, 1038-1041). Известно, в частности, какой несравнимой духовной пронизательностью христианская традиция, наследуя иудейскому верованию, долгое время наделяла Моисея, сравнивая его зачастую с апостолом Павлом, а иногда и с самим Христом (Cyrille d'Alexandrie. Glaphyra in Exod.; P.G. 69, 593-596). Cf. deja Act., VII, 35-39, 3 discours d'Etienne).

<sup>744</sup> См. ниже прим. 19 этой главы — Eriphane. Panarin, 1.1, t.1, c.5 (P.G. 41, 182). Pseudo Athanase (28, 523-530). Filastre. Haer. 81 et 82 (B., p.71-75). Ambrosiaster. Liber quaestionum, c.3, n.4 (Souter, p.23-24); etc. — Упорно отстаивается идея, что Бог даровал Закон как бы вопреки Своей воле, что Он уступил тому, чего в абсолютном смысле Он не желал: Chrysostome. In Isaiam, c.1, n.4 (P.G. 56, 19); Cyrille d'Alexandrie. De adoratione in spiritu (68, 226).

<sup>745</sup> Irenee. Adversus Haereses, 4, 36, 4: «Plus dedit, non quod alterius Patris agnitionem ostendit, sed quia majorem donationem paternae gratiae per suum adventum effudit in humanum genus» (P.G. 7, 1093-1094). Et 4, 11, 3: «Plurimum daturum se pollicitus est, secundum mensurationem gratiae suae, sed non secundum commutationem agnitionis» (1002); etc. Ср. святой Лев, слово 76 (P.L. 54, 405).

<sup>746</sup> Augustin. Debaptismo, 1.1, c.16, n.25 (P.L. 43, 123); De peccato originali, c.25-32: «Eodem spiritu fidei ab illis haec futura videbantur quo a nobis facta creduntur...» (44, 399-403); In psalm. 50, n.17: «Tempora variata sum, non fides» (36, 596); In Joannem, tract. 45, n.9: «in ejus fidei societate nobiscum et illi patres...» (35, 1722-1723); Confessions, 1.10, n.67 (32, 808); De Civitate Dei, 1.18, c.47 (41, 609-610); etc. Августин, умевший различать времена, не хотел разделять их, как будто бы все не принадлежали одному и тому же Христу и не следовали бы одному и



тому же плану спасения: «Non sicut Pelagius et ejus discipuli tempora dividamus» (44, 400). Fulgence. Ad Monimum, 1.2, с.2-3 (P.L. 65, 180); Epist. 14, n.47: «Una est fides Novi et Veteris Testamenti; haec in antiquis Patribus credebat promissa, qua in nobis jam credit impleta...» (65, 435); De fide, n.4 (65,673-674). Agobard. Adversus Fredegisum, с.21-22: «Quae nos credimus et tenemus praeterita, illi crediderunt ac tenuerunt futura...» (104, 173-174). Remi de Lyon. De tenenda Scripturae veritate, с.14 (121, 1123 D). Odilon de Cluny, sermon 4 (142, 1002). Cf. Pierre Damien и Pseudo-Hugues, о грозди, принесенной из Ханаана двумя людьми, изображающими два народа (145, 1036-1037; 175, 658).

<sup>747</sup> Irenee. Adv. Haereses, 4, 14, 2: «assuescens hominem portare spiritum et communionem habere cum Deo» (P.G. 7, 1011). В Demonstration, гл. 46 Иринея говорит даже о своего рода взаимном привыкании: «Слово Божие предваряло таким образом наши обычаи и привыкало к ним» (tr. Barthoulot, P.O. 12, 779). Cf. Tertullien. Adv. Marcionem, 1.2, с.27 (Kr., p.373).

<sup>748</sup> Origene. Contra Celsum, 1.3, с.14 (К., т.1, p.213). Cyrille de Jerusalem. Catechese 17, с.34 (P.G. 33, 1108).

<sup>749</sup> Irenee. Adv. Haereses, 4, 9, 3 (P.G. 7, 998-999). Origene. In Gen., horn. 12, n.5, о возрастании Исаака: «Исаак был мал в законе, но со временем делается великим... Он вырастает уже в пророках... И когда буква закона будет потрясена как ячменная солома, тогда Исаак станет великим поистине (В., р. 111); In Exodum, horn. 2, n.4 (В., р. 160-161); In Leviticum, horn. 1, n.4 (В., р.286). — Не следует, как видим, преувеличивать часто подчеркиваемое расхождение среди Отцов, между сторонниками временного «нисхождения» Божия и сторонниками символизма, расхождение, которое иногда сводили к именам Иринея и Оригена. Для обоих, хотя и в разных соотношениях, Ветхий Завет был одновременно приготовлением и образом. Ср., например, Евсевия Ц.И. 1.1, с.2, п.19-23, et с. 3, п.1-7 (Grapin, t.1, p.24-28 et 31-34). Ср. Тертуллиан, Adv. Marcionem, 1.4, с.21, противопоставлявший реальность Христа «*diu infans, vix puer, tarde homo*» тому, как представлял его Маркион: «*semel grandis, semel totus, statim Christus*» (Kr., p.491). Capitula theol. et oeconomica, centur. 1, n.93 (P.G. 90, 1121).

<sup>750</sup> Ср. Гезиод. Труды и дни ст. 109-201 о пяти веках мира: золотом, серебряном, бронзовом, героическом, железном; Плиний Старший цитирует Гомера и цитируется Августином De Civitate Dei, 1.15, с.9 (P.L. 41, 448); Платон, Филеб 16; Цицерон. Tusculanes, 1.1, с.12, n.26. Ср. святой Фома, За, q.70, a.2, ad. 1m.

<sup>751</sup> Следует читать в контексте отрывка, цитируемого выше, прим. 30. Филастр добавляет: «*Languenti saeculo in fine plus contulit medicinae, ut et illorum primorum virtus praepotens monstraretur, et nostri generis periculosa infirmitas nosceretur*».

<sup>752</sup> Dialogue d'Adamantius, disput. 1, с.9: Бог дал различные законы людям по развитию духа их (Van de Sande, p. 18-21).

<sup>753</sup> Banquet, discours 10(Farges, p. 172-186); или святой Ефрем Сирии (In I Reg.; Opera, syriace et latine, t.1, 1737, p.440) et Philoxene de Mabbou (Tractatus de Trinitate et Incarnatione, trad. Vaschalde, p. 166-169). Аналогичная тенденция в Средние века, например, у Исаака Звезды, sermon 9 (P.L. 194, 1719-1720), или у Анри де Марси, Tractatus de peregrinante Civitate Dei, 1.14 (204, 363-365), о следующих друг за другом «книгах» Премудрости и одеяниях Слова. Ср. со свидетелем противоположной тенденции, Rupert. In Reg. 1.1, с.1 (P.L. 167, 1059).

<sup>754</sup> Augustin. De Civitate Dei, 1.2, с.18, n.3 (P.L. 41, 64).

<sup>755</sup> Н.Е., т.1, с.2, n.16 et n.21-23 (Grapin, t.1, p.23 et 25-29). Здесь можно узнать тему, которой

<sup>756</sup> Послание к Диогнету: «Итак, обнаружив прежде бессилие нашего естества к получению жизни, а ныне явив нам Спасителя; могущего спасти и то, что не могло спастись, — тем и другим Бог хотел расположить нас к тому, чтобы мы веровали в Его благость» (Funk, p.406). Аналогичное объяснение, но звучащее менее субъективно — у Григория Нисского, *Adversus Apollinarem*, с.53 (P.G. 45, 1252) et *Discours catechetique*, с.29 (M., p. 134-139), где Григорий так формулирует возражение, которому он намеревается отвечать: «Почему бог отложил Свое благодеяние? Почему, когда порок только что возник, Он не перерезал путь его последующему развитию?» *Consultaiones Zacchaei et Apollinii*, 1.1, с.21 (Morin, p.26-28). Paulin de Nole. *Epist.* 12, n.3 (P.L. 61, 201). Gregoire. *Moralia in Job*, 1.12, с.45, n.73 (76, 81). Constantim diacre. *Eloge* (P.G. 88, 480-481); etc. Ср. Рим. 5, 20.

<sup>757</sup> Sermon 154, n.1: «Quid dubitamus ad hoc datam esse Legem, ut inveniret se homo? Quando enim Deus non prohibebat a malo, latebat se homo: vires suas languidas non invenit, nisi quando legem prohibitionis accepit. Invenit ergo se, in malis invenit se. Quo fugit se? Quocumque enim fugerit se, sequitur se. Et quid prodest ei de se invento scientia, quam sauciat conscientia?» (P.L. 38, 833); Sermon 155, n.4 (38, 842-843); *Contra adversarium legis et prophetarum*, 1.2, с.7, n.24 (42, 652). Hugues de S.Victor. *De sacramentis*, 1.1, p.8, с.3 et 12 (P.L. 176, 307 et 313-314). Bonaventure. *Breviloquium*, p.4, с.4 (Quaracchi, p.244). *Somme d'Alexandre*, 4a, q.10, n.2, a.1. Ср. Рим. 4, 15.

<sup>758</sup> См. выше, глава VII, прим. 9. Cf. Rupert. *In Joannem*, 1.6: Перед тем, как послать Сына Своего, Бог подготовил людей, заставив их на опыте убедиться в тщетности их жертвоприношений. Он пробудил в них «*humilitatis voces*», Он возбудил в них духовный голод, затем «*in plenitudine temporis*», Он послал им «*Panem vivum et verum, Panem angelorum*» (P.L. 169, 467).

<sup>759</sup> *In Galat.*, 1.2 (P.L. 8, 1176). Tertullien. *Adversus Gnosticos*, с.5: «*Dominus sustentato fervore delicti, donec tempore medicina temperetur, paulatim remedia composuit*» (2, 133). D.Bar Salibi. *Comment, in Evangeliq:* «*Quemadmodum infanti non ab initio damus cibum carnalem, priusquam pervenerit ad maturitatem, ita, tempore quo pervenit genus nostrum ad perfectionem, venit ad ipsum medicus. Postquam enim supereminuit tota mensura peccatorum et non erat amplius ullum genus malitiae hominum quod patratum non fuerat, tunc venit medicus ad redemptionem ejus*» (tr. Sedlacek, f.1, p.11-12).

<sup>760</sup> Tertullien. *De virginibus velandis*, с.1 (P.L. 2, 890); *Adversus Judaeos*, с.2: «Нужно ли удивляться, что мудрый наставник постепенно усложняет свои уроки, что после робкого начала он доводит дело до совершенства?» (2, 600).

<sup>761</sup> Tertullien. *Adversus Marcionem*, 1.3, с.2 (Kr., n.378). Marius Victorinus. *In Ephes.*, 1.1 (P.L. 8, 1238). Gregoire d'Elvire. *Tract.* 3 (Bat.-W., p.23); cf. tract. 9 (p.96). Irenee. *Adversus Haereses*, 4, 37, 7: «*et tandem aliquando maturus fiat homo*» (P.G. 7, 1104), также и святой Фома, хотя и не столь выразительно: «*Hoc autem non subito, neque a casu, sed ex divina dispositione factum esse, manifestum est, ex hoc quod hoc se facturum Deus multis ante prophetarum praedixit oraculis*», *Contra Gentes*, 1.1, с.6. Слова святого Фомы — те же, что были еще и у Маркиона и Тертулиана.

<sup>762</sup> *Epist.* 138, n.5 (P.L. 33, 627). *De moribus Ecclesiae catholicae*, 1.1, n.12 (32, 1315-1316). *De Civitate Dei*, 1.11, с.18: «*...ordinem saeculorum tanquam pulcherrimum carmen ex quibusdam quasi antithetis honestaret*» (41, 332). *De Trinitate*, 1.3, с.11, n.22 (42, 882). *Lettre a Jerome* (Hilberg, t.3, p.213-214). *De sermone Domini in monte*, 1.1, с. 1, n.2: «*Unus tamen Deus per sanctos Prophetas et famulos suos, secundum ordinatissimam distributionem temporum, dedit*

minora praecepta populo quem caritate jam liberari convenerat. — Cum autem minora minoribus, majora majoribus dentur, ab eo dantur qui solus novit congruentem suis temporibus generi humano exhibere medicinam» (34, 1231). Clement. Pedagogue, 1.1, c.8 (St., t.1, p.133). Dialogue d'Adamantius (Van de Sande, p.85, 89, 91, 93, 99). Jerome. Epist. 123, n.12 (H., t.3, p.86). Pseudo-Jerome. Epist. 24, c.7 (P.L. 30, 217 C). Isidore de Seville. Sent., 1.1, c.20, n.2: «Admirabilis (Deus), quia manens incommutabilis, quid cuique tempori commodum fuit, magna cum distributione concessit» (83, 586). Bonaventure. Breviloquium, prolog., n.2: «ad modum cujusdam pulcherrimi carminis ordinati...» (Q., t.5, p.204); In I Sent., d.44, a.1, q.3.

<sup>763</sup> Quintillien. Institutio oratoria, 1.1, c.Ю. Иларий сравнивает Писание с псалтериумом, совершенным музыкальным инструментом. Augustin. Contra Faustum, 1.22, c.94 (P.L. 42, 463). Isidore de Seville. Quaestiones in Genesim, praefatio (83, 208).

<sup>764</sup> Cf. Boyance. Etudes sur le songe de Scipion, p.111-112.

<sup>765</sup> Irenee. Adversus Haereses, 2, 25, 1-2 (P.G. 7, 798). Ср. Synesius. De somniis, c.3 (в сборнике переводов марсело Фичино, 1516, fol. 44). Rathier de Verone: «O quam hie abyssus veteris testament! abyssum invocat novi! O quam antiquiora recentioribus concinunt!» (P.L. 136, 746).

<sup>766</sup> Gregoire de Nazianze. Discours 31, c.25 (P.G. 36, 160).

<sup>767</sup> Grimaldus. Liber sacramentorum (P.L. 121, 898).

<sup>768</sup> Ambroise. In psalm. 39, n.5-9 (P., p.216-218).

<sup>769</sup> Origene. In Num., horn. 23, n.3: «in vesperam mundi Salvatoris adventum» (B., p.214); etc. Gregoire de Nazianze. Discours 45, c. 16 (P.G. 36, 644). Gregoire le Grand. In evang., hom. 38 (P.L. 76, 1282). Isaac de Ninive. Слово о субботе и Воскресении: Пять тысяч лет допускал Он, чтобы человек терпел свою долю, затем по благодати Своей Он Сам пришел к нему в последние времена (Chabot. De S. Is. Nin. vita, 1892, p.137). Paschase Radbert. De corpore et sanguine Domini, c.20 (P.L. 120, 1330). Pierre Damien (145, 900). Bruno de Segni (165, 1079). Innocent III. De sacro altaris mysterio, 1.1, c. 1: «Sexto die perfecit Deus caelum et terram et omnem ornatum eorum, et cum in plenitudine temporis sexta venisset aetate, sexta quoque die, sub hora sexta, genus redemit humanum» (217, 775). Durand de Mende. Rationale, 1.5, c.9 et 1.6, c.13; etc.

<sup>770</sup> Isidore de Seville. Quaestiones in Genesim, c.18, n.4 (P.L. 83, 250). Cyprien. Ad Demetr., c.3: «mundus senescens». Augustin. Sermon 81, n.8 (P.L. 38, 504-505) et S. 163, n.4: «Impletum est desiderium senis (Simeon), mundi ipsius senectute vergente; Ipse ad senem hominem venit, qui mundum veterem invenit» (38, 891). Raban Maur. Homelie 53 (110, 247).

<sup>771</sup> In Pascha sermo 1: «Пасхальный агнец должен быть заклан не вечером, но с приближением вечера; сие означает, что Христос страдал не в конце мира, но к концу мира» (P.G. 59, 724). Pseudo-Epiphane. Нот. 3 (43, 469). Gaudence. Tract. 8 et 9 (Glueck, p.61 et 76). Firmicus Maternus (Heuten, p. 109). Pseudo-Jerome. In Marc, 14: «Vespera diei, vesperam indicat mundi» (P.L. 30, 631). Paschase Radbert. In Mat., 1.7, c. 16: «Primus adventus ejus bene vesperi comparatur, quia in fine saeculi fuit» (120, 552).

<sup>772</sup> Анафора «Апостольского Предания» — Gregoire de Nysse (P.G. 44, 1320). De occursu Domini (46, 1152). Severe d'Antioche. Hom. 58 (P.O. 8, 216). Cyrille d'Alexandrie. In Jo., 1.2 (73., 228).



<sup>773</sup> Pseudo-Augustin. Sermon 167, n.l: «in consummatione saeculorum passus est» (P.L. 39, 2069). Julien de Toledé. De comprobatione aetatis sextae, 1.3, n.14: «ut qui sexto die fecerat hominem, sexta etiam aetate saeculi veniret ad humani generis reparationem» (96, 575). Gilbert. In Cantica. s.4, n.4: «Quo die est homo conditus, eo reparatus» (184, 28 C). Honorius d'Autun. Hexaameron, c.6 (172, 266). Gamier de Rochefort, sermon 18 (205, 693), etc.

<sup>774</sup> Rupert. De divinis officiis, 1.4, c.6, комментарий на псалом 91: «exaltabitur sicut unicornis cornu meum, et senectus mea in misericordia uberi» (P.L. 170, 91 et 92). In Reg., 1.1, c.1 (167, 1059).

<sup>775</sup> P.Radbert. In Mat., 1.10, c.22: «Tenditur autem tempus nuptiarum ab exordio incarnationis Christi, quousque ipse redeat Christus ut omnia nuptiarum comple antur sacramenta» (P.L. 120, 741). Тексты 38-42.

<sup>776</sup> «Радость духовная, по сути (ἀγαλλίασις) ободряет молодую общину. Эта радость исходит от Духа, от напряжения душ, от уверенности в принадлежности к новому миру и т.д.». L.Cerfaux. La premiere communaute chretienne a Jerusalem, Ephemerides theologicae Iovanienses, 1939, p.30. Cf. Clement. Pedagogue, 1.5. c.5, n.20-21.

<sup>777</sup> Или, если угодно, другая метафора: Христос пришел собирать жатву косо́й Евангелия, — Он пришел сеять семя ради грядущей жатвы: Augustin, s. 101, n.2 et 3 (P.L., 38, 507).

<sup>778</sup> Мозарабский служебник, Великая Суббота, oratio ad pasem (P.L. 85,474).

<sup>779</sup> Clement. Protreptique, c. 114.

<sup>780</sup> «Ablato vetustatis errore» (молитва мессы Великого Четверга и богослужения Великой Пятницы). Augustin. Epist. 140, n. 19: cin sordibus vetustatis — munditiam novitatis» (P.L. 33, 546). Амфилохий, слово на Великую Субботу: ὁ καινῶν καὶ παραδόξων πραγμάτων (P.G. 39, 89 D). Grimaldus (P.L. 121, 897), многие литургические тексты.

<sup>781</sup> Irenee. Adv. Haereses, 4, 34, 1 (P.O. 7, 1083). Ирине́й добавляет: «Nos ipsum praedicabatur, quoniam novitas veniet, innovatura et vivificatura hominem». Hesychius. In Leviticum, 1.6 (93, 1086 B). Ambroise. In psalm. 38, n.25: cJam discessit umbra portis et caliginis Judaeorum, dies appropinquavit Ecclesiae» (P., p.203), et in psalm. 39, n.21 (p.226). Pierre Chrysologue, s.86: cJudaicae doctrinae instabat vesper, quia Evangelii imminebat aurora» (P.L. 52, 443). Лучше, чем кто-либо, Августин одухотворяет эту тему старости мира и его обновления Христом, sermon 81, n.8: «Seni Abrahae natus est films, quia erat utique Christus in ipsius mundi senectute venturus. Venit cum omnia veterascerent, et novum te fecit. Res facta, res condita, res peritura jam vergebat in occasum. Necesse erat ut abundaret laboribus: venit ille, et consolari te inter labores, et promittere tibi in sempiternum requiem. Noli adhaerere velle seni mundo, et nolle juvenescere in Christo, qui tibi dicit: Peril mundus, senescit mundus, deficit mundus, laborat anheliti senectutis. Noli timere: renovabitur juvenus tua sicut aquilae» (P.L. 38, 504-505).

<sup>782</sup> Pseudo-Maxime de Turin (Spagnolo-Turner, p. 167). Origlene. In Exodum, horn. 7, n.8 (B., p.214-215); In Leviticum, horn. 16, n.7 (p.506). Augustin. De Civitate Dei, 1.18, c.31, n.2 (P.L. 41, 588). Grlegoire. In I Reg., 1.2 (79, 81 B-C). Вторая Рождественская месса, запричастная молитва: «Hujus nos, Domine, sacramenti semper novitas natalis instauret, cujus nativitas singularis humanam repulit vetustatem».

<sup>783</sup> Clement. Protreptique, c.10, in fine (St., t.1, p.778). Ср. Бергсон. Les deux Sources, p.231: «Внезапный скачок, который был бесповоротны м , не имел ничего случайного».

<sup>784</sup> 1 Кор. 15, 45.

<sup>785</sup> Евр. 9, 26.

<sup>786</sup> См. также Gregoire d'Elvire. Tractatus (Origenis) 3 et 9 (Bat.-Wilmart, p.23 et 96). Ambrosiaster. Q. in V. et N.T., q.83 (P.L. 35, 2278). Prudence. S.Symacum, 1.2, v.309 a 334 (60 205-206). Isidore de Sleville. Sententiae, 1.1, c.20 (83, 586); etc. Средние века не вполне отступили от этой традиции; например, Гийом Овернский. De sacr. Euchar., c.2 (Opera, 1674, t.1, p.437). Cf. Gueric. De nativitate Dom., s.4, n.3-4: «Cum enim mundus consenuisset, atque prope interitum esset temporis aetate, subito ad adventum Conditoris sui nova et insperata est virtutis juventute, fideique quodam juvenili calore» (P.L. 186, 41).

<sup>787</sup> Eusebe. Praep. evang., 1.14, c.3 (P.O. 21, 1185-1188); Н.Е., 1.1, c.2, n.1 (Grapin, t.1, p.13). Tertullien. Apolog., c.19 (Waltzing, p.42); Adversus Judaeos, c.2 (P.L. 2, 599-602). Liber quaestionum, 1.3, n.4: «Itaque, semper christianismus» (Souter, p.23-24). Cesaire d'Arles. Sermo de comparatione Ecclesiae vel Synagogaе (Morin, p.412-416).

<sup>788</sup> Cf. L.Vaganay. Porphyр, D.T.C., t.12, col. 2578.

<sup>789</sup> Tertullien. Adversus Marcionem, 1.4, c.21 (Kr., p.489).

<sup>790</sup> Gregoire de Nysse. In Cant., horn. 13 (P.O. 44, 1048). Paschase Radbert. In Mat., 1.11, c.24: «si jam nobis certissimum esset ad omnes gentes evangelium pervenisse, nee tamen possemus dicere quantum temporis remaneret...» (P.L. 120, 805). Текст Мф. 24, 14 представляет конец как завершение проповеди по всей вселенной, но без перспективы, присущей пророчествам. Ср. Мк. 13, 10.

<sup>791</sup> Raban Maur. In Macchab., 1.1, c.4: «Quod quidem septem annes aedificatum est Templum, significat quia per totum hujus saeculi tempus, quod septem diebus evolvitur, sanctae structure Ecclesiae numquam crescere desinit» (P.L. 109, 1162). Raoul de S.Germer. In Levit., 1.17, praef.: «Toto hoc tempore a Christi adventu usque ad reditum, per septiformem Spiritus gratiam construitur Ecclesia, donec in fine temporum consummetur» (M.Bibl. vet. Patrum, t. 17, p.208). Anselme d'Havelberg. Dialogues, 1.1, c.7-10 (P.L. 188, 1150-1156). — Между этими двумя текстами при аналогичности формул бросается в глаза различие точек зрения.

<sup>792</sup> Ис. 19, 23-25.

<sup>793</sup> Jerome. Epist. 46, n.7 (H., t.1, p.336).

<sup>794</sup> Hugues de S.Victor. Adnotationes in Threnos (P.L. 175; 257). Ср. сетования Гийома де Сен-Тьерри, Expositio altera in Cantica, c.3: «Vidi iniquitatem in civitate. Quae est haec civitas? Saeculum. Quae est haec civitas? Ut cum dolore dicam, saeculum saeculare, Ecclesia in saeculo. Plus dicam, et dolens dicam: omnis ordo, omnis habitus religionis, etc.» (P.L. 180, 542). Abbon, sermo 5: «Christianitas, quam nostra quotidie prava destruit vita» (132, 771 A). Gerhoh de Reichersberg. De investigatione Antichristi, 1.1, c.18 (Libelli de lite, t.3, p.325).

<sup>795</sup> Tertullien. Apolog., c.1, n.2 (Waltzing, p.1). Et c.7, n.3: «Cum odio sui caepit Veritas; simul apparuit, inimica est» (p.17); cf. De carnis resurrectione, c.3 (Kr., p.29). Выражение Тертуллиана встречается у Августина, который прибегает к нему, чтобы выразить в каком-то смысле главную мысль своего «Града Божия», 1.15, c. 15, n.1: «Civitatis in hoc mundo peregrinantis, et supernam patriam requirentis»; 1.18, c.51, n.1; n.2: «usque in hujus saeculi finem, inter persecutiones mundi et consolationes Dei peregrinando procurrit Ecclesia»; c.52, n.2: «ilia (civitas)

quae caelestis peregrinantur in terra» (P.L. 41, 456, 614, 620). Ср. этимологию слова «приход» — «paroisse»; παροικεῖν = пребывать в чужой стране (P. de Labriolle. Archivum latinitatis medii aevi, 1927).

<sup>796</sup> Origene. Contra Celsum, 1.8, с.72 (К., т.2, р.289). Ambroise. In Luc., 1.7, n.193: «Duos populos... ex Israel et ex gentibus in unum resurrectionis tempore congregandos» (P.L. 15, 1751).

<sup>797</sup> Lettres de M.l'abbe de Lionne (1700), p.36. Navarette. Tratados historicos, t.2; cf. Pfister. Notices biographiques... (1875); p.88-89. Cf. Ambroise. In psalm. 1, n.50: «gentes omnes in unum Corpus Ecclesiae congregare» (P., p.42).

<sup>798</sup> Рим. 8, 25.

<sup>799</sup> Ср. Рим. 8, 22. Raoul do S.Germcr. In Levit., 1.17. с.3: «Quod vero mine addidit. «a quintadecima die mensis. quando congregaveritis omnes fructus terrae vestrae», illud respicit quod superius dictum est, in quintadecima die mensis septimi, Ecclesiae plenitudinem allegoriae intelligendam. postquam per orbem diffusa. ad dexteram et ad luevani gemes occupavit. congregans de terra fructus quibus caelestem repleat apothecam. et suas messis ubertate praebens eaeio terrisque laetitiam» (p.212).

<sup>800</sup> Рим. 8, 18-39. Ср. 1 Тим. 3, 15-16 и комментарий Августина, Epist. 199. с.12. n.50 (P.L. 33. 924).

<sup>801</sup> Все учение об оправдании рассматривается апостолом Павлом в социальной перспективе: СТ. Cerfaux. La theologie de l'Eglise suivant saint Paul. p. 183-184.

<sup>802</sup> Как известно, блаженный Августин создал уклон в экзегезе Рим. II, 33, воспользовавшись этим текстом для того, чтобы ответить на вопрос: почему Бог не дарует твердости такому-то или такому-то? De correptione et gratia, с.8. n.17 (P.L. 44.926): De peccatorum mentis, 1.1 (44. 125-126). etc. Cf. Fulgence. De veritate praedestinaionis. 1.1, с. 13. n.30 (65, 618): Epist. 17. n.55. Известно, как, в таком понимании, янсенисты должны были пользоваться и злоупотреблять восклицанием апостола Павла: Arnould. OEuvres, t.16. p.229 et 311-312: 1.18. p.375 ss.: t.28. p.471-472; t.39. p.489 ss. Напротив, Исихий Иерусалимский (Псевдо-Афанасий), например, De titulis psalmodum, in ps. 146. v.1 1: «et sapientiae ejus non est numerus». комментирует этот стих, цитируя Павла: «o altitudo!» и добавляет: «ибо, решив со Отцем и Духом Святым предать Себя смерти, Он оживил тех, кто были мертвы» (P.G. 27. 1325 В). Ср. школу Абеяра, In Rom.: «Investigabiles viae... Vias autem appellut ipse effecta, quae viae sum eundi ad Deum. ut Deus cognoscatur» (Landgraff. p. 173).

<sup>803</sup> In psalm. 41. n.11: «Vide apostolum. licet in pace tractaret, intendens tamen mysterium Dei. perturbatus exclamat: O altitudo!» (P.L. 9, 907). (В критическом издании Tractatus super psalmos Илария А.Zingerle относит этот трактат к апокрифам: стр. XII). Ср. In psalm. 13. n.1. о религиозном трепете, с коим следует подходить к Слову Божию (Z.. p.78-79): et Hugues de S.Victor. Explanatio in canticum B.Mariae: «Tremor autem beatorum spirituum concussio non est tranquillitalis. sed incessabilis et vivifica intcntio perpetuae contemplationis...» (P.L. 175. 417).

<sup>804</sup> Origene. In Rom.. 1.8. n.13: «Блаженный Апостол, размышляя о том, сколь велики богатства благодати Божией, и сколь громадно дело Премудрости Божией, проявляемой в отношении разумных существ, и сколь богат Господ в Своем милосердии, и сколь щедр в отношении к тем, кто взывает к Нему, и сколь широк охват Его милости, терпения и долготерпения, охватывая все это мгновенным взглядом очей сердца своего, и воспринимая одновременно эту необъятность, пораженный изумлением и неистовством чувства, он восклицает и т.п.» (P.O. 14. 1200). Часто приводимый отрывок. Его можно найти еще у



Haymon. In Rom. (P.L. 117. 467) и у Herve du Bourg-Dieu. In Rom. (181. 760). СТ. Melanchton. In Rom. XI (Corpus Reformatorum. Vol. XV.col. 701-702).

Кирилл также восхищается «тайною Премудрости», сокрытой «во Христе»: первый план благодати не стал тщетным из-за неверия иудеев, потому что в силу милосердия Божия падение их обуславливает спасение всего мира: In Rom.. 15. 7 (P.O. 74. 856): in Joannem (sur Jean. VI. 33). То же у Феодорита, in Rom.

Θεασάμενος τῆς Θείας φιλανθρωπίας τὴν ἀβυσσον(82, 181). Et Ambroise. In psalm. 1, n.50: «Ut scias, quia supra meritum nostrum Dei bonitas redundavit, apostolus ait...» (P., p.42); in psalm. 61, n.29 (p.395). Raban Maur. In Rom. (P.L. III, 1539).

<sup>805</sup> Ср. 11, 33 и 10, 12; Еф. 2, 4. Следует заметить также, что энергичные выражения гл. 9 об ожесточении и камне раздора, как и о «сосудах гнева, готовых к гибели», также обращены к Израилю, который в конце концов будет спасен. Феофилакт, In Rom.: «То, что он называет богатствами, это благодать, глубинами которой может он восхищаться, не меряя количества ее...» (P.G. 124, 496). Saint Francois de Sales. Traite de l'amour de Dieu, 1.4, с.7 et 8 (t.1, p.236-244).

<sup>806</sup> Huby-Rousselot. Christus, la religion chretienne (1932, p.578).

<sup>807</sup> Это то, что в Послании к Ефессянам 3, 10 он назовет «многообразной Премудростью Божией». Cf. S.Leon. Sermo 62, с.1: «Succumbat ergo humana infirmitas gloriae Dei, et in explicandis operibus misericordiae ejus, imparem se semper inveniat!» (P.L. 54, 349-350).

<sup>808</sup> Блаженный Августин. In psqlmum 58, s.2, n.7: «Quomodo enim pariter inventi sunt in iniquitate, ita pariter pervenient ad salutem» (P.L. 36, 711). Ср. святая Екатерина Сиенская, «Диалог»: «Милосердие — моя отличительная черта... Я хочу творить милосердие миру и мистическому телу Святой Церкви!» (Tr. Hurtaud, t.2, p.322 et 323; t.1, p.299).

<sup>809</sup> 1 Кор. 15, 28; ср. Еф. 1 и Гал. 3, 22. — См. Lagrange. L'Epitre aux Remains, p.217 et 289-290; P.-C.Boylan. St. Paul's epistle to the Remains, p.188-189; Joseph Huby. L'Epitre aux Remains, p.305. Блаженный Августин выражает то же главное упование, когда он говорит, что никогда дьявол не сможет «seducere Ecclesiam»: De civitate Dei, 1.20, с.8, n.1.

<sup>810</sup> Фил. 2, 12. Hugues de S.Victor. In epist. ad Rom., q.229: «Nullus alius a (Christo) poterat separare Apostolum; ipse tamen poterat seipsum separare...» (P.L. 176, 488).

<sup>811</sup> Рим. 11, 17-24.

<sup>812</sup> Stromate 6, с.14 (St., t.2, p.487). Cf. Is., XL, 15. Augustin. In Jo., -tract. 26, n.13: «Putre membrum, quod resecari mereatur» (P.L. 35, 1713). Sainte Catherine de Sienne. Dialogue (Hurtaud, t.1, p. 335).

<sup>813</sup> Или, как говорит Послание Иуды: «Люди, отделяющие себя (от единства веры)» (1, 19), духовно исключены из общины. Апостол Павел говорил христианам, что они «укоренены» во Христе (Кол. 2, 7). Однако М.Ж.Сейне, делающий это сближение, мудро возражает Воленбергу: «Ничто не указывает на то, что апостол Иуда имел здесь в виду мистического Христа». Les Epitres catholiques, p.317-318.

<sup>814</sup> Рим. 9, 25-26. Павел подходит к язычникам и к Израилю как к народам, отнюдь не делая из них сумму индивидов (Lagrange, op. cit., p.283-285). См. также Рим. 11, 12, где апостол равным образом говорит о πλήρωμα иудеев в противоположность их ἥττημα — Cf.

Jerome. In Michaeam: «Tune te totum congregabo, Jacob!» (P.L. 25, 1174 D).

<sup>815</sup> Adv. Haereses, 3, 24, 1 (P.G. 7, 967).

<sup>816</sup> 1, 16, 3: «Все те, кто отделяет себя от Церкви, сами навлекают на себя проклятие» (7, 633). Et 3, 24, 1: «Cujus (Spiritus) non sunt participes omnes qui non currunt ad Ecclesiam, sed semetipsos fraudant a vita, per sententiam malam et operationem pessimam. Effugientes fidem Ecclesiae rejicientes Spiritum» (7, 966-967). Jerome. In Ezech., 1.4, c. 16 (P.L. 25, 124). Augustin (35, 1618). Paschase Radbert. Liber de corpore, c.8 (120, 1286). Etienne de Bauge. Tract, de sacramento altaris, c.13: «Omnia membra hujus corporis, quamdiu sibi cohaerent glutino caritatis, sunt quasi una persona: qui dividuntur ab hac unitate... alieni sunt a Christi regno et Ecclesiae» (172, 1289). Ср. Ин. 15, 6.

<sup>817</sup> Augustin. In I Jo., tr. 3, n.4 et 5 (P.L. 35, 1999); In Joannem, tr. 45, n.11 et 12: «Aliquando se ipsae nesciunt, sed pastor novit eas... Quam multae oves foris, quam multi lupi intus!» (35, 1724, 25); in psalm. 106, n.14 (37, 1428): «Quam multi non nostri adhuc quasi foris!» etc.: sermo 354, c.2, n.2: «Multo enim pejoressunt qui intus videntur, et foris sunt» (39, 1564). De baptismo c. donatistas, 1.4, n.2-4 et 1.5, n.27 (43, 155-157 et 193). In Apocalypsin exp., visio 7 (17, 947). P.Radbert. In Mat., 1.8, c.18 (120, 635-637). Pierre Damien, s.72: «Tu ergo, dilectissimi, sancti operis nostri structure permaneat, Spiritus Dei vos in fraternae caritatis compage connectat. Non enim omnes, qui christianum videntur habere vocabulum, pervenire merentur ad Christum; neque omnes qui habent Ecclesiae societatem, ad ecclesiastic! corporis pertinent veraciter unitatem» (144, 910). Arnaud de Bonneval. Meditationes: «Quanti sunt hodie qui dicunt, Nos sumus de dome Christi, nos sumus de domo Ecclesiae! Et sunt de domo Caiphae... Quod Petrus negando, hoc ipsi faciunt affirmando. Sed nisi confitendo foras exeant, et amare fleant, non intrant in Ecclesiam Christi» (189, 1738). Origene. In Mat., 1.16, n.22: В конце времен Христос прогонит группу τῶν νομιζομένων εἶναι ἐν τῇ ἐκκλησίᾳ τοῦ Θεοῦ (Кл., р.664).

<sup>818</sup> 4, 31, 3 (P.O. 7, 1070). 4, 33, 9: «Ecclesia... saepe debilitata, et statim augens membra, et Integra fiens, quemadmodum et typus ejus, quae fuit illius Lot, salis figmentum» (7, 1078). Cf. Sodoma, c.3 (inter opera Tert., P.L. 3, 1104).

<sup>819</sup> Haymon, в толк, на Рим., XI, 25: «Plenitude haec non ad numerum cunctorum pertinet» (P.L. 117, 464).

<sup>820</sup> Это то, что Ориген назовет «тайной воскресения всего тела Христова» (In Jo., t.10, n.20; Pг., р.209), а Григорий Нисский — «воскресением всего человека», т.е. «совокупности» человеческого рода, торжеством Христа, передающимся другим членам «в силу неразрывности и единства природы» (Discours catechetique, c.32, n.3 et 4; Meridier, p. 144-146). Учение, выражающееся таким образом, независимо в себе самом от оригеновских взглядов на апокатастис. Оно примыкает к учению Иринея (Adv. Haereses, in fine); и его в основных чертах повторяет и Августин, когда говорит о Christus totus, хотя космические перспективы куда более затуманены в латинском предании, чем в греческом. Следует же на самом деле вместе с Августином и согласно Евангелию различать мир, цель творения, что должен быть спасен от mundus perditionis, который, как бы он ни был обширен, не повреждает органической целостности первого. «Corporis integritas universis membris constat» (In I Jo., tr. 3, n.4; P.L. 35, 1999); те, кто отрубает себя от этого тела, не были в действительности членами, их следует сравнить с гнилыми соками, от которых тело должно избавиться ради своего здоровья. Мир, сотворенный Богом, для Августина не только служит символом Церкви (Confessions, 1.13, c.13, n.14 et c.34, n.49; P.L. 32, 850 et 866-867): но сама Церковь в своей последней реальности есть весь мир в первом из значений, коим обладает это слово в Писании и в особенности у Иоанна Богослова: она есть мир примиренный: «totus mundus Ecclesia est» (In Jo., tr. 87, n.2 et tr. 111, n. 1 et 5; P.L. 35, 1853, 1926, 1929. Cf. Collatio cum

donat. 3a dies, c.9, n.15, et Ad donatistas post collationem, c.6, n.9; P.L. 43, 632 et 657-658). См. также Pseudo-Epiphane, horn. 2 (P.G. 43, 440). Theophylacte. In Ephes., c.1 (124, 1049). Ambroise. In psalm. 36, n.16: «Gloria autem Christi maxima, ut se universorum hominum pectoribus infundat, et omnes revocet ab impietate perfidiae, et gentilitatis affectu, ut sibi facial esse subjectos. Cum autem sibi subjecerit omnia, cum intraverit plenitude gentium et salvus fuerit corpus in Christo: tune erit et ipse subjectus, munus suum Deo Patri offerens, et quasi Princeps omnium sacerdotum, et caelestibus corpus (var.: compos) altaribus, ut sit sacrificium fides omnium» (P.L. 14, 937-944; ed. Petshenig, p.82); In psalm. 40, n.33 (P., p.262); Epist. 35, n.7: «redemptio totius corporis Ecclesiae» (P.L. 16, 1079 B); De Elia et jejuniis, c.21, n.80: «Gaudebit creatura mundi, quae nunc cogemiscit et parturit, quia vanitati etiam illa creatura subjecta est, donec multiplicetur adoptio filiorum, et totius corporis redemptio compleatur...» (14, 726 C).

<sup>821</sup> Augustin. In Jo., tr. 106, n.4: «Haec est vis verae divinitatis, ut creaturae rationali jam ratione utenti non omnino ac penitus possit abscondi. Exceptis enim paucis in quibus natura nimis depravata est, universum genus humanum Deum mundi hujus fatetur auctorem» (P.L. 35, 1910).

<sup>822</sup> Justin. 2<sup>C</sup> Apologie, c.8, n. 1 (Pautigny, p. 164).

<sup>823</sup> Cf. Ambroise. In psalm. 43, n.88 (P.L. 14, 1131).

<sup>824</sup> Augustin. De civitate Dei, 1.6, c.6, n. 1, о бoгах «quales in hujus mundi elementis humani animi suspicatur infirmatis» (P.L. 41, 182).

<sup>825</sup> Origene. In Joannem, t.6, n. 15: «И пусть не воображает никто из вас, что Тот, Кто незримо пронизывает всякого человека или даже весь мир, это кто-то иной, а не Тот, Кто стал человеком, Кого видели на земле, и Кто беседовал с людьми» (P.G. 14, 253 A).

<sup>826</sup> Irenee. Adv. Haereses, 4, 12, 1 (P.G. 7, 1004). Tertullien. Adversus Marcionem, 1.5, c.13: «Et evangelium et Christus illius sunt, cujus et lex et natura» (Kr., p.620).

<sup>827</sup> P.Charles. La Robe sans couture, 1923, p.151 ss. См. уже Mohler. Nouvelles recherches, заключение (La Symbolique, tr. fr., t.3, p.344).

<sup>828</sup> Маркионитский трактат о Судьбе у Clement. Excerpta, n.76. См. Cadiou. La jeunesse d'Origene, p. 138. Или сам Маркион: «Subito films et subito missus et subito Christus» (dans Tertullien. Adversus Marcionem, 1.3, c.2; Kr., p.378). Contra, Hesychius, In psalmum 80 (P.G. 93, 1257 B).

<sup>829</sup> Irenee. Adv. Haereses 5, 1, 3, о Слове, «внедряющемся в творение» (P.G. 7, 1122).

<sup>830</sup> Irenee. Adv. Haereses, 2, 22, 1 (P.G. 7, 781). Greg. Nyss., Centre Apollinaire, c.25 (45, 1177). Fulgence. De incarnatione Filii Dei, c.13 (P.L. 65, 581). Bede. In Luc., 1.4 (92, 480).

<sup>831</sup> Gregoire. In Ezech., 1.2, h.1, n.4: «Creator etenim noster, quia pro nobis incarnatus est, fructus terrae factus est nobis» (P.L. 76, 938). Hesychius. In Leviticum: «De nostra enim terra... corpus dominicum factum est» (P.G. 93, 79 D).

<sup>832</sup> Eusebe. Preparation evangelique, 1.11, c.20 (P.G. 21, 902). Isidore de Peluse, 1.2, epist. 143 (78, 585-589). Theodoret. Graec. affectionum curatio, s.1 (76, 824). Cyrille d'Alexandrie. Contre Julien, 1.8 (76, 886 ss). Marius Victorinus. Adv. Arium, c.4 (P.L. 8, 1113 ss.). Augustin. Confessions, 1.7, c.9 (32, 740-741); De civitate Dei, 1.10, c.23 et 29 (41, 300 et 307-309); In Jo., tr. 2, n.4 (35, 1390); etc. Cf. Jerome. In Isaiam: «Stoici, qui nostro dogmati in plerisque concordant»



<sup>833</sup> Среди сотни примеров отметим два сравнения Григория Нисского в *Жизни Моисея* (P.G. 44. 329-337): «внешняя философия» бесплодна, как дочь Фараона: «всегда пребывающая в муках родов и никогда не дающая потомства», «она есть смешение истины с заблуждением, заблуждение же есть крайняя плоть, которую нужно обрезать, чтобы придать философии «древнееврейское благородство». Эти темы встречаются и до Григория (cf. Philon. *Allegories des Lois*, 1.1, 75-76); Origene. *In Genesim*, horn. 6, n.2 (V., p.67-68), но у него они служат одеянием учения более точного, чем у его предшественников. «Гораздо менее платоник, чем это обычно считают (J.Danielou. *Saint Gregoire de Nysse*, le Bulletin Joseph Lotte, январь 1938, стр. 178), он более, чем кто-либо из Отцов, систематически критиковал платонизм, а через платонизм и всякую независимую философию, которая стремится быть тотальной.

<sup>834</sup> Baltus. *Defense des SS. Peres accusez de Platonisme*, 1711; работа, переизданная в 1838 году под названием: *Purete du Christianisme*. Проблема отношений христианства с философской мыслью вновь рассматривается при исключительно подробном анализе одного примера у R.P.Henry, в его великолепной работе *La Vision d'Ostie* (1938).

<sup>835</sup> Фавст у Августина, *S.Faustum*, 1.20, с.4 (P.L. 42, 370). См. также разъяснения Августина относительно спорных случаев, указанных Публиколой: *epist. 46 et 47* (33, 181-187). Другие примеры приводятся у о. де Лабриолля в *Histoire de l'Eglise*, t.4, p.587-589.

<sup>836</sup> «Mr Milman argues from it, «These things are in in heathenism, therefore they are not Christian»; we, on the contrary, prefer to say, «these things are in Christianity, therefore they are not heathen»... We are not distressed to be told that the doctrine of the they did sing at the Nativity; nor that the vision of a Mediator is in Philo, if in very deed He died for us on Calvary». Milman's *Christianity*, Trad. Bremond, Newmkan, *Le developpment du dogme chretien*, p.266. Cf. Gerbert. *Coup d'oeil sur la controverse chretienne*, p.210-211 (и цитата, которую он приводит из G.Reginaldus. *Calvino-turcismus*, 1603). Jean Beleth. *Rationale divinorum officiorum*, с.81 (P.L. 202, 86).

<sup>837</sup> L. 2, ind. 4, *epist. 64* (P.L. 77, 1187); *epist. 76*, n.1-2-1215-1216).

<sup>838</sup> Отметим, что несторианские миссионеры без видимого ущерба для правоверия умели приспособиться к языку и духу китайцев, выражая основные моменты догмата в понятиях, заимствованных из даосизма и буддизма.

<sup>839</sup> E.Duperray. *L'Eglise et la civilisation chincise*, dans le *Bulletin des Missions*, 1937, p.251. См. письмо Риччи императору, 28 июня 1601 года (Couvreur. *Choix de documents*, 1898, p.81-85). В своем *Lettre a Mgr. le Due du Maine sur les ceremonies de la Chine*, о. Ле Конт так оправдывал своих собратьев: «Они, с одной стороны, хорошо знали, что когда речь идет об обращении всей страны, то ужасным святотатством будет даже любая незначительная ошибка, прокрававшаяся за ограду в Церковь Иисуса Христа... В Священном Писании они читали, что Господь не имеет ничего общего с Велиаром. Однако не полагали они справедливым с легкостью предавать проклятию все обычаи империи столь древней и столь мудрой, как Китай, потому что они не соответствуют нашим идеям...» (1700). Об апостолате и миссионерском методе Риччи см. важную работу о. Анри Бернара: *Le Pere Matthieu Ricci et la societe chinoise de son temps*, 2 vol. (Tientsin, 1937).

<sup>840</sup> Nobili. *Apologie de 1610* (trad. Dahmen, 1931). Чтобы оправдать свое поведение, миссионер опирался на определения «суеверия», данные блаженным Августином и святым Фомой Аквинским, Па-Пае, q.94, а. 1.

<sup>841</sup> Lettre sur la morale de Conficius, стр. 2. И стр. 58: «Если по тому, что высказал Конфуций, можно предположить, что Десять Заповедей не были ему неизвестны, то тем более можно предположить, что ему ведомы были изречения Евангелия, когда ознакомятся с его учением о любви...

<sup>842</sup> Быт. 21, 10 и 22.

<sup>843</sup> A.Palmieri. D.T.C., t.3, col. 1897-1898. До конца XVII столетия на Западе знали Коран лишь в очень дурном латинском переводе, выполненном переводчиками, набранными в Испании около 1142 года Петром Достопочтенным. В конце XV века Сизнерос предлагает ввести преподавание арабского языка в Алькале, но этот проект не получил развития. Так же и Эрнандо де Талавера, первый архиепископ Гренады, берется за обращение мусульман; он сам, несмотря на свой преклонный возраст, овладевает началами арабского языка. «Я готов отдать один глаз в обмен на знание этого языка, я готов пожертвовать одной из рук, если бы это не помешало мне служить мессу». По крайней мере, он хочет, чтобы его клир владел этим языком. «Об этом усилении мирной евангелизации свидетельствуют для потомства Arte и Vocabulista arabigo брата Педро де Алькала». M.Bataillon. Erasme et l'Espagne, p.21 et 62-63.

<sup>844</sup> L. 1, c.2.

<sup>845</sup> Homelie 70 (P.O. 12, 29). De l'Evangelisme au Catholicisme par la route des Indes (1921), p.196. В Eclaircissements данных им в 1700 году по поводу его Nouveaux Memoires de la Chine, о. Ле Конт писал: «Если иезуиты потрудились отыскать в истории Китая следы религии, которую исповедовал Ной... то не следует ли скорее благодарить их за это, чем вменять им это в преступление? Апостол Павел не пытался ли извлечь из книг язычников, даже из недр идолопоклонства, лучи света, коими он мог воспользоваться, чтобы рассеять мрак, и святые отцы по его примеру не поступали ли так же?»

<sup>846</sup> 1732 и 1733. Полный текст первого письма в Revue d'histoire des missions, март 1934.

<sup>847</sup> Ко, S.J., Essai sur l'antiquite des Chinois, в Memoires concernant les Chinois, t.1, 1776, p.149-151.

<sup>848</sup> Ср., например, два следующих письма. Автор первого — Michel le Tellier, S.J., — написал его на закате нашего великого классического века, второе — Альфреда де Виньи — датировано 30 июня 1847 года.

«Что же? Если столько ученых мужей полагают достойными своих ученых занятий, к примеру, происхождение Ромула или же приход Энея в Италию, или же египетские династии, или же обычаи Спарты и Афин и тысячи подобных древностей, не имеющих иного назначения, кроме заполнения ума сухими и бесплодными познаниями, то сочтем ли мы вещь, недостойной их любознательности, познание гения и обычаев столь прославленного народа, как китайцы, империя которых, самая древняя из известных нам, превосходит как своим величием, так и многочисленностью империю древних римлян?» Defense des nouveaux chretiens et des missionnaires de la Chine, du Japon et des Indes, centre deux livres intitul.'es «La morale pratique des Jesuites» et «L'esprit de M.Arnould», 1687, предисловие.

«...Именно я предложил Алжир или завоевательную цивилизацию в качестве приза поэзии (во Французской Академии). Этот реванш цивилизации, повсюду изгоняющей варвара, представляется мне для сегодняшней истории характерной чертой нашего века... Сознательно или нет, народы европейской расы выступают против варваров, американец теснит синода, русский — кавказца, англичанин — китайца, француз — араба и мавра...

<sup>849</sup> Опыт описания основных идей у J.Monchanin. Sante, sagesse, saintete (dans Medecine et Education, p.214-217). Того же автора: L'Inde et la contemplation, dans Dieu Vivant, n.3; L'Hindouisme; le Bulletin des Facultes catholiques de Lyon, декабрь 1946; Islam et Christianisme, Le Bulletin des Missions, 1938, p. 10-23; Islam, dans En Terre d'Islam, 1938, p. 107-123.

<sup>850</sup> Cf. Jerome. In Zachariam: «Tunc pendentes botros colorabit Sol Justitiae» (P.L. 25, 1471 B).

<sup>851</sup> Augustin. De Civitate Dei, 1.19, c.17: «Haec ergo caelestis civitas dum peregrinatur in terra, ex omnibus gentibus cives evocat, atque in omnibus linguis peregrinam colligit societatem; non curans quidquid in moribus, legibus; institutisque diversum est, quibus pax terrena vel conquiritur, vel tenetur; nihil eorum rescindens, nee destruens, imo etiam servans ac sequens: quod, licet diversum in diversis nationibus, ad unum tamen eundemque finem terrenaе pacis intenditur, si religionem qua unus summus et verus Deus colendus docetur, non impedit» (P.L. 41, 646).

<sup>852</sup> Prosper. Pro Augustino respons. ad Gall., sententia super 8 (P.L. 51, 172).

<sup>853</sup> Newman. Essays, t.1, p.233.

<sup>854</sup> Bruno de Solages, в Reponse la l'enquete sur rhumanisme, dans F.Charmot. L'Humain, 1934, p.336-338.

<sup>855</sup> M.Blondel. Itineraire philosophique, p.277.

<sup>856</sup> Augustin. Contra Faustum, 1.12, c.14 (P.L. 42, 262).

<sup>857</sup> Augustin. In psalm. 103, s.3, n.2 (P.L. 37, 1358). Prosper. In psalm. 103 (51, 291). De vocatione omnium gentium, 1.2, c.14 (51, 698-700). Cf. Rupert. De divinis officiis, 1.10, c.17, об излиянии Духа в Пятидесятницу: «Novum signum: significabat enim quod Ecclesia Deum, hactenus notum sibi in sola Judaea, linguis omnium gentium deinceps esset locutura» (P.L. 170, 281). Pseudo-Aug., s.101, n.2 (P.L. 39, 1940). Иероним, In Isaiam, объединяет символы видения Петра в Иоппии и Ноева ковчега (P.L. 24, 148-149).

<sup>858</sup> Gregoire d'Elvire, tract. 5 (B.-W., p.48-49). Ср. Быт. 37 и 1 Пет. 4, 10. Raban Maur. De Universe, 1.21, c.15 (P.L. III, 570-571).

<sup>859</sup> Сурпиен. De cath. Eccl. unitate, c.7 (H., p.216).

<sup>860</sup> Ср. Иринея у Евсевия, Ц.И., 1.5, c.24, n.13 (Grapin, t.2, p.129).

<sup>861</sup> Бенедикт XV, слово на Консистории 10 марта 1919: «Nee solum (Nostri decessores) orientalium mores et instituta, seorsum a latinis, conservanda, sed etiam eorum ritus, nobiles certe ac splendoros, incorrupte et integre retinendos curarunt, quo scilicet Sponsa Christi in vestitu deaurato circumdata varietate suam melius pulcritudinem ostenderet». A.A.S., 1919, p.98. Fulbert de Chartres. Epist. 3: «Nee tamen nos offendit observantiae diversitas, ubi fidei non scinditur unitas. Porro in multis Graecia ab Hispania, ab illis Romana et Gallicana discrepat Ecclesia... Stat enim regina Ecclesia a dextris regis sui in vestitu deaurato circumdata varietate» (P.L. 141, 192 D).

<sup>862</sup> Бенедикт XV, Motu proprio 1 мая 1917 года, учреждающее Священную Конгрегацию для восточной Церкви: «...cum vel ex hac re sit manifestum, in Ecclesia Jesu Christi, ut quae non latina sit, non graeca, non slavonica, sed catholica...» A.A.S.. 1917, p.530. Cf. Г Encyclique sur saint Ephrem от 5 октября 1920 года (ibid., 1920, p.466). Откр. 7, 9. См. также энциклику Allatae sum Бенедикта XIV от 25 июля 1755 года, где подробно перечисляется весь ряд документов и



фактов, свидетельствующих об отношении Римской Церкви к различным обрядам. Апостольский престол, заключает Папа, всеми силами желает «ut omnes Catholici sint, non ut omnes Latini fiant». Bullarium, t.3, Prati, 1846, p.249-272.

<sup>863</sup> Augustin. In psalm. 147, n. 19 (P.L. 37, 1929); In psalm. 44, n.24: «Vestitus reginae hujus quis est? Et pretiosus est, et varius est: sacramenta doctrinae in linguis omnibus varius.- Alia lingua afra alia syra, alia graeca, alia hebraea, alia ilia et ilia... In veste variets sit, scissura non sit... Quaelibet sit varietas linguarum, unum aurum praedicatur: non diversum aurum, sed varietas de auro...» (36, 509).

<sup>864</sup> Clement d'Alexandrie. Protreptique, c.11: «Все иные мысли людей скудны и отрывочны, только христианское учение «кафолично» (St., t.1, p.79). Истина, говорит также Климент, разрывается языческими сектами, как Дионис титанами: Логос наполняет жизнью и величием эти отрывки, разрозненные и искаженные, собирая их в единство. Также Иустин, 2-я Апология, глава 10, п. 1-3 (Pautigny, p. 169).

<sup>865</sup> Raban Maur. De Universe, 1.22, c.3 (P.L. III, 598). Jerome. In Isaiam: «Sed et omnis lingua cunctarum gentium barbararum... in Christi Ecclesiis confitetur Deum» (24, 449 D). Origene. Contra Celsum, 1.8, n.37 (P.L. 11, 1573 B).

<sup>866</sup> J.Schlumberger. Sur les frontieres religieuses, 22 (1935). Cf. P.-L.Couchoud. Jesus le dieu fait homme (1937), заключение.

<sup>867</sup> Известны, в частности, различные выступления Пия XI против расизма. Ср. Documentation catholique, август 1938 и т.п.

<sup>868</sup> Манихеизм часто приводят в качестве примера удавшейся синкретической религии. Это не совсем точно. Ибо, если Мани и прибежал намеренно к некоторому смешению учений, то лишь к выгоде одного из них — персидского дуализма, в глубине оставшегося незатронутым и живучим, к тому же, всё то искусственное, что влилось в новый культ, несомненно объясняет его меньший успех. «Манихеизм, отмечает H.Lietzmann, не был способен к развитию; он мумифицировал себя и просуществовал тысячу лет на обочине всеобщей истории, сохранив свою форму, но утратив свой дух» (Histoire de l'Eglise ancienne, tr. fr., t.2 (1937), p.279). См. A.Christensen. L'Iran sous les Sassanides, гл. 4: Пророк Мани и его религия.

<sup>869</sup> Деян. 15, 28: «Ибо угодно Святому Духу и нам не возлагать на вас никакого бремени более, кроме сего необходимого».

<sup>870</sup> 1 Кор. 1, 17; 5, 7; 9, 12 и 19-22. Гал. 1, 10,-11; 2, 11-21. Raban Maur. Hom. 36 (P.L. 110, 213-214). ПРИМЕЧАНИЯ К

<sup>871</sup> Marc-Furele, 3<sup>e</sup> ed., p. 626. Уже в заключении своей книги «Апостол Павел», Ренан говорил о «том духе тайного комитета», который он усматривал в первых христианских общинах, добавляя, к тому же, с присущим ему недостатком серьезности, что, мол, «именно он явился несокрушимой силой этих Церквей и сделал их плодоносными семенами будущего» (p. 563). — См., напротив, J.Zeiller. Le Royaume de Dieu et l'unite terrestre aux premieres temps du christianisme, dans Revue apologetique, t.64 (1937), p.534-535.

<sup>872</sup> Марк Аврелий вышел первым изданием в 1881 году, Дидахе было обнаружено в 1883. — Ср. H.Delacroix. La Religion et la Foi (1922), p. 99, желающего резюмировать католическое учение: «В истории мира, в конкретный ее момент, сверхъестественное внедрилось в природу...»

<sup>873</sup> Cerfaux. La theologie de l'Eglise suivant saint Paul. p. 147, отмечает: «Христианство было для Павла не видом посвящения в мистический обряд, но призывом ко всему человечеству. Если верно то, что Крещение или Тайная Вечеря могут быть сравнимы с посвящениями, то лишь с оговоркой, что речь идет о посвящении нового народа, который должен объять собою все человечество».

<sup>874</sup> Мф. 28, 19 и Мк. 13, 10: «И во всех народах прежде должно быть проповедано Евангелие».

<sup>875</sup> Деян. 2, 5: присутствуют при чуде Пятидесятницы «Иудеи, люди набожные, из всякого народа под небесами». А также упоминание у Лк. 10, 1 семидесяти учеников — по числу народов в иудейской традиции.

<sup>876</sup> Откр. 7, 9; ср. 21, 24-26; 22, 17.

<sup>877</sup> «Dominus universae carnis... omnis spiritus creator et visitator, qui multiplicas gentes super terram... Oramus te, Domine... errantes a populo tuo convene, ...ut sciant gentes quoniam tu es Deus solus...», с.59 (латинский перевод, изданный о. Мореном, стр. 55).

<sup>878</sup> Это явление было неоднократно констатировано и навлекло на себя суровые осуждения. Так, dom Capelle, говоря о догмате Церкви, Супруге и мистическом Теле: «Индивидуализм понемногу разъял сознание этого догмата... Нужно овладеть им заново». Cours et conferences des semaines liturgiques, t.9, 1931, p.17.

<sup>879</sup> Mersch, op. laud., t.2, p. 1 58-161 ; cf. p.298-299. Dom Rousseau, dans Irenikon, 1933, p.16-17.

<sup>880</sup> Указания в этой связи у G.Fessard. Theologie et Histoire: Dieu Vivant, n.8, в особенности стр. 58-65.

<sup>881</sup> Впрочем, о. Мерш отмечает (стр. 159), что «в особенности во вторую схоластическую эпоху, в XVI веке» старое римское право беспардонно проникало в богословие. Среди наиболее убедительных примеров следует указать на богословие Байюса.

<sup>882</sup> Quelques reflexions sur le materialisme dialectique, dans Unitas, декабрь 1935, стр. 12.

<sup>883</sup> Например, для евхаристической доктрины см. G.Gasque, в Eucharistia, p.433-434.

<sup>884</sup> Origene. In Num., horn. 9, n. 1 (B., p.55). Augustin. De Genesi contra Manichaeos, 1.1, n.2 (P.L. 34, 172-173); In psalm. 54, n.22 (36, 643); De Civitate Dei, 1.16, c.2, n.1 (41, 477). Guillaume de Saint-Thierry. De Sacramento altaris, c. 11 (180, 359-361). S. Thomas. Contra errores graecorum, preface; etc.

<sup>885</sup> Augustin. De dono perseverantiae, c.7, n.15 et c.23, n.63 (P.L. 45, 1082 et 1031).

<sup>886</sup> M.Lepin. L'Edee du Sacrifice de la Messe, 2-я часть, От Тридентского Собора до наших дней. Другой знаменитый пример — исповедание символа евхаристической веры, составленное кардиналом Гумбертом, который должен был подписать Беренгар на Римском Соборе 1059 года. См. также странное замечание С.Тревисанаты на Ватиканском Соборе: не следует больше говорить о «corpus Christi mysticum», ибо янсенисты воспользовались им для того, чтобы насаждать свои заблуждения (Mansi, t.51, col. 761).

<sup>887</sup> После работы учителей, защищавших «крепостные стены Иерусалима» о. Греа по праву счел, что пришла пора показать сам Иерусалим: *De l'Eglise et de sa divine constitution*, р. IX.

<sup>888</sup> Gerbet. *Coup d'oeuil sur la controvers chretienne* (1832), р. 156: «В обычном ходе вещей Церковь определяет те или иные моменты веры лишь в связи с ересями, подрывающими одна за другой различные части символа».

<sup>889</sup> *Acta et decreta sacr. concil. recent, collectio lacensis*, t.7, col. 1611-1612. В этом языке чувствуется какая-то чрезмерность. См., однако, *ibid*, col. 84, 397 et 921, аналогичные заявления многих Отцов Собора (Gasser, *ev. de Brixen*; Simor, *archev. d'Eztergom*; deschamps, *archev. de Malines*). S.Thomas, Па, Пае, q.1, a.9, ad. 2m; a.10, c. et ad. 1m.

<sup>890</sup> L. de Grandmaison. *Jesus-Christ*, t.2, p.216-217. Mgr. Batiffol. *Bulletin de litterature ecclesiastique*, 1906, р. 176. Dom Anselme Stolz. «Nouveaux» dogmes, dans *Irenikon*, 1936. M-D.Chenu. *Revue des sciences philosophiques et theologiques*, 1935. p.706. Cf. Kleutgen. *Die Theologie der Vorzeit*, 1.1, p.98 (cite par Stolz, p. 150); J. de Tonquedec. dans Guy-Grand. *La renaissance religieuse*, p. 147.

<sup>891</sup> *Cateches* 16, с.5 (P.G. 33. 924).

<sup>892</sup> Peguy. *L'Argent* (OЕuvres completes, p.395).

<sup>893</sup> Cf. *Deux augustiniens fourvoyes; Baius et Jansenius*, *Recherches de science religieuse*, октябрь и декабрь 1931.

<sup>894</sup> История апологетики дает нам не один пример этой парадоксальной ситуации, начиная с жалобы Журналистов из Треву относительно «уловки деистов», не желающих «даже проверить, существует ли божественная религия» (*L'Esprii des Journalistes de Tr 1 voux*, t. 4, 1771, р.240), вплоть до усилий кардинала Пия и его известных синодальных Инструкций, направленных на преодоление того же отказа, который противопоставлял ему «философизм» его современников: усилия поистине драматические, обреченные с самого начала на провал в силу его собственного богословия (OЕuvres, t.2, 3 et 5). Именно это должен был вскоре отметить кардинал Дешан (*La question religieuse*, OЕuvres, t.3, p. 189). Cf. Surnaturel (1946), p. 174-175.

<sup>895</sup> Можно было издать под этим наименованием: «Самый древний трактат о Церкви» *De regimine christiano* Жака де Витерба, который был написан в 1301 году по случаю конфликта Бонифация VIII и Филиппа Красивого (ed. Arquilliere, 1925).

<sup>896</sup> S.Tromp, S.J., *Corpus Christi quod est Ecclesia*, I, p. 15: «Nullus quoque fere tractatus existit, qui tantopere lege actionis et reactionis subiit influxu «adversariorum».

<sup>897</sup> *Liber qui appellatur Dominus vobiscum*, с.5 et 10 (P.L. 145, 235 et 239). — Текст 48.

<sup>898</sup> *Sermo 72, in Dedicacione Ecclesiae* (P.L. 144, 909). Prosper. In psalm. 148: «Tota enim in christo Ecclesia unum corpus est, et quod recte agit quaelibet portio, tota sibi vindicat plenitude» (P.L. 51, 423). Ср. Гал. 6, 10.

<sup>899</sup> P.Rousselot et L. de Grandmaison, dans *Christus. La religion chretienne*, нов. изд. (1932), р. 338 a 342.



<sup>900</sup> Pierre Charles. *La Robe sans couture*, p. 11.

<sup>901</sup> Начиная с IV века, *catholicus* равнозначно в определенных случаях правоверному, в противоположность ереси. Однако это слово не теряет своего основного смысла. Когда блаженный Августин, например, говорит о «*vera catholica membra Christi*», «*catholicus*» уже равнозначно правоверному, но это слово употребляется только как эпитет, что в контексте сохраняет свою связь со смыслом «универсальный»: *De Civitate Dei*, 1.18, с.51, n.1; cf. с.50 (P.L. 41, 612 et 613). Весьма четкое различие у Флоруса, *Expositio missae*, с.48, n.3, где два слова объясняются одно за другим (*Dee*, p. 124). Также письмо папы Захарии от 1 мая 748 года: «*ortodoxae professionis et catholicae unitatis*» (M.G.H., *Concilia*, t.2, p.48).

<sup>902</sup> *De divinis officiis*, 1.10, с.1 (P.L. 170, 263).

<sup>903</sup> *Irenee. Adversus Haereses*. 3, 24, 1 (P.O. 7, 966).

<sup>904</sup> *Ibid.*

<sup>905</sup> *De baptismo*. 1.4, с. 1, n. 1: «*Haec est una quae tenet et possidet omnem sui sponsi et domini potestatem*» (P.L. 43, 155). Cf. Cardinal Cerejevia речь от 18 ноября 1938: «Церковь — это не только великолепная организация, она есть прежде всего мистический сосуд, который содержит «дар Божий», она есть носительница Христа... Стремиться к Церкви, лишенной ее сокровища... опирающейся исключительно на по-человечески мудрое равновесие ее организации или ее управления, значит дехристианизировать саму Церковь, отрицать Искупление, способствовать современному обмирщению (*Documentation catholique*, t.39, p. 1503).

<sup>906</sup> См.: M.Goguel. *L'Eucharistie des origines a Justin martyr* (1910) ou H.Lietxmann. *Messe und Herrenmahl* (1926). М.Гогель с тех пор вернулся к концепции, весьма близкой к концепциям католических историков: *Le role de l'Apotre dans la constitution des sacrements chretiens*. dans: *la Revue de l'histoire des religions*. 1938. t.1. p.171-174. Об этом вопросе см. этюд отца de Montcheuil. *L'Eucharistie dans le Nouveau Testament*, dans *Melanges theologiques* (1946).

<sup>907</sup> «*Sicut a majoribus traditum est*». сказал, например, Григорий Бергамский, целиком сознавая капитальную важность этой доктрины: *Tractatus de veritate corporis Christi*. с.r8 (*Hirter*, p.78).

<sup>908</sup> «Собор возгласит, что Евхаристия есть символ также и мистического тела. Ныне же из опасения двусмыслия больше не прибегают к этому языку»: P.Batiffol. *L'Eucharistie*, p.243. Сам монс. Батиффоль довольно любопытно объясняет учение блаженного Августина как наследие «африканской традиции».

<sup>909</sup> Paschase Radbert. *De corpore et sanguine Domini*, с.10(P.L. 120. 1304 et 1306). Durand de Troarn. Lanfranc. Guitmond d'Aversa: См. выше гл. III. прим. 55. — Предание лишь возобновляется. Теория *res sacramenti* встречает благосклонный прием: в одном выпуске *La Vie spirituelle*. август 1937 года она вспоминается и используется дважды о. Вонье и о. Роге.

<sup>910</sup> Кирилл Александрийский, *In Jo.* 11. 11: «Благословляя тех, кто видят в Нем средство мистического общения с единым телом, так делает Он их одним телом в Себе и с Собою» (P.G. 74. 560). Hilaire. *Sur la Trinite*, 1.7 (ниже текст 20). Augustin. *Sermo Denis* 3. n.3: «*Ne dissolvamini, manducate vinculum vestrum*» (P.L. 46. 828). Paschase Radbert. *Lettre a Frudegard*, appendice: «*Quod si vere Deux homo est. ut credimus. vera et in nobis per hoc praestatur unitas. et*

in corpore Christi vera adoptio» (120. 1361 C). Fulbert de Chartres. Epist. 5 (141. 202 B). Alger de Liege. De sacramentis. 1.1. c.3 (180. 747-748 et 751).

<sup>911</sup> E.Masure. Semaine sociale de Nice (1934). p.230-231.

<sup>912</sup> См. этюды о Мелере RR. PP. Cougar et Rouzet. o.p.. dans: Irenikon, 1935: et Pierre Chaillet. S.. J.. L'Esprit du Cdhristianisme el du Catholicisme. dans: Revue des Sc. philos. et theol., 1937.

<sup>913</sup> Французская публика знает по крайней мере имя Карла Адама, благодаря нескольким переводам. — Известно, что эkkлeзиология обязана также трудам и учению о. Пьера Шарля. См., в частности, *La Robe sans couture*. Museum Lessianum. 1923. и такие статьи, как *Le pouvoir absolu dand l'Eglisc. ou Christi Vi-carius*, *Nouvelle Revue theologique*. 1925 et 1929, о сладости и гордости католического повиновения.

<sup>914</sup> Marcel Legaut. *La condition chretienne*. p. 19: «Когда Ты приходишь, Господь... сокрытый в невероятном брожении этого поколения, что даст миру новое вино, немногие из христиан способны узнать Тебя, ибо немногие и ждут Тебя. Большинство, увы, не помышляет о Церкви иначе, кроме как о великолепной и вневременной неподвижности. Эта уверенность служит для них пристанищем против всех тревог, но также и препятствием для любых встреч с Тобюю...»

<sup>915</sup> Эту опасность может предотвратить анализ M.L.Cerfaux в книге *La theologie de l'Eglise suivant saint Paul*, не уменьшая, как опасаются некоторые, силы павловского мистицизма. То, что мы пытались показать в *La vie spirituelle* от 1 мая 1943 года, стр. 470-483: *L'Eglise dans saint Paul*. В письме от 18 января 1943 года монс. Гребер, архиепископ Фрайбурга-ин-Брайсгау, выразил свое беспокойство по этому поводу: ср. Dom Lialine. *Une etape en ecclesiologie, l'encyclique Mystici Corporis*, Irenikon, 1946, p.151. (Сама энциклика разрабатывает этот вопрос.) Недавно о. Луи Буйе вновь коснулся подобной опасности, может быть, с несколько чрезмерной суровостью, но с праведной заботой о доктринальной четкости: «Что сказать о спекуляциях, не имеющих опоры ни в Писании, ни в Отцах, когда Тело мистическое вместо того, чтобы обозначить как  $\sigma\acute{\omega}\mu\alpha$   $\chi\rho\iota\sigma\tau\acute{o}\upsilon$  у апостола Павла саму видимую Церковь, продолженную и раскрытую незримой реальностью, которая от нее неотделима, становится реальностью непонятно какой, что вначале различается с Церковью видимой, затем отделяется от нее, а затем и противопоставляется ей?..» *Catholicisme et OEcumenisme*, *La Vie intellectuelle* de juin 1945, p.23.

<sup>916</sup> «Христианская религия, — сказал Сен-Сиран в один своих вдохновенных дней, — заключается в неких противоречиях, примиряемых благодатью». *Considerations sur les dimanches et fetes*, 1.1, p.227. Всякое высказывание, — пишет о. Симонен, — чтобы служить выражению подлинного развития, должно объединять и сохранять в одной формуле внешне антиномические элементы вероучения». «Implicite» et «explicite» dans le developpement du dogme, *Angelicum*, 1937, p. 144. Ср. Паскаль: «Заблуждение их заключается не в том, что они следуют лжи, а в том, что они не следуют иной истине». *Saint Augustin. De gratia Christi* n 52 (P.L. 44, 383).

<sup>917</sup> P.Teillard de Chardin. *La Crise presente, reflexions dun naturaliste*, dans les *Etudes*, 20 октября 1937, стр. 152-153. А также: «Явления слияния и распада в Природе служат знаком возвращения к распылению в однородном. Союз, подлинный союз, обращенный к высокому, содействует в духе достижению свойственного им совершенства теми элементами, которыми он владеет».

<sup>918</sup> О самой Троице можно сказать то, что Фресейский Собор сказал о крещении: «sociale

bonum et individuum sacramentum», ибо тот же Собор добавляет: «sacramentum igitur sanctae Trinitatis» (M,G.H., Concilia, t.2, p. 183).

<sup>919</sup> Gregoire de Nazianze. Discours 21, c.2 (P.O. 35, 1084). Gregoire d'Elvire. De fide orthodoxa contra Arianos (трактат, долго приписываемый Григорию Назианзину), пролог: «Quia unius Dei vocabulum diximus, personas negasse putamur... Non enim nos secundum corporum conditionem divisionem in Deo facimus; sed secundum divinae naturae potentiam, quae in materia non est, et nomimum personas vere constare credimus, et unitatem divinitatis esse testamur» (P.L. 20, 32-33).

<sup>920</sup> Maxime. Quaestiones ad Thalassium, q.2 (P.G. 90, 272); Ambiguorum liber (91, 1188-1189); De div. nomin., c.5 et 13 (4, 321 et 409).

<sup>921</sup> P.Teilhard de Chardin, loc. cit., Текст 50.

<sup>922</sup> Pascal. Pensees, Br., fr. 483. Fr. 474: «...тело, полное мыслящих членов...»

<sup>923</sup> De cognitione baptismi. c.96 (P.L. 96, 147). Arnauld de Bonneval. In psalm. 132, horn. 1, о словах «habitare fratres in unum» (189, 1570-1571). Ratramme. De eo quod Christus ex virgine natus est: «si unius Spiritu foedere in unius caritatis compage solidamur» (121, 81 C).

<sup>924</sup> «Личность не может быть ни разновидностью, ни возвышением индивида»: Gabriel Marcel. Acte et Personne, см. les Recherches philosophiques, t.4 (1934-1935), p. 160.

<sup>925</sup> Платон. Тимей, 456. V.Poucel. Plaidoyer pour le corps, p.37.

<sup>926</sup> Augustin. De diversis quaestionibus, q.68, n.6 (P.L. 40, 73). De vera religione, c.7, n.13: вписано во всякое творение «совершенное установление его предназначения», в том состоявшего, чтобы «ни в чем не отступать от всеобщего порядка» (34, 128).

<sup>927</sup> Григорий Нисский. Против Евномия, 1, 3: «Когда ты говоришь, что было время, когда Сына не было, то тем самым ты разрушаешь всякое благо в Отце...» (P.G. 45, 593-596). Athanase (26, 596). Tertullien. Adversus Praxeam (Kr., p.234, etc.). Hilaire. De Trinitate, 1.1, n.17 (P.L. 10, 37); 1.4, n.17 (111); 1.6, n.19 (171); 1.8, n.2 (238); 1.9, n.52: «Nee solitarius Deus est... Hoc Ecclesia intelligit, hoc Synagoga non credit, hoc philosophia non sapit» (275); «non ad solitarium Deum proficere, ses as unitatem...» (280 A). Ambroise. De fide (P.L. 16, 658 D). Maxime (P.O. 90, 596). Severe d'Antioche. Contra impium grammaticum (Lebon, p.56). Pierre Chrysologue, sermon 57: «Ad unum vivum, verum, solum, sed non solitarium Deum vos pervenisse gaudete» (P.L. 52, 358); sermon 60 (366); sermon 132: «Christus non pro uno nee ad unum, sed ad omnes et pro omnibus venit, ut redintegraret omnes in unum... quia Deo non singlaritas est accepta, sed unitas» (563). Arnauld de Bonneval. Hexaameron: «Neque solitudinem neque paupertatem ante mundi constituionem suspiceris in illo, neque arbitreris ex subjectione vel obsequio conditorum potentati ejus vel gloriae aliquid accrevisse. Numquam est sola Trinitas, numquam egens divinitas...» (189, 1515). Hugues d'Amiens. Dialogues (192, 1145 B). Gilbert. In Cantic., sermo 5, n.2-3: следует равным образом избегать применения к Богу понятий «numerositas» и «singularitas» (184, 33). — Таков итог давней традиции рассуждений об «иудейской скудости», поставленной симметрично политеистскому заблуждению. Gregoire de Nysse. Discours catechetique, c.3 (Meridier, p.18-21); ou Gregoire de Nazianze, discours 20, c.6 (P.G. 35, 1072) et discours 45, c.4 (36, 628-629). У Афанасия 1-е письмо Серапиону (Lebon, p.134). См. святого Фому la, q.31, a.2, et a. 3, ad. 1m.

<sup>928</sup> Richard de Saint-Victor. De Trinitate, 1.3, c.2 (P.L. 196, 916-917). Gregoire le Grand. In evangelia, hom. 17, n.1 (76, 1139). De spiritu et anima, c.39 (40, 809). Augustin. De Trinitate, 1.8,



c.7 et 8 (42, 956-959). — G.Salet. Le Mystere de la Charite divine, dans Recherches de science religieuse, 1938, p.5-30; воспроизводит с дополнениями в Le Christ notre Vie, нов. изд. ed. Casterman, 1945); et La Sainte Trinite. Mystere d'Amour, dans Richesse du dogme chretien.

<sup>929</sup> «Trinitas creatrix», «Trinitas fabricatrix»: Cl Mamert. De statu animae, praef. (ed. Engelbrecht, p.20; Rupert (P.L. 167, 206 C, 229 D, 242 A...); Geroh. In psalm. (P.L. 193, 629); Magnus de Sens (P.L. 102, 981 C); Isaac de l'Etolle (194,1772 C); Bonavaenture. Breviloquium, p.2, c.12, n.1 (Quar., t.5, p.230); etc.

<sup>930</sup> Св. Августин, комментирующий слова: «Mea doctrina non est mea» In Joannem, tract. 29, n.3 (P.L. 35, 1629). J.Monchann. De la solitude a Dieu, dans Medecine et Adolescence, p.299-300.

<sup>931</sup> J.Maritain. Humanisme integral, p.17.

<sup>932</sup> M.Blondel. Les equivoques du «personnalisme», dans Politique, mars 1934; L'Etre et les etres (1936), passim, specialement pp. 195 ss., 274, 316-317, 332...; L'Action, t.2 (1937), p.483-484. Cf. H. de Tourville. Lumiere et Vie (1924), pp.66-67. — Мы можем лишь указать на недавнюю книгу G.Madinier. Conscience et Amour, essai sur le «nous» (Alcan, 1938), где проводится более глубокий, чем когда-либо до сих пор, анализ общины личностей в ее сущности. См. также J.Vialatoux. Valeur spirituelle et valeur sociale, dans la Chronique sociale de France, 1942, p.36-49. Cf. Miguel de Unamuno. Le sentiment tragique de la vie, tr. fr., p. 109.

<sup>933</sup> Проницательные замечания Жана Лакруа Individualite et Personnalite, в Le Van, февраль 1930.

<sup>934</sup> «Nulla interjecta natura», «nulla interposita creatura», «nulla interposita substantia», «nihil cadit medium», etc.: nombreux passages. — Capitula theologica et oeconomica, centur. 1, c.11 (P.G. 90, 1088). Herve du Bourg-Dieu. In I Cor.: «Tam potens vero est haec humana mens, quae est imago Dei, ut ei cujus imago est valeat inhaerere, quoniam sic ordinata est naturarum ordine, non locorum, ut supra illam non sit nisi ille» (P.L. 181, 871 B). Bonaventure. De donis Spiritus, collatio 8, n.15 (Q., t.5, p.497).

<sup>935</sup> Пусть сравнят Небесную иерархию Псевдо-Дионисия с тем местом у Августина, где он объясняет ту роль, которую ангел может играть в просвещении человека: In psalm. 118, s.1 8, n.4(P.L. 37, 1553). Попытка примирения у Бонавентуры In Нехаемерон, collatio 3, n.32 (Q., t.5, p.348); Sent. 2, d.10, a.2, q.2 (t.2, p.264-267).

<sup>936</sup> Augustin. De bono conjugali, c.1.

<sup>937</sup> I Пет, 2; Откр. 21. Origene. In Jesu Nave, h.9, n.1 et h.26, n.3 (B., p.346 et 463). Cyr. Alex., In Is. 1.5, t.2 (P.G. 70, 1209-1212). Hilaire. In psalm. 118, koph. b.12, et in psalm. 128, n.9 (Zing., p.529 et 643). Marius Victorinus. In Ephes., 1.1 (P.L. 8, 1260). In Apocal. expositio (17, 790, 900, 937). Augustin. De Civitate Dei, 1.18, c.45, n.1 (41, 606). Bede. In I Petr. (93, 48-49). Missel de Bobbio (Lowe, p. 14). H. de Folieto. De clauastro animae, 1.4, c.20 ss. (176, 1159 ss.). Speculum Ecclesiae, c.1 (177, 335-338); et.

<sup>938</sup> Ерм. Подобие 9, 13 (Lelong, p.258-263). Raoul de S.Germier. In Levit., 1.10, c.3 (M.Bibl. vet. Pair., t.17, p.149).

<sup>939</sup> In Jo., t.10, c.39-41 (Pr., p.215-219); In Mat., t.16, n.3 et 21 (K.1., p.468-469 et 546).

<sup>940</sup> Augustin, sermon 362, n.8: «...Jerusalem illa nostra peregrina in caelo aedificatur. Ideo praecessit fundamentum Christus in caelum. Ibi enim fundamentum nostrum est et caput Ecclesiae: nam et fundamentum dicitur et caput, et revera ita est. Quia et caput aedificii fundamentum est: non enim caput est quod finitur, sed unde incipit sursum versus...» (P.L. 39, 1615); cf. In psalmum 86: «Fundamenta ejus in montibus sanctis. Fundamenta, Apostoli et Prophetae». Jerome. In Zachar., 1.2, c.10 (25, 1488). Pseudo-Bede. In psalmum 86 (93,945). Sacramentaire leonien: «Qui in montibus sanctis caelestis Hierusalem fundamenta posuisti» (55, 57). Cf. G. de Jerphanion. Contribution a l'histoire du «sacramentaire leonien», son influence sur un monument de Ravenne, в La Voix de Monuments, nouvelle serie (1938), p.35-37.

<sup>941</sup> Можно отметить, что для определения отношений между Церковью как мистическим Телом и каждым из ее членов, употребляются те же выражения, что и для указания отношений между Природой и Лицами Божиими. Ср. Петр Дамиани: «Ecclesia in singulis tota» (P.L. 145, 235) et Brono de Segni. Sent., 1.4, c.2: «Quia enim una Dei substata in singulis personis est, divisa quodammodo esse videtur, sed quia tota in singulis est, indivisa esse probatur» (165, 977).

<sup>942</sup> G.Fessard. Pax Nostra (1939), p.39-40. Аналогичные констатации относительно плана истории у Henri De Man. L'idee socialiste, p.107-108; O.Karres. Le sentiment religieux dans l'humanite et le christianisme, tr. fr., p.232-234; H.-D.Simonin, o.p., Vie spirituelle et culture historique, dans La Vie spirituelle, avril 1937, p. (2-3) et (11). Cf. P.Lachieze-Rev. Les idees morales, sociales et politiques de Platon (1938), заключение. См. текст 50.

<sup>943</sup> Абеляр, слово 18, на Пятидесятницу: «Non solum (Apostoli) de intelligence interioris verbi, verum etiam de pronuntiatione soni hodie sunt instructi» (P.L. 178, 511).

<sup>944</sup> Гал. 1, 15-16. Ср. Рим. 7, 17. Златоуст, In Gal., c.1 (P.O. 61, 628). Theophylacte. In Gal.: εἰς τὸν ἐντὸς ἀνθρώπων τῆς γνώσεως ἐμβαφείσης (P.O.124, 964).

<sup>945</sup> Другие более банально толкуют это «in me». Cf Alton de Verceil. In Galat.: «Quod aulem dicitur «in me», ul nonnulli volunt, hoc est «mini», «per me» (P.L. 134, 503 A).

<sup>946</sup> Charles Bonnel. Palengenesie philosophique, partie 19<sup>e</sup>, eh. 4 (Oeuvres, t.7, 1783, p.358).

<sup>947</sup> L.Brunschvicg. Le role du Pythagorisme dans l'evolution des idees, 1937, p.6; Morl et immortalite, см. le Bulletin de l'Union pour la Verite, mai 1936, p.345; Transcendance. Congres Descartes, 1937, fasc. 8, p. 18-23. — Какой же иллюзией все еще питается эта критическая философия, чтобы убедить себя в том, что она что-то воздвигает, тогда как на самом деле она разрушает? И какое еще нам нужно свидетельство об этой отчаявшейся философии, гримирующей под оптимизм?

<sup>948</sup> Cf. gabriel Marcel, du refus a l'invocation, p.11-14.

<sup>949</sup> J.Monchanin. De la solitude a Dieu, op. cit., p.293. Cf. G.Fessard. Pax Nostra, p.335.

<sup>950</sup> Hugues de Sain-Victor. Soliloquium de arrha animae, c.7: «Spiritalis amor, tunc melius cuique fit singularis, quando omnibus est communis... Ac per hoc etiam singulariter diligit te, quia nihil diligit sine te» (P.L. 176, 958 D). Baudouin de Cantorbery. De sacramento altaris: «Cum id efficial caritas, ut communia sint omnium, quae propria sunt singulorum» (204, 761 A).

<sup>951</sup> Augustin. In Jo, tract. 65, n.1 (P.L. 35, 1808); tract. 80, n.1 et 2: «Cum esset Deus, cujus naturae non sumus, factus est homo, ut in illo esset vitis humana natura, cujus et nos homines

palmiles esse possemus... Secundum hos ergo vilis Christus, secundum quod ait «Pater major me est»... Sed utique Deus est Christus» (P.L. 35, 1839). Это говорит также святой Григорий Великий на другом языке: In Ezech., 1.1, hom.7, n. 19: «Humana natura, priusquam a Creatore omnium (per incarnationem) susciperetur, terra erat... At, postquam assumpta est ab Auctore omnium, firmamentum facta est, quae terra fuit» (P.L. 76, 849). И это посредничество Христа, которое не только избавляет нас от греха, но и вырывает нас из уз нашего «естественного я», разбивая границы нашей индивидуальности, есть посредничество вечное. Augustin. Tractatus adversus Iudaeos, n.13: «Christi sacerdotium in aeternum perseverat in caelo» (P.L. 42, 62). Cf. I Cor., XV, 28; Cf. Cyrille de Jerusalem, Catechese 15, c.30 (P.O. 33, 911); Augustin. Ad Orosium, c.7, n.8 (P.L. 42, 673-674).

<sup>952</sup> Exercilia spiritualia, annotatio 15a: «Sicut Creatorem cum creatura, et creatura cum suo Creatore ac Domino immediate operari». Сам Ньюман сближает одно с другим: Apologia, c.4 (trad. Michelin Delimoges, p.233).

<sup>953</sup> Подобным же образом, какой бы ни была наша вера в божественную значимость того Дела, которое совершается в мире сем для спасения мира, с каким бы энтузиазмом мы ни участвовали бы в том человеческом труде, что веками созидает Дом, который Господь преобразует в Свое Жилище, мы — в то же время — никогда не перестанем взывать вместе с жалобой Salve: «exsules filii Euae... gementes et dolentes in hac lacrymarum valle».

<sup>954</sup> P.Radbert. In Mat, 1.4, c.7: «Quamvis caritas lata dicatur, angusta tamen est» (P.L. 120, 322).

<sup>955</sup> Cf. Origene. In Levit.. horn. 11, n.1 (B., p.447-448), et In Num., horn. 10, n.1 (B., p.70).

<sup>956</sup> Yves de Montcheuil. Le «ressentiment» dans la vie morale et religieuse d'après M.Scheler, dans les Recherches de Science religieuse, 1937, p. 149. — Именно на эту карикатуру на рвение и любовь ополчается по сути столько критиков католического апостольства.

<sup>957</sup> Second panegyrique de saint Joseph (Lebarcq, t.3, p.593).

<sup>958</sup> Па, Пае, q.187, a.4. Приводимый текст блаженного Иеронима указывает, видимо, достаточно ясно, что святой Фома не имел в виду исключительно «активные» Ордена. См. также Quodl. 7, a. 18. Cf. Ozanam, письмо от 8 февраля 1836 (Oeuvres, t.10, p. 181-182).

<sup>959</sup> Newman. Jesus-Christ cache au monde, dans «Newman. La vie chretienne», par Henri Bremond, p. 188.

<sup>960</sup> De dominica oratione, c.7. Киприан только что напомнил, что следует молиться по завету Господа, «secrete, in abditis Et semotis locis, in cubiculis ipsis». c.4 (Hartel, p.268 et 271). Pierre Damien, opusc. 11, c. 18: «Quisquis ergo frater. in cellula singulariter habitat, communia Ecclesiae verba proferre non timeat, quem videlicet a conventu fidelium, etsi locale spatium dividit, cum omnibus tamen unitas fidei in caritate conjungit: qui licet absint per moles corporum, praesto sunt tamen per unitatis ecclesiasticae sacramentum (P.L. 145, 246 C).

<sup>961</sup> Soliloques, 1.1, n.7 et 20 (P.L. 32, 872 et 880). Cf. M.Mellet, o.p.. L'itineraire et l'ideal monastique de saint Augustin, p.62. Прибегая к Богу как олени, говорит также блаженный Августин, In psalmum 41, п.2-4, следует на бегу и помогать друг другу подобно им, ибо, когда они пересекают реку вплавь, то каждый кладет свои рога на круп того, который идет впереди.

<sup>962</sup> Le Royaume des amants de Dieu, c.37 et 43 (Oeuvres, tr.fr., t.2, 1921, p.183 et 195). Le Tabernacle spirituel, c.123: Не только во всех наших добрых делах мы должны быть едины с



Богом, но также и благодаря Богу быть едины и с нашим ближним, так, чтобы от людей мы бы шли к Богу, от Бога же шли ко всем людям... Священник служит мессу, крестьянин сеет хлеб, моряк странствует по морям, каждый служа своему ближнему. Труды могут быть и разделены и неравны, но плод труда общий. Однако тот, кто больше всего желает славы Божией и всеобщего спасения людей, тот будет более всех награжден Богом (t.5, p.176-!78). Бернард, Текст 49.

<sup>963</sup> Приводится Bruno de J.-V., Saint Jean de la Croix (1929), p.299. — Симеон Новый Богослов, сл. 22 (текст 52) о горячем желании спасения всех братьев своих, которое испытывает истинный монах, не желающий даже спастись без них (P.G. 120, 424-425); Ср. Пеги: «Спасаться нужно вместе. Всем вместе нужно вернуться в дом Отца нашего». Тот же Симеон, Div. amorum liber, с. 18: различие между одним одиночеством и другим; отрешенный монах не одинок (120, 542-544). О двух видах одиночества: Мартин Бубер: «Я и Ты».

<sup>964</sup> См. выше, гл. VI. — «Исповедь», история души, возвращающейся к Богу, имеет примерно тот же психологический смысл и то же доктринальное значение, что и Град Божий, эпопея всего человеческого рода на пути к своему Творцу». Paul Henry. La Vision d'Ostie, p.29.

<sup>965</sup> Etudes sur la psychologic des Mystiques, 1.2 (1937), p. 15; et p.253-254. «Мистик, — пишет М.Блондель, — есть живое и плодоносное примирение свободы и авторитета, самой независимой внутренней жизни и самого действенного и дисциплинированного социального общения», Le probleme de la Mystique, в Qu'estce que la Mystique? p.61. См. также Andre Marc, S.J., Solitude et Communion, dans les Etudes, t.228, p. 18.

<sup>966</sup> Об этом энергично напоминает R.P.Emile Rideau. Le Dieu de Bergson (1933), и Descartes, Pascal, Bergson (1937). Даже на лучших страницах своих «Двух источников» Бергсон, видимо, еще не полностью избавился от некогда им установленной равнозначности между «я» социальным и «я» поверхностным, «я» глубинным и одиноким индивидом, основой для которой служил лишь целиком психологический опыт. Но обращаясь к духовному опыту в его самых высоких формах, он в самом этом глубинном «я» сумел частично обнаружить у людей с наиболее развитой личностью и наиболее универсальным общением.

<sup>967</sup> Conversations dans le Loir-et-Cher (1935), p. 119. Cf. La Maison fermee:

Боже, приведший меня на этот край мира, где земля — горсть песку,  
и сотворенное Тобою небо никогда не скрывается из глаз моих.

Не допусти, чтобы среди варварского этого народа,  
языка которого я не понимаю,

Я утратил память о братьях моих, о людях, подобных моей жене  
и моему ребенку.

Если астроном с бьющимся сердцем проводит ночи на экваторе,  
Со жгучим любопытством выслеживая лицо Марса, как кокетка,  
впившаяся в свое зеркало,

То сколь более самой знаменитой звезды

Должно быть, самое смиренное из Твоих чад, сотворенное по  
образу Твоему?

Милосердие — это не вялое отдавание лишнего, оно есть страсть  
как наука,

Подобно науке оно открывает лицо Твое в глубине созданного

Тобою сердца,

И если все звезды Твои нужны мне, то сколь нужнее братья мои?

Cinq grandes Odes (9<sup>e</sup> ed., 1919), p.161-162; cf. 177.

<sup>968</sup> См., например: Ириней. Против ересей, 3, 22, 3 или Гуго Сен-Викторский. De area Noe morali (P.L. 176, 625).

<sup>969</sup> Роман Рикашова. Цит. по: L'Ordre nouveau, 1 марта 1937. См. «Подросток» Достоевского: «Да зачем я непременно должен любить моего ближнего или ваше там будущее человечество, которое я никогда не увижу, которое обо мне знать не будет и которое в свою очередь истлеет без всякого следа и воспоминания (время тут ничего не значит), когда Земля обратится в свою очередь в ледяной камень и будет летать в воздушном пространстве с бесконечным множеством таких же ледяных камней, то есть бессмысленнее чего нельзя себе и представить!». Достоевский. ПСС, т.13, стр. 49. Ленинград, 1975.

<sup>970</sup> Christus heri, hodie et in saecula. Через Него все человеческое прошлое повторяется в нас, продолжая в нас и с нами свой непреложный путь. Благодаря Ему, наши предшественники остаются с нами, с их любовью и с их греховностью, ожидая от нас, что мы также сможем содействовать их избавлению; своей же любовью они хотят оплодотворить нашу ради ее нового возрастания.

<sup>971</sup> Bulletin des anciens eleves de Saint-Sulpice, 15 ноября 1931, стр. 581.

<sup>972</sup> N.Berdiaeff. Personne humaine et Marxisme, в Le Communisme et les chretiens, 1937, p. 197.

<sup>973</sup> Тезисы о Фейербахе, тезис 6 (фр. пер. в: Marx et Engels. Etudes philosophiques, 1935, p. 73).

<sup>974</sup> J.Maritain. Humanisme integral, 1935, p.10.

<sup>975</sup> Saint Augustin. Confessions, 1.11, c.11, n.13: «Quis tenebit illud (cor), et figet illud, ut paululum stet, et paululum rapiat splendorem semper stantis aeternitatis?»

<sup>976</sup> Мы имеем в виду здесь не столько сопряженные с революцией превратности политического характера, сколько те сокрытые искажения, которые вызывают марксистская вера в людях, коими она владеет безраздельно.

<sup>977</sup> N.Guterman et H.Lefevre. La conscience mystifiee, 1936, p.50-51.

<sup>978</sup> De la Justice dans la Revolution et dans l'Eglise, nouv. ed., t.I, 1930, p.283.

<sup>979</sup> Gaston Fessard. La main tendue. Le dialogue catholique — communiste estil possible? 1937. приложение: коммунизм, конец человеческого отчуждения (стр. 211-244). См. также Jean Danielou. La foi en l'homme chez Marx, в Chronique sociale de France, март и апрель 1938.

<sup>980</sup> Маркс служит здесь нам только примером, но примером наиболее важным, если принять во внимание мощь его мысли и размах его влияния. См. В.Mussolini. Le Fascisme, doctrine, institutions, первая часть: «Вне истории человек ничто» (фр. пер, 1933). Великолепный очерк об историческом характере человека у Маркса напечатан на страницах La Vie intellectuelle 10 сентября 1937, P.-L.Landsberg. Marx et le probleme de l'homme.

<sup>981</sup> Блаженный Августин, In'Joannem tract. 38, n. 10: «Ut ergo tu sis, transcendes tempus». «Исключительные притязания индивидуалистического гуманизма, — пишет Жан Лякруа, — заменяются не менее исключительными притязаниями гуманизма коллективистического. Вместе с фашизмом, равно как и коммунизмом, человек социальный рискует стать новым идолом. И в том и в другом случае лишь растравляется его беспокойство, никогда не приводящее к чему-либо, ибо и здесь и там человек — как индивид или как член общества — остается мерой всех вещей». *Itineraire spirituel*, 1937, стр. 115. Никакой гуманизм не «реален» менее, чем гуманизм чисто человеческий.

<sup>982</sup> Противоположность между общением и обществом, между внутренним существованием и объективированным миром, между Царством Божиим и Царством Кесаря, между миром «нашим» и миром «этим» энергично подчеркивает Н.Бердяев в книге *Cinq meditations sur l'existence*, 1936. Хорошее изложение этих идей можно найти у Paul Archambault. *Le drame de la liberte dans la philosophie de Berdiaeff*, dans *Politique*, 1937, p. 140-142. См. Мартин Бубер. «Я и Ты».

<sup>983</sup> Мы встречаемся здесь с проблемой, аналогичной двум классическим проблемам «непрямой власти» Церкви над здешним миром и проблемой «христианской философии», что последнее время привлекли к себе новый прилив благосклонного внимания. Хотя три эти проблемы, чьи исходные данные отнюдь не подобны друг другу, требуют каждая оригинального решения, в принципе этих решений мы обнаружим, однако, то же паскалевское различие порядков. Cf. *Le pouvoir de l'Eglise en matiere temporelle*, dans *Revue des sciences religieuses*, 1932, p.329-354; *Sur la philosophie chretienne*, dans *Nouvelle Revue Theologique*, 1936, p.225-253.

<sup>984</sup> Также и Прудон в тоне весьма памфлетистском: *De la Justice dans la Revolution et dans l'Eglise*, t.3, 1932, p.17-19.

<sup>985</sup> Поскольку на Церковь не возложена обязанность обеспечивать благами для здешнего общества, оно также не должно копировать собой трансцендентного града. Сам идеал объединяющей любви вырождается, если заставит забыть нас о том, что при постоянной неустойчивости, требующей вновь и вновь возвращения к начатому делу, прежде всего следует установить царство социальной справедливости. Так «заповедь любви с необходимостью порождает заповедь справедливости», в противоположность чудовищному истолкованию, которое слишком часто позорило имя христианина. См. великолепную страницу блаженного Августина In I Jo., tr. 8, n.5: P.L. 35, 2038-2039. Текст 53. — См. Yves de Montcheuil. *Le role du chretien dans l'Eglise*, в *Melanges theologiques*.

<sup>986</sup> In Ezechielem, 1.2, horn. 1, n.5 (P.L. 76, 939): cf. *Moralia in Job* (76, 126 A). Chrysostome. In I Cor., hom. 44. n.4 (P.O. 61, 378-379); in II Cor., horn. 27, n.4 (588-590).

<sup>987</sup> Pierre Damien: «unitatis arcanae mysterium» (P.L. 145, 239). Сурпиен. *Epist.* 75, c.11, n.3: «unitatis sacramentum» (Bayard, t.2, p.288).

<sup>988</sup> Католицизм одновременно отделяет нас и нас соединяет; он отделяет нас от любой социальной формы земного устройства, и он соединяет нас со всяким земным обществом в противовес всякому анархизму, следуя заложенному в нем консервативному принципу и в противовес всякому конформизму в силу своего революционного радикализма. Ибо он никогда не бывает удовлетворен не каким-то одним социальным устройством, но всем тем, что носит на себе печать тленности и падшести мира сего. Мы пытались объяснить это на некоторых страницах наших «Парадоксов» (edition du Livre francais, 1947). Католичество не дает нам никогда стать рабами в нашем служении, потому что интериоризирует социальные связи (Cf. Augustin. *De moribus Ecclesiae catholicae*, 1.1, c.30, n.63; P.L. 32, 1336. Jacques



<sup>989</sup> Sacramentaire gelasien, обращение к Духу, «in diversitate donorum mirabilis operator unitatis» (Wilson, p. 123).

<sup>990</sup> Дабы подчеркнуть это единство двойной тайны смерти и воскресения, древние, прибегая к этимологическим фантазиям, выводили значение слова «Пасха» от πάσχειν. См. Meliton de Sarges. Homelie sur la Passion (Campbell Bonner. Melanges Cumont, p. 111) et Tertullien. Adversus Judaeos, 10 (P.L. 2, 630 B); cf. Irenee. Adversus Haereses, 4,4, 1 (P.L. 7, 1000 B); Odon d'Ourscamp. Quaestiones, pars 2a, q.90 (Pitra. Analecta novissima, t.2, p.75). Contra, Augustin, In Joannem, tr.55, n.1 (P.L. 35, 1784-1785). Cf. Pseudo-Ambroise (P.L. 17,673 A). Augustin. In psalmum 58, n.2 (P.L. 32, 841-842); De Civitate Dei, 1.17, c.43, n.1 (41, 522). Bernard. De resurrectione Domini, sermo 1, n.4 (183, 281). Текст 54.

<sup>991</sup> См. святой Хуан де ла Крус, Subida, 1.3, c.12 (ed. Silverio, t.2, p.263-265).

<sup>992</sup> R.Hamel. Humanisme et Christianisme, в Revue apologetique, juin 1930.

<sup>993</sup> Текст, приписываемый Иоанну Златоусту (Ипполиту?): Текст 55. Ефрем, проповедь 6 на Страстную Неделю, п. 17 (Hymni et sermones, ed. Lamy, 1.1, p.502). — Крест — это прежде всего символ разделения: Clement. Excerpta ex Theodoto, 42 (St., t.3, p.120); cf. Stromates, 1.2, c.20 (t.2, p.172).

<sup>994</sup> Adversus Haereses, 5, 17, 4 (P.O. 7, 1171-1172). Cf. Demonstration, c.34 (P.O. 12, 773). Origene. In Exodum, horn. 11, n.4 (B., p.255). Hippolyte. Sur l'Antechrist, c.4 (Achelis, p.6-7). Cyrille de Jerusalem. Catechese 13, c.28: «Он раскинул руки Свои на Кресте, чтобы обнять всю вселенную (P.G. 33, 805). Richard de Saint-Victor. Quomodo Christus ponitur in signum populorum (P.L. 196, 524-525). Raban Maur, .poeme 80: Expansis manibus sic totum amplectitur orbem In cruce confixus Christus in arce Deus. (M.G.H., Poetae latini aevi carolini, t.2, p.234).

<sup>995</sup> Следует обратить внимание на то, что XXII глава изобилует выражениями, обозначающими весь род человеческий. Для сравнения возьмем среди прочих текстов ту страницу, где речь идет о фразе: «Тогда и Сам Сын покорится» (P.O. 44, 1316).

<sup>996</sup> На традиционный обряд, смысл которого разъяснен здесь, почти никто не пришел. Несколькими днями позднее Север произнес эту проповедь, чтобы упрекнуть свою паству: «Есть пять дней, когда служат важнейшее из благочестивых поминовений, на которое все должны были бы придти в первую очередь, но на котором, по правде сказать, мы не видим ни одного верующего. Только одни мы и присутствуем на богослужении и должны одновременно возносить молитвы и отвечать на них...» (Ibid., p. 135-136). Ср. Григорий Нисский, о любви бедняков, 1-я проповедь (P.G. 46, 460, 465 B, 476 C-D).

<sup>997</sup> Pseudo-Cyprien. De montibus Sina et Sion, c.4 (Hartel, vol. 3, pars 3, p. 107-108). Severien de gabala. Sur la creation, discours 5, n.3 (P.G. 56, 474). Alcuin. In Joannem (P.L. 100, 777). Walafrid Strabon. Expositio in quatuor evangelia (114, 861). Amalaire. De ecclesiasticis officiis, 1.1, c.7 (105, 1004-1005). Remi d'Auxerre. In psalmum 99 (131, 653-654). Livre d'Eioch, славянский перевод, гл. 30. Zosimus Panopolitanus (египетский алхимик, начало IV века), dans Scott-Ferguson. Hermetica, vol. 4, p. 106-107 et 123.

<sup>998</sup> Этот символизм (перенос распространенного мифа о первом Великане, вначале расчлененном, затем восстановленном) имел долгую историю. Он был естественно сочленен с символизмом Креста (см. ниже, Текст 48). Рабан Мавр воспользовался им в 12 фигуре своего De laudibus sanctae crucis (в 815), где он изображает четыре буквы имени Адам в форме

креста и комментирует это, проводя параллель между ветхим и новым Адамом (P.L. 107, 195-198 et 277). См. также Павел Диакон, Not. 98 de tempore (P.L. 95, 1286 B-C). Amalaire. De ecclesiasticis officiis, 1.1, с.14 (P.L. 105, 1031 D); de ordine antiphonarii, с.33 (1285 D). Honorius d'Autun. Gemma animae, 1.3, с.42; sacramentarium, с.4; elucidarium, 1.1, с.11 (P.L. 172, 654-655, 741, 1117). Sicard de Cremona. Mitrale, 1.6, с.4 (P.L. 213, 254).

<sup>999</sup> In Joannem, tract. 9, n. 14 et tr. 10, n.12. Аналогичное объяснение в проповеди 173, п.2: «Ille enim qui quaerit ovem perditam, et quam quaerit novit, et ubi quaerat, et quomodo ejus membra dispersa colligat, et in unam salutem redigat, et ita restituat ut eam ulterius non perdat» (P.L. 35, 1465 et 1473; 38, 938). Sermo 90, n.1: «Venit unus contra unum; contra unum qui sparsit, unus qui colligit» (38, 563). — Rupert. In Reg., 1.3, с.13: «...De corpore igitur Adae, quod per quatuor mundi plagas diffusum est, templum dominici corporis sumptum est» (167, 1156 A).

<sup>1000</sup> См Remi d'Auxerre. In psalmum 71: «Ipse etiam murum erectum inter nos et caelestem rationabilem creaturam dissolvit, et mox cum illis in se angulan lapide univit» (P.L. 131, 510 C).

<sup>1001</sup> Текст, заимствованный Дюраном у Иннокентия III, De sacro altaris mysterio, 1.2, с.20 (P.L. 217, 810). Cf. Origene. In Oenesim, horn. 13, n.2 (Baehrens, p.114).

<sup>1002</sup> Cf. Sacramentaire leonien, preface de la Pentecote: «...Nihil sublimius collatum Ecclesiae tuae probamus exordiis, quam ut evangelii tui praeconia linguis omnium credentium ora loquerentur; ut et illa sententia, quam superbae quondam turris extractio meruit, solveretur, et vocum varietas aedificationi ecclesiasticae non difficultatem faceret, sed angeret potius unitatem» (Felloe, p.26). Missel de Bobbio: «...Et dispersio linguarum quae in confusione facta fuerat, per Spiritum sanctum adunatur» (Lowe, p.93).

<sup>1003</sup> Ср. вопрос 19 (P.G. 90, 308). et Ambiguorum liber (91,1149-1152). Jean Scot. In Joannem, fragm. 1 (P.L. 122, 308-9).

<sup>1004</sup> Pseudo-Augustin. Sermon 107, n.1: «Duo enim qui se sancto amore diligunt. etiamsi unus sit in Oriente, alius in Occidente, ita caritate conglutinante juguntur, ut numquam ab invicem separentur» (P.L. 39, 1957). Lettre de Boniface a Gemmulus (M.G.H., Epistolarum. 1.3, p.390-391).

<sup>1005</sup> Amalaire. Eclogae de officio missae (P.L. 10, 1328). Fulbert de Chartres, Epist. 2(141, 194).

<sup>1006</sup> Paschase Radbert. De corpore et sanguine Domini, с.7 (P.L. 120, 1284-1286); In Matthaeum. 1.12, с.26 (896). Raban Maur. Epist. 3, Adversus Radbertum, n.3 (112, 1513-1514). Heriger de Lobbes. De corpore et sanguine Domini, с.7-8 (139, 184-187). Remi d'Auxerre. In I Cor (117-564). Alger de Liege. De sacramentis corporis et sanguinis Domini, 1.1, с. 17 (180, 790). Honorius d'Autun. Eucharistion, с.1-4 (172, 1250-1252). Несмотря на позднее и поверхностное смешение, произведенное Гонорием Оттонским, перед нами теория, совершенно независимая от теории corpus triforme, созданной Амаларием, и отличающаяся от нее. Согласно изложению Пасхазия Радберта и его последователей, Гийом де Сен-Тьерри вносит сюда существенное изменение, упраздняющее всякое различие между двумя первыми понятиями, т.е. телом, «рожденным от Девы», и телом, «принимаемым у алтаря», чтобы ввести еще и третье понятие действия внутренней «жизни» и действия социального «единства», рассматриваемых по отдельности.

<sup>1007</sup> Вергилий. Энеида, 8, 202. Лукреций. О природе вещей, 5, 28 и т.п.

<sup>1008</sup> См. гл. 9 (col.357).

<sup>1009</sup> См. гл. 9: «Cum ergo Sancti Spiritus ad sanctificandum totius Ecclesiae sacrificium postulatur adventus, nihil aliud mihi postulari videtur, nisi ul per gratiam spiritalem in Corpore Christi, quod est Ecclesia, caritatis unitas jugiter indissrupta servetur» (col. 187), el c.10 (188-189).

<sup>1010</sup> Объяснения двух этих терминов святого Фульгенция см. J. Haret. *Ephemerides theologicae lovanienses*. 1939, p. 72 a 78.

<sup>1011</sup> Град Божий, 1,12, гл.9: «Все те, кто разделяет благо принадлежать Богу, образуют с Тем, Кому они принадлежат, и между собою святое общество, они суть единственный Град Божий, Его живая жертва и живой храм Его» (P.L. 41, 357). И множество подобных отрывков.

<sup>1012</sup> Часть отрывка цитируется Пасхазием Радбером для того, чтобы покачать плод единства Евхаристии: *Liber de corpore et sanguine Domini*, c.9. n.4 (P.L. 120, 1296) Heriger de Lobbes цитирует его, в свою очередь имея цель согласовать различные свидетельства Отцов: *De corpore et sanguine Domini*, c.5 et 6 (P.L. 139. 183-184). «Hilarius. vere Romanorum Lucifer», dit-il De meme Durand de Troarn: «Divinus sophista rhetorque caelestis Hilarius». *Liber de corpore el sanguine Christi. pars terria. c.4* (P.L. 149. 1383). Cf. Cassiodore. *De institutione di\inarum litterarum. c.18* (70, 1134-1135): Alcuin. *Adversus Elipandum. 1.3, c.14* (101. 279 D): Guillaume de Saint-Thierry. *Disputatio altera adversus Petrum Abaclardum* (180. 294, 302-303. 307).

<sup>1013</sup> Голубица — это, естественно, символ Духа (см. Иларий. In *Matthaeum*, c.20 n.4, P.L. 9, 1036; Eucher. *Liber formularum*, c.5, P.L. 50. 750; Biiede. In *Leviticuin*. P.L. 91, 335 D, etc. И она есть также символ Церкви, составляющей единство верных (см. Киприан. *De catholica Ecclesiae uritate*, c.4. Hartel, p.213; et *Epist.*. 69, c.2. Bayard, t.2, p.240; Gregoire le Grand. *Super Cantica. c.6*. P.E. 79, 529; Ph. de Harveng, *De silentio clericorum*, 203. 1201; etc. Но между Церковью и Духом существует внутренняя связь, как объясняет Пасхазий Радберт In *matthaeum*, 1.2, c.3: «Apparuit (Spiritus) in columba, ut per earn exponeret quales futun erant qui as gratiam ejusdem Spiritus pervenirent... ut per earn nos doceret, quid ipse in nobis gerat. vel ipsi in eo quales esse debeamus... Dignissime simul et universalis Christi Ecclesia dicitur: «una est columba mea». quia per hanc gratiam Spiritus sancti. quae in eadem monstrabatur specie, dedicata et coadunata tola conspicitur...» (P.L. 120. 172-173). Cf. Anastase le Sinaite. In *Hexaerteron* (P.O.. 89. 1076); Jerome. In *Sophoniam* (P.L. 25. 1374 ak Bede *Homelies* (94, 76): Raban Maur. *Allegoriae* (P.L. 112. 898): Pierre Damien(145, 1033): Gerhoh de Reichersborg. *De aediticio Dei* (*Libelli de lite. 1.3*, p. 160); Pseudo-Hugues. *De bestns el aliis rebus. 1.1. c. 1-6* (177. 15-18); Ilononus d'Autun (192. 962); Pierre de Celle. *Liber de panibus*, c.18-19 (202, 1008-1010); saint Thomas (?). In *Cant, expositio. c.6: cL'na est generalis Ecclesia. quae et recte columba vocatur. quia Spiritus sancti dote, qui in specie columbae apparuit, Christo sponslaa est et sanctificata* (Vives. i.18, p.593).

<sup>1014</sup> См. комментарий этого отрывка в книге Hans von Balthasar. *Presence et pensee. la philosophic religieuse de saint Gregoire de Nysse*, in fine.

<sup>1015</sup> Интересна разработка этой темы святым Бернардом, *Sermo 34 de diversis. n.5 et 6* (P.L. 183. 633-634).

<sup>1016</sup> Игнатий Антиохийский. Послание к Траллийцам, гл. 11: «...в страдании Своем Иисус Христос призывает к Себе нас, как членов Своих; Голова не может родиться отдельно без членов». Haimon. In *Hebr.*: «...orans non pro suis sed pro nostris delictis, nisi forte dicatur orare pro suis, propter communionem, quam habet cum corpore suo, quod est Ecclesia...»

<sup>1017</sup> Ambroise. *De fide*, 1.5, c. 13, n.169 et 170: «...Sicut enim si in me concupiscat caro adversus spiritum, spiritus autem adversus carnem, non videor esse subjectus, etsi ex parte sim



sudbitus: ita, quia omnis Ecclesia, unum corpus est Christi, quamdiu genus dissentit humanum. Christum dividimus. Nondum ergo sufficit Christus, cujus non sunt adhuc membra subjecta. Cum autem fuerimus non multa membra, sed unus spiritus: tunc et ipse subjectus erit, ut per ipsius subjectionem, sit Deus omnia et in omnibus. Sicut autem nondum subjectus est Christus, ita nondum perfectum est opus Patris...»(P.L. 16. 681-682). Voir encore In psalm. 61, n.8 (P.L. 14, 1169-1170). Cf. Jerome. Epist. 55. n.3 (Hilberg, t.1, p.491); Augustin. In psalmum 62. n.2 (P.L. 36, 749).

<sup>1018</sup> Киркегор восхищался этим отрывком и частично цитировал его в своем Дневнике в 1851 (cf. Christ, trad. Tisseau, p. 159-160).

<sup>1019</sup> Ambroise. Epist. 35, n.6-8: «Congemiscit omnis creatura... Cui conjunxit Apostolus etiam sanctorum gemitum, qui habent primitias Spiritus: nam et ipsi ingemiscunt. Quamvis enim de suo merito securi sint, tamen. quia futura est adhuc redemptio totius corporis Ecclesiae, compatiantur. Cum enim adhuc membra patiuntur corporis sui. quomodo alia membra, licet superiora, non compatiantur membris unius corporis laborantibus? Unde punto dixisse Apostolum, quia tunc ipse Filius subjectus erit, etc.» (P.L. 16, 1079): et n.12-12 (1080-1081). Chrusostome. Sermo in sanctum Romanum, c.1, n.1 (P.O. 50, 606).

<sup>1020</sup> Толкование этого видения Иезекииля см. у бл. Иеронима, In Ezechielem, 1.11. c.37: «Famosa est visio, et omnium Ecclesiarum Christi lectione celebrata...» (P.L. 25, 346-349).

<sup>1021</sup> Отрывок, цитируемый Юлианом Толедским, Prognosticon. 1.2. c.28 (P.L. 96, 490-491).

<sup>1022</sup> Cf. In Genesim, horn. 2. n.4: «Architectus Ecclesiae Christus» (B., p.33).

<sup>1023</sup> См. Григорий Назианзин, 4-е богословское слово, гл. 5 (З.П. 36, 108).

<sup>1024</sup> Текст, который постоянно приводят в связи с темой Евхаристии.

<sup>1025</sup> См. Августин, In Joannem, tract. 9, п.15 (P.L. 34, 1465). Pseudo-Augustin. sermon 91, п.6 (39. 1921). Ефрем, Гимн 20 о Воскресении Христовом, п.16 (Lamy, t.2; p.766). Odon de Chateauroux. Sermon pour l'Avent (Pitra. Analecta novissima, t.2, p.202-207); etc. О Толковании Даниила 2, 34-35 у Отцов: Knabenbauer, in loc.. p.97-98).

<sup>1026</sup> Написано в 1049 или 1050. Об Арнольде см. l'Histoire litteraire de la France. t.7, p.542 ss. (воспроизведено в P.L. 143. 1279-1288).

<sup>1027</sup> См. псалом 86, читаемый на (второй) всенощной при Освящении, чьи песнопения в точности заимствованы из рассказа о сне Иакова.

<sup>1028</sup> Rupert. de Trinitate et operibus ejus in Judic. c.2X (P.L. 167. IOS7-105K).

<sup>1029</sup> Rupert, op. cit.. in Genesim. 1.7. c.22: «Что же это за столь высокая лестница, как не ряд предков Христовых, который мы весь знаем по евангельской родословной?.. Ангелы, восходящие и нисходящие по этой лестнице, суть, предвозвестники истины, возвестители и свидетели двойной родословной Иисуса Христа, божественной и человеческой. Никогда они не бывают застывшими вверху или внизу, ибо никогда не возвещают Христа чистым человеком или чистым Богом, но снизу поднимаясь кверху они говорят: «В начале было Слово», а нисходя «И Слово стало плотью». И потому неспроста евангелисты Матфей и Лука разделили свою задачу, ибо один из них, Матфей, нисходит от Авраама до чрева святой Девы, а другой, Лука, восходит до Бога от Того, Кто почитался Сыном Иосифам (P.L. 167, 467-468).

<sup>1030</sup> Только у Руперта мы находим обычно столь полный и изобилующий многими деталями символизм. Лестница Иакова получила аллегорическое истолкование уже достаточно рано, как свидетельствует о том 13-й трактат Зенона Веронского, гл. 3. Зенон видит в лестнице Крест Христов; две ее стороны — это два Завета, ее ступеньки — это ряд добродетелей, что ведут христианина от обращения к совершенствованию; нисходящие и восходящие ангелы — это люди, что возвращаются в мир сей, сперва от него отрекшись, или те, кто пребывают на пути к небу (P.L. 11, 428-433). Видение Иакова Зенон сопоставляет с притчей о добром самарянине, где в образе двух динариев также припоминаются два Завета: «*quae parabola, sublata dubitatione. scalae sacramentum spiritualiter intuentibus patefecit...*»). Аналогичные характеристики можно найти и у Августина In psalm., 119. п.2 (P.L. 37, 1597-1598); Jerome. In Ezechielem (25. 28 A); Pseudo-Chrusostome. In Rom., 7, 19, n.3 (P.G. 59, 669); Cassiodore. De institutione divinarum litterarum, praefatio (P.L. 70, 1107); Pseudo-Augustin. Scala Paradisi (40. 997-1004); Philippe de Harveng Moralitates in Cantica (203, 501); Bonaventure. Breviloquium, prologus. n.3, et Itinerarium, c.2 (Quaracchi, t.5, p.205 et 298). Cf. Pierre Damien. De quadragesima et de quadraginta duabus Hebroerum mansionibus, c.3: «*...Incipiamus jam per ea quae descendit Christus ascendere...*» (P.L. 145. 547-548). Pseudo-Maxime de Turin. Sermon pour l'Ascension: «*Ilia scala... descensum et ascensum Domini significabat... Lapis ad caput Jacob est ipse Christus... dou trabes duo sunt testamenta, gradus praecepta divina...*» (Spagnolo-Turner. p. 170). — Также и для Соловьева лестница Иакова означает нисхождение Авраама, родословную Христа, изложенную евангелистом Матфеем («История и будущее теократии»; см. Stremvouknoff, v.I. Soloviev et son oeuvre messaïanique, p. 148).

<sup>1031</sup> Тот же Руперт, In Ezechielem, 1.2, гл. 12 преобразует топографическое описание Храма в образ священной истории: внешняя паперть — это история мира со дня творения до Авраама; от Авраама до Христа входят в «*atruim inter ius*»: при воплощении «*in templo suo Deus humano generi est repropitiatus*». etc. (P.L. 167, 1472-1474).

<sup>1032</sup> Это соотнесение с тайной Креста становится естественно соотнесением с тайной Крещение: Tertullien. De baptismo, 9 (P.L. 1, 1209; Didyme, De Trinitate (P.G. 31, 697); Ambroise (P.L. 16, 393-394).

<sup>1033</sup> Cf. Maxime. Capitula theologica et oeconomica, cent. 1, c. 66: «*Celui qui connait*».

<sup>1034</sup> См. in Ps. 36. п. 37: «Смерть Его — плод жизни. Ибо то, что свершилось в Нем, есть жизнь... Церковь есть жизнь, ибо она создана в Нем, из ребра Его; в Нем воскресла Ева» (P.L. 14, 985). Весь этот отрывок можно прочесть в переводе о. Мерша, Le Corps mystique du Christ, t. II<sup>2</sup>, p. 402-403.

<sup>1035</sup> Cf. Augustin. Enarr. in psalm. 61, n.4 (P.L. 36, 720-732). Missel de Bobbio. Contestatio dominicalis: «*In Noe rector archae — non solum Noe, sed Ecclesiae gubernator — in Abraham fidelissimus Patriarcha, in Isaac gloriosissima victima Patris, in Jacob summae patientiae magister, in Joseph misericordiae praedicator, in Moysse laudabilis dux, in David patriarcha praeclarus, in Salomone abundantissimus fons sapientiae, in Isaia auctor omnium Prophetarum, in Joanne primus baptista, in Stephano primus martyrm in Petro negantium fides...*» (Lowe, p. 150)

<sup>1036</sup> По F.Nau. Quelques nouveaux textes grecs de Severe d'Antioche, dans Revue de l'Onent chretien, 1929, p. 11-20; et M.Briere. Les homiliae cathedrales de Seve red Antioche, перевод с сирийского Иакова Эдесского, Patrologia orientalis t 23 (1932), p.105-114. Cf. Homelie 83 (Briere. loc. cit., p.21).

<sup>1037</sup> Относительно притчи о самарянине, изображенной в витражах Сенса Бурга, Шартра

<sup>1038</sup> Слово III (P.L. 57. 514 B-D). Id.: Pseudo-Ambroise (17. 630 B-D).

<sup>1039</sup> См. проповеди 27 и 45 (P.L. 194. 1778 и 1841). — Исаак излагает здесь в энергичной и сжатой форме идеи, ставшие с давних пор традиционными. См., например, Амвросий, *De institutione virginis*. с. 14. п.88 et 89: «...Quam pulchra illa quae in figura Ecclesiae de Maria prophetata sunt!» (P.L. 16, 326); In Lucam, 1.2, n.7 et 1.3, n.38: «Ecclesia, quae Verbi semine et Spiritu Dei plena, Christi corpus effudit, populum scilicet christianum» (15. 1555 et 1605). Augustin, sermons 188, n.4; 192, n.2; 195. n.2; 213, n.7 (P.L. 38, col. 1005. 1010-1011, 1012-1013, 1018); *Enchiridion*. с.34 (40, 249); *De sancta virginitate*, n.2 (397). Pseudo-Augustin, sermon 121, n.5: «Nonne in figura Mariae typum videmus esse sanctae Ecclesiae? Ad hanc utique sanctus descendit Spiritus, huic virtus obumbravit Altissimi, huic potens virtute Christus, ergeditur...» (P.L. 39. 1989); sermo de symbolo. с.6 (54, 356). Isidore de Seville. *Allogeriae Sacrae Scripturae*. n.139 (83, 117). Bede. *De tabernaculo et vasibus*, 1.2, с. 10 (91, 449). Alcuin. In Apoc. (100. 1152, 1153). Paschase Radbert. In *Matthaeum*, 1.2, prooemium: «...Ubi nimirum universalis Ecclesia praesignatur, tandem de Spiritu sancto replenda, per quem in cordibus credentium et ipsa Christum quotidie non solum parit, qui mater et virgo est, sed etiam sponsa in omnibus appellatur... Quod de hac (Maria) specialiter dictum est in Canticis, quamvis generaliter de Ecclesia significatum intelligamus...» (P.L. 120, 103-104 et 106); 1.7, с.13 (498. Pierre Damien (144, 861; 145, 226, 802). Anselme de Laon. In *Matthaeum*, с.1 (P.L. 162, 1250). Rupert. *De Victoria Verbi Dei*: «Maria, sponsa Dei Patris, erat prioris Ecclesiae pars optima, ut exemplar fieret junioris Ecclesiae, sponsae Filii Dei, Filii sui» (cf. 1.12, с.1, P.L. 169, 1464-1465; *De glorificatione Trinitatis*, 1.7, с.5, 6 et 13, col. 146-147 et 155); *De divinis officiis* (170, 49-50). Guitmond (149. 1458-1459). Honorius d'Autun (172, 495-499). Herve (181, 1097). Gerhoh (194, 324). Hildegarde (197, 512), etc. — Можно найти другие ссылки на Отцов в *Gregorianum*, 1937, p.21-23 (Tromp). О комментариях на Песнь Песней, касающихся непосредственно Марии см. *Dictionnaire de Spiritualite*, fasc. 7, col. 89. Средневековое искусство также видело в Марии символ Церкви. Emile Male. *L'art religieux du XIII<sup>e</sup> siècle en France*, p.226-227 et 230. E.-M.Paillard. *Portail de Reims* (1936): «Церковь и Синагога часто изображались в Средние века. На фасаде Ремского собора скульпторы, не желавшие порывать с традицией, поместили их на двух малых колоколенках... а на видном месте изобразили новую пару: Мария и Церковь... Над главным порталом изображено коронование Пресвятой Девы, и, расположив на каждой стороне Марию и Церковь, они привлекли внимание к Церкви, изображающей коронованную Деву...» (стр. 32-33). Обратимся к представителю греческой традиции. Анастасий Синаит, In *Hexameron*, 1. 12: «Блаженна Ты между женами, Ты единственная жизнь и производительница жизни, мать верующих! О Церковь, прославленная мать Христа, супруга духовного Адама — Господа нашего. И благословен плод чрева Твоего, племя живых народов! Ибо одна Ты Бога без семени родшая, Логоса, пребывающего в Себе самом... Ты — ребро и часть Адама Божия... Ты — одна, воспринявшая кость от кости природу Его по Божеству и плоть от плоти — по человечеству, в коей скрывается Его Божество... Одна Ты, говорю еще раз, благословенна между женами!.. (P.G. 89, 1072).

<sup>1040</sup> См. Слово 45, гл. 12: «Закон был дан нам вначале в помощь, как стена разделения, воздвигнутая между Богом и идолами, отвращая нас от тех и обращая нас к Тому. Он сделал вначале несколько уступок, дабы затем получить преимущества. Он позволил на время жертвы, дабы внедрить в нас Бога» (P.G. 36, 640 B).

<sup>1041</sup> См. Ориген, *Selecta in Leviticum* (P.O. 12, 397); Didyme (39, 348).

<sup>1042</sup> Ср. Григорий Нисский. О молитве Господней, проповедь 1: «...Когда не станет более ни одного человека разумного, возревновавшего о Боге, когда все придет в упадок, окажется бесполезным, когда все потонет во грехе и возобладает беззаконие, когда стуситя тьма



пороков, тогда явится Благодать, заблестит луч света истинного, тогда для сидевших во мраке и тени смертной взойдет Солнце Правды» (P.G. 46, 429. trad. Danielou).

<sup>1043</sup> Cf. sermo 60. de passione Domini 9. c. I (P.L. 54, 342-343): sermo 76. de Pentecoste 2, c.3 (405). etc.

<sup>1044</sup> Cf. Meliton de Sardes. Homelie sur la Passion (C.Bonner. Melanges Cumont. 1.1. p. 116-117). Gregoire de Nysse. Sur la vie de Moïse (P.G. 44. 376). Augustin. In psalm. 61. n.4 (P.L. 36. 730-732). Paulin de Nole. Epist. 38. n.3 (P.L. 61. 359).

<sup>1045</sup> Молитва, включенная в богослужение яковитской Церкви в Ноне и приписываемая Макарию Великому, называемому Египетским (390). Перевод с сирийского F.Nau. Revue de l'Orient chretien, 1907, p.322-323.

<sup>1046</sup> Дело здесь не в примерах, приводимых Ньюманом. Как можно заметить из последующего, он сознает свое преимущество над противником, склонным к почти безудержному компаративизму. Ньюман непрочь даже преувеличить эту тему «заимствований», чтобы лучше выделить дорогую ему идею.

<sup>1047</sup> См. Mohler. Nouvelles recherches sur le Symbolique. заключение: «Следует ли осудить все это за то, что оно было провозглашено язычником?.. Сам г-н Баур отнюдь не будет враждебен ко всему, чему учил Платон. После зрелого размышления, он признает, что в его трудах есть чисто языческие моменты, однако другие отнюдь не таковы и т.п.» Le Symbolique. tr. fr., t.3, p.348-349.

<sup>1048</sup> Cf. Ambroise. In psalm. 43. n.94: «Confitere Christum, quia plenitudo est» (Petschenig, p.328). Francois Bonal. Le chretien du temps (2e edition. 1688). p.3-5.

<sup>1049</sup> По поводу обстоятельств этой работы см. J. Guittou, op. cit.. p.49-51. Отрывок, приведенный здесь, был включен Ньюманом в его Essay on the Development of Christian Doctrine, издание 1878 в конце главы VII 2-й части. Аналогичный спор между Штарком и Гаманом: см. Hamann. La vie et l'oeuvre de J.-C. Hamann, p.417-431); затем между J.Poynder. L'alliance du papisme et du paganisme (1835) и Wiseman. Lettres a M.J.Poynder (trad. fr.. Migne. Demonstrations evangeliqnes, t,16. p.205-240).

<sup>1050</sup> «Et in omnibus sit una, et in singulis tota». Аналогичные формулы, касающиеся Троицы: см. выше, гл. XI.

<sup>1051</sup> «Et in universitate sit una, et in suis partibus tota». — То, что Петр Дамиани говорит в настойчивых формулах о Церкви, говорится подобным же образом и о Евхаристии, о божественной природе Христа, о Слове Божием, о любви... Об этом свидетельствуют последующие тексты. Можно заметить, что почти во всех случаях присутствует евхаристический контекст.

Fauste de Riez. Homilia de corpore et sanguine Christi, c.5: «Quid cum Ecclesia fidelium sumit. sicut plenum in unwersis, ka integrum esse probatur in singulis» (Pseudo-Jerome, letter 38; P.L. 30, 273). Это слово, часто цитировавшееся в Средние века, приписывалось тогда Евсевию Эмесскому.

Hugues de Saint-Victor. De Sacramentis, 1.2, p.8, c. 11: «Si in diversis locis potest esse unus, quare etiam non in singulis patribus potest esse totus?» (P.L. 176, 469). Id.: Speculum Ecclesiae, c.7 (177, 364 A). Cf. Sacramentaire d'Angouleme, префацио 5-го Воскресения после Богоявления.

Gregoire de Bergame. De veritate corporis Christi, c.32: «Verbum ab ore praedicantis in populos prolatum, si convenienter ab omnibus intelligitur, in omnibus totum est. et in singulis totum» (Hurter, t.39, p.123).

Мозарабский требник, воскресенье перед ноябрьским постом. Illatio: «...per Dominum Nostrum Jesum Christum, cujus divinitatis immensitas sic ineffabiliter circumplectitur omnia, ut in singulis creaturis permaneat tota, et in omnibus habitet universa» (P.L. 85, 649-650).

Cesaire d'Arles. Sermon 123, n.1: «Tanta est illius (Christi) omnipotentia, ut eum totum possideant, et singuli totum» (Morin, p.490). Et sermon 128, n.3: «Tanta est possessio caritatis, ut et singulis tota sit. et omnibus integra esse possit» (p.506).

Alger de Liege. De sacramentis... 1.1, c. 15: «Dum ipsum corpus suum... et singulis dividitur, et unum totum universis individuum et integrum habetur» (P.L. 180, 783); etc.

<sup>1052</sup> «Individuae unitatis arcanum»; ibid., c.8: «per unitatis individuae sacramentum» (col. 238). Именно этот эпитет употребляется традиционно, чтобы квалифицировать, с одной стороны, единство Лиц в Святой Троице, а с другой стороны — единство членов Тела Христова между собой. Таким образом подчеркивается «sicut et nos» в священнической Молитве. Например:

Gregoire de Nazianze: см. греческий текст по книге (P.G. 36, 197). Cyprien: «individuae caritatis», «catholicae Ecclesiae individuo Sacramento», «individuo concordia» (Correspondance, Bayard, t.2, p.129, 144, 190). Augustin: «si individuum caritatem, perfectam unitatem» (P.L. 35, 1538). Fulgence: «Spiritus sanctus veniat... secundum donum individuae caritatis» (P.L. 65, 790). Missel mozarabe: «Omnipotens Deus, individua Trinitas» (P.L. 85, 658); «Deus, pacis conditor et caritatis individuae attributor» (col. 261). Raban Maur: «Noverant apostoli tunc esse. Christum in Patre per unitatem individuae divinitatis» (P.L. 110, 254). Fufinus episc.: «unanimitas individua» (P.L. 150, 1638). Guillaume de Saint-Thierry: «ubi individua caritas, ibi perfecta unitas» (P.L. 180, 357). Arnaud de Bonneval: «Spiritus aqua et sanguis. quae tria unum sunt, et individua manent» (189, 1702). De meme Ambroise: «individua fides» (15, 1722 C), etc.

Весьма многочисленные примеры выражения «individua Trinitas», etc. Cf. Tertullien. Adversus Praexan, c.23: «Scimus Deum ubique consistere, ...filiumque, ut individuum, cum ipso ubique» (Kroymann, p.271). Hincmar: «Tria unum sunt et individua manent» (P.L. 125, 821 D); etc.

<sup>1053</sup> Etienne de Bauge. Tractatus de Sacramento altaris. c. 13: «Uno praesente, sacerdos plures alloquitur et salutatur, quia praesens astat omnis Ecclesia» (P.L. 172, 1289). Voir Odom de Cambrai. Explication du canon de la messe, aux morts: cet omnium circumstantium... (160, 1057).

<sup>1054</sup> См. Иех. 32, 32. Комментарий бл. Иеронима на Рим. 9, 3: i-pist. 121. п.9 (Hilberg!?!? p.39). Tauler. Sermon pour le 16 dimanche apres la Trinite, n.4 (.trau Hugueny-Thery-Corin. t.3. p.91). Peguffl. De Jean Coste.

<sup>1055</sup> См. «Книгу о любви Божией», гл. 18, «как должен вест себя монах»: различие между одиночеством и одиночеством; монах, отрешенный от мира, тем не менее, не одинок... (P.O. 120. 542-544). Симеон (949-1022), ученик Симеона Студита, был назван «Новым Богословом» или третьим богословом Церкви» (третьим — после святого Иоанна Богослова и святого Григория Назианзина) и в знак протеста против тех, кто отказывал этому простому монаху в праве учить. Его влияние на монашескую жизнь в Греции было значительным, и ныне он, несомненно, наиболее читаемый автор в монастырях Афона. См. Orientalia chnsiana. vol. XII (Rome. 1928), Vie de Symeon le nouveau theologien par Nicetas Sleihalos, texte et traduction. par Irene Hausherr et Gabriel Horn.

<sup>1056</sup> Приводя эту страницу, мы вовсе не намереваемся поставить Августина, вопреки его намерениям, в ряды пионеров социальной справедливости и прогресса. Его пример о погребении усопших говорит о том, что он не предвидит, что человеческие несчастья прекратятся где-либо, кроме как в иной жизни. Но не менее верно, что закон любви как таковой анализируется здесь с великолепной четкостью. В своем самом простом и непосредственном выражении любовь должна вытекать из собственной — глубинной — взыскательности, всегда превосходящей всякое из ее частичных осуществлений и как бы разрушающей все свои проявления вовне, чтобы удовлетвориться, наконец, лишь совершенной взаимностью любви, созидающей совершенную общину. Не замыкаясь самодовольно ни в одном из дел своих, она должна отвергнуть их все, желая достичь чистоты своего деяния. «Любовь, — пишет о. Пьер Шарль, — обращена ко всем; она не направлена лишь от богатого к бедному, от сильного к слабому, от ученого к невежде. Она не предполагает никакого изъяна, никакой скудости в том, кого она достигает. Она не опирается на различия, но на подобия, она не освящает неравенства, но учреждает повсюду единство» (*Semaine sociale de Paris*, 1928, p. 206). Такова же и идея Августина. И потому в августианстве, весьма далеко от какой бы то ни было эгалитарной социологии, уже зарождается протест против тех псевдохристианских систем, которые так часто на протяжении последних веков противопоставляли то, что по странному злоупотреблению называлось христианской любовью, и требования социальной справедливости. Стоит почитать, например, похвалу Неккера любви, «самой досточтимой из добродетелей», поставленной на службу «настоятельным законам собственности» (*De L'importance des opinions religieuses*, 1788, ch. 17, p. 496-499). или какой-либо аналогичный текст, и нам легче будет понять пламенные обличения Прудона, как бы несправедливо они ни звучали в общей форме (*de la celebration du dimanche*, nouv. ed., p.57; *De la justice dans la Revolution et dans l'Eglise*, nouv. edit., t.3, p. 102 et p.1 13). Блаженному Августину не нужно было дожидаться Ницше, чтобы разобраться, что особая склонность делать добро беднякам может скрывать в себе иногда волю к власти: E.Gilson. Un gomor de manne, dans *La Vie intellectuelle*, ноябрь 1946, стр.19. Э.Жильсон справедливо сближает *opta aequalem* блаженного Августина и *ut fiat aequalitas* апостола Павла в 2 Кор. 8, 14, комментированном поочередно то смело, то робко Боссюэ. См. святой Григорий, *Moralia in Job*, 1.21, n.29: «*Erga indigentiam itaque proximi humilitatem pietas fulciat, humilitas pietatem, ut, cum indigentem rebus necessariis naturae tuae consortem videris, nee per impietatem desinas tegere, nee per superbiam negliagas venerari quem tegis...*» (P.L. 76, 206 C).

<sup>1057</sup> Шестая беседа на Пасху (P.G. 59, 743-746). Эта беседа, которая помещается в разделе *sermones* в изданиях святого Иоанна Златоуста, несомненно, более позднего происхождения. Весьма вероятно, она принадлежит святому Ипполиту (как, по-видимому, и пять других бесед, которые ей предшествуют). Вероятно, это *Περὶ τοῦ Πάσχα*, о которой упоминает Евсевий в своей «Церковной истории», 1, 6, гл. 22. Рукопись VIII-IX века, сохраненная в аббатстве Гротаферрата, содержит первую треть ее (со многими архаическими вариантами) и относит ее Ипполиту под названием *Εἰς τὸ ἅγιον Πάσχα*. См. Charles Martin. S.J.: *Un Περὶ τοῦ Πάσχα de saint Hippolyte retrouve?* dans *Recherches de science religieuse*, 1926, p.148-165; *Fragments palimpsestes d'un discours sur la Paque attribue a saint Hippolyte de Rome*, dans *Melanges Cumont*, 1937, t.1, p.321-363; *Hippolyte de Rome et Proclus de Constantinople*, dans *Revue d'histoire ecclesiastique*, 1937, p.255-276.

<sup>1058</sup> Отметим переход от Креста к самому Распятому. Один видимым образом отождествляется с другим, аналогично тому, как это делалось во многих произведениях II века, например, в «Деяниях Петра», гл. 38(tr. Vouaux, p. 449-450). В ту же эпоху Христос и Его Крест нередко представляли в гигантских размерах; в особенности Христос прославленный, после Преображения или Воскресения. «Глава Его касалась неба», — говорится в «Деяниях Иоанна», гл. 91, а в гл. 93: «Он виделся мне гигантом, чья глава касалась неба». Cf. L.Vaganay. *L'Evangile de Pierre*, p. 299 et 300. См. также удивительную



поэму *De ligno vitae*, в приложении к сочинениям Тертуллиана (P.L. 2, 1113-1114), со странной и величественной символикой, которую следовало бы процитировать целиком.

<sup>1059</sup> Идее креста как «как связующего звена всей твари», креста, охватывающего четыре стороны света, суждена была долгая жизнь (См. Андрей Критский. О Прославлении Креста, беседа I, P.G. 97, 1021), Firmicus Maternus. *De errore...* с.21, п. 4-5 (Heuten, p.97 et 99). Jerome. *In Ezechielem* (P.L. 25, 423 B). Maxime de Turin. *Homelie 50* (P.L. 57, 342). Gregoire de Nysse, commentant *Ephes.*, III, 18-19; *Discours 1 sur la resurrection du Christ* (P.O. 46, 621-624); *Contra Eunomium*, 1.5 (45, 696); *Discours catechetique*, с.32, п.5-9 (Mender, p.146-150); etc. Cf. Paul Claudel. *Un Poete regarde la Crois*, p. 149 et p.244-245. Было бы интересно исследовать отношения этой идеи, с одной стороны, с древними мифами о Дереве или космическом Столпе, с другой стороны, с верованием, что Голгофа есть центр мира. Однако укажем здесь на этот великолепный переход в конце: «Прости руки Твои на святую Церковь Твою...» Та же идея и у Ипполита, *Об Антихристе*, гл.61: «Распростерши руки Свои святые на древе, Христос раскинул два крыла, правое и левое, призывая к себе верующих, и прикрывая их, как птенцов Своих» (Achelis. p.42). Cf. *L'Arbre cosmique, dans les Melanges Podechard* (1945, p.191-198).

---

Источник: «Христианская Россия» — Италия