



The Holy See

ЭНЦИКЛИКА *SPE SALVI*

ВЕРХОВНОГО Понтифика
Бенедикта XVI
ЕПИСКОПАМ,
ПРЕСВИТЕРАМ И ДИАКОНАМ,
МУЖЧИНАМ И ЖЕНЩИНАМ ПОСВЯЩЕННОЙ БОГУ ЖИЗНИ
И ВСЕМ ВЕРНЫМ ХРИСТУ МИРЯНАМ
О ХРИСТИАНСКОЙ НАДЕЖДЕ

Введение

1. «*SPE SALVI facti sumus*» – мы спасены в надежде, говорит святой Павел римлянам, а вместе с ними – и нам (*Рим* 8, 24). «Искупление» – спасение – в христианской вере является не столь уж простым понятием. Искупление дано нам в том смысле, что нам была дарована надежда – достоверная надежда, благодаря которой мы можем встречать лицом к лицу наше настоящее: настоящее, даже тяжелое, можно принять, если оно ведет к какой-то цели, если мы можем быть уверены в этой цели, если эта цель настолько велика, что оправдывает тяготы пути. В связи с этим сразу возникает вопрос: какая надежда способна удостоверить утверждение, согласно которому мы искуплены на ее основе и просто потому, что она есть? И о какого рода уверенности идет речь?

Вера есть надежда

2. Прежде чем приступить к этим вопросам, особо волнующим нас сегодня, следует еще внимательнее прислушаться к свидетельству Библии о надежде. «Надежда» – фактически центральное слово библейской веры, причем в некоторых стихах слова «вера» и «надежда» представляются взаимозаменяемыми. Так, *Послание к Евреям* тесно связывает «полную веру» (10, 22) с «неуклонным исповеданием упования (надежды)» (10, 23). Подобным

образом и в *Первом Послании Петра*, в обращенном к христианам призыве быть всегда готовыми дать ответ о *логосе* – о смысле и основании – их надежды (ср. 3, 15), слово «упование» («надежда») служит эквивалентом слова «вера». О том, насколько определяющим для сознания первых христиан был факт получения в дар достоверной надежды, свидетельствует сравнение христианского бытия с жизнью до принятия веры или с положением приверженцев других религий. Павел напоминает ефесянам, что до их встречи со Христом они «не имели надежды и были безбожники в мире» (*Еф 2, 12*). Естественно, он знает, что у них была религия, «боги», но они оказались сомнительными, а противоречивые мифы не внушали никакой надежды. Поклоняясь «богам», ефесяне оставались «безбожниками» и потому пребывали в темном мире с неясным будущим. «*In nihil ab nihilo quam cito recidimus*» («Как скоро из небытия мы возвращаемся в небытие»)[1], – гласит эпитафия той эпохи, и за этими словами, несомненно, стоит то, на что указывает Павел. В этом же смысле он говорит фессалоникийцам: вы не должны «скорбеть, как прочие, не имеющие надежды» (*1 Фес 4, 13*). И здесь тот факт, что у христиан есть будущее, подчеркивается как их отличие от прочих людей: они не знают, что именно их ожидает, но знают, что их жизнь в целом не растворится в пустоте. Лишь когда будущее определённо, будучи позитивной реальностью, тогда и настоящее становится достойным, чтобы жить им. Таким образом, теперь можно сказать: христианство было не только «благой вестью», передачей неизвестных до того времени сведений. Говоря современным языком, христианская весть не просто «информативна», но и «перформативна». То есть Евангелие – не только сообщение того, что следует знать, но весть, порождающая события и меняющая жизнь. Мрачные врата времени, врата в будущее были распахнуты. Имеющий надежду живет иначе; ему дарована новая жизнь.

3. Однако теперь возникает вопрос: в чем состоит надежда, которая, будучи упованием, есть «искупление»? Так вот, суть ответа дана в процитированном выше отрывке из *Послания к Ефесянам*: до встречи со Христом ефесяне не имели надежды, ибо были «безбожниками в мире». Узнать Бога – истинного Бога – значит получить надежду. Для нас, привыкших испокон веков жить с христианским представлением о Боге, обладание надеждой, исходящей из реальной встречи с Богом, уже почти не ощутимо. Пример святой нашего времени может в некоторой степени помочь понять, что означает впервые и реально встретить Бога. Я имею в виду африканку Джузеппину Бахиту, причисленную к лику святых Папой Иоанном Павлом II. Она родилась около 1869 г. – точной даты она сама не знала – в Дарфуре в Судане. Когда ей было девять лет, ее, избив до крови, похитили работорговцы. Пять раз ее продавали на невольничьих рынках Судана. В последний раз рабыня попала в услужение к матери и жене некоего генерала, и там ее каждый день до крови били плетьюми; из-за этого у нее на всю жизнь осталось 144 шрама. Наконец, в 1882 г. итальянский торговец выкупил ее для итальянского консула Каллисто Леньяни, который из-за наступления махдистов вернулся в Италию. Здесь после столь ужасных «хозяев», которым она прежде принадлежала, Бахита узнала совершенно другого «Господина»: «Рагоп» – так, выучив венецианский диалект, она называла живого Бога, Бога Иисуса

Христа. До тех пор она знала хозяев, которые лишь унижали ее и плохо с ней обращались или, в лучшем случае, считали ее полезной рабыней. Теперь же она услышала, что существует «Рагон» – Хозяин всех хозяев, Господь всех господ, и что этот Господь – добрый, что Он – сама доброта. Она узнала, что Господь знает также и ее, что Он ее создал, что Он даже любит ее и что она любима не кем иным, как Самым главным Хозяином, перед Которым все прочие – лишь жалкие слуги. Он ее знал и любил, и Он ее ждал. Более того, этот Хозяин Сам принял участь избиваемого и теперь ждет ее «одесную Отца». Отныне у нее появилась надежда – не банальная надежда найти менее жестоких хозяев, но великая надежда: «Наконец, я любима, и что бы ни произошло, эта Любовь ждет меня. И поэтому моя жизнь хороша». Благодаря этой надежде она была «выкуплена» и ощущала себя с тех пор не рабыней, а свободной дочерью Бога. Она понимала, что имел в виду Павел, напоминая ефесянам, что сначала они были без надежды и безбожниками в мире: без надежды, потому что без Бога. Когда Бахиту решили вернуть в Судан, она отказалась: она не желала расстаться со своим «Хозяином». 9 января 1890 г. ее крестили и миропомазали, она получила первое Святое Причастие из рук патриарха Венеции. 8 декабря 1896 г. в Вероне Бахита принесла обеты в Конгрегации каноссианок и с тех пор – наряду с обязанностями в ризнице и привратницкой монастыря – во время поездок по Италии стремилась заниматься прежде всего миссионерской деятельностью. Она чувствовала, что свободой, полученной через встречу с Богом Иисуса Христа, следует делиться, ее нужно дарить другим людям, как можно большему числу людей. Она не могла удерживать при себе надежду, которая родилась для нее и «искупила» ее; эта надежда должна была прийти ко многим, ко всем.

Понятие надежды, основанной на вере, в Новом Завете и в ранней Церкви

4. Прежде чем рассмотреть вопрос о том, может ли встреча с тем Богом, Который во Христе явил нам Свой лик и открыл Свое сердце, быть и для нас не только «информативной», но и «перформативной», то есть преобразовать нашу жизнь настолько, чтобы мы почувствовали себя искупленными выражаемой ею надеждой, вернемся к истории ранней Церкви. Нетрудно представить себе, что опыт угнетенной рабыни-африканки Бахиты разделили многие люди, обреченные на побои и рабство в эпоху зарождения христианства. Христианство не содержало в себе социально-революционной идеи, подобно той, во имя которой Спартак вел кровавую борьбу, закончившуюся поражением. Иисус не был Спартаком, Он не был борцом за политическое освобождение, как Варавва или Бар-Кохба. Иисус, Сам умерший на кресте, принес нечто абсолютно иное: встречу с Господом всех господ, встречу с живым Богом и, следовательно, встречу с надеждой, которая превозмогала страдания рабства и поэтому преобразовывала изнутри жизнь и мир. Новизна максимально очевидно проявляется в *Послании к Филимону* святого Павла. Это совершенно личное письмо Павел написал в тюрьме и передал беглому рабу Онисиму для его хозяина, то есть Филимона. Да, Павел посылает раба к его хозяину, от которого тот бежал, и не приказывает ему, а просит: «Прошу тебя о сыне моем Онисиме, которого родил

я в узах моих [...]; я возвращаю его; ты же прими его, как мое сердце. [...] Ибо, может быть, он для того на время отлучился, чтобы тебе принять его навсегда, не как уже раба, но выше раба, брата возлюбленного» (Флм 10-16). Люди, которые по своему социальному статусу общались между собой как хозяева и рабы, как члены единой Церкви становились между собой братьями и сестрами – так христиане называли друг друга. Через Крещение заново рожденные, они были напоены Одним и Тем же Духом и питаемы – друг с другом, вместе – Телом Господним. Это изменяло общество изнутри, хотя его внешние структуры оставались прежними. Когда в *Послании к Евреям* говорится, что здесь, на земле, христиане не имеют постоянного отечества, но ищут иного отечества, грядущего (ср. *Евр* 11, 13-16; *Фил* 3, 20), речь идет не просто о надежде на будущее: нынешнее общество христиане считают неправильным; они принадлежат к новому обществу, к которому стремятся сообщая и которое предвкушают в своем странствии.

5. Следует добавить еще одну точку зрения. *Первое Послание к Коринфянам* (1, 18-31) показывает нам, что большинство первых христиан принадлежали к низшим слоям общества, и именно поэтому они были готовы пережить опыт новой надежды, проиллюстрированный примером Бахиты. Однако с самого начала были обращения также среди аристократов и образованных людей, поскольку и они, собственно, жили, «не имея надежды, и были безбожниками в мире». Миф утратил свою достоверность; религия римского государства заостенела, превратилась в пустой церемониал, который тщательно соблюдали, но относились к нему лишь как к «политической религии». Философский рационализм сослал богов в область нереального. Божественное по-разному усматривали в космических силах, но Бога, которому можно было бы молиться, не было. Павел абсолютно точно иллюстрирует главную проблему тогдашней религии, противопоставляя жизнь «по Христу» жизни под господством «стихий мира» (*Кол* 2, 8). Помочь нам понять это может одна мысль святого Григория Назианзина: в ту минуту, когда волхвы, ведомые звездой, поклонились новому царю, Христу, астрологии пришел конец, потому что отныне звезды вращаются по орбите, заданной Христом[2]. В самом деле, это событие перевернуло тогдашнее представление о мире, которое вновь расцвело, правда, иным образом, в наши дни. Не космические стихии, не законы материи управляют, в конечном счете, миром и человеком: звездами, то есть вселенной, управляет Бог-Личность; не законы материи и эволюции являются высшей инстанцией, а разум, воля, любовь – то есть Личность. И если мы знаем эту Личность, а Она знает нас, тогда, действительно, неумолимая сила материальных стихий больше не является высшей инстанцией; мы больше не рабы вселенной и ее законов – мы свободны. Подобное сознание побуждало в древности искренние души к поиску. Небо – не пустое. Жизнь – не просто плод законов и случайности материи: во всем и одновременно над всем существует личная воля, Дух, Который в Иисусе явил Себя как Любовь[3].

6. Саркофаги раннехристианской эпохи наглядно иллюстрируют это представление – в контексте смерти, перед которой вопрос о смысле жизни становится неизбежным. Христос

представлен на древних саркофагах преимущественно с помощью двух образов: философа и пастыря. Под философией тогда, в отличие от наших дней, имели в виду отнюдь не сложную академическую дисциплину. Скорее, философом считался тот, кто умел научить важному искусству: искусству быть по-настоящему человеком – искусству жить и умирать. Естественно, люди уже давно поняли, что большинство тех, кто бродил по свету, выдавая себя за философов, за учителей жизни, были всего лишь шарлатанами, добывавшими себе деньги речами, причем об истинной жизни им было нечего сказать. Вот почему так нужен был истинный философ, действительно умеющий указать путь жизни. Первое изображение Христа – Истинного Философа мы встречаем в Риме, в сцене воскрешения Лазаря, изображенной на детском саркофаге конца III в.: Христос держит в одной руке Евангелие, а в другой – посох путника, обычный атрибут философов. Посохом Он побеждает смерть, а Евангелие несет истину, которую тщетно искали странствующие философы. В этом изображении (а оно долгое время повторялось в барельефах саркофагов) очевидно, что именно образованные люди – так же, как и простые – находили во Христе: Он говорит нам, кем в действительности является человек и что он должен делать для того, чтобы быть поистине человеком. Он показывает нам путь, и путь этот есть истина. Он Сам есть и то, и другое, а потому Он является также жизнью, которую мы все ищем. Он показывает путь по ту сторону смерти; лишь Тот, Кто в состоянии сделать это, и есть настоящий учитель жизни. То же самое очевидно и в образе пастыря. Его, как и образ философа, ранняя Церковь восприняла из римского искусства. Но если в искусстве пастырь в основном воплощал мечты о простой и спокойной жизни, по которой тосковали люди в суете большого города, то Церковь прочитывала этот образ иначе, придавая ему более глубокое содержание: «Господь – Пастырь мой; я ни в чем не буду нуждаться... Если я пойду и долиною смертной тени, не убоюсь зла, потому что Ты со мной...» (Пс 23 [22] 1.4). Истинный пастырь Тот, Кто знает путь, ведущий даже через долину смерти; Тот, Кто даже на пути последнего одиночества, – в котором никто не может сопровождать меня, – идет со мной, направляя меня: Он Сам прошел этот путь, Он сошел в царство смерти, победил ее и вернулся, чтобы теперь сопровождать нас и дать нам уверенность, что вместе с Ним мы пройдем этот путь. Именно осознание того, что существует Тот, Кто и в смерти сопровождает меня, Своим «жезлом и Своим посохом успокаивает меня», так, что я «не убоюсь зла» (ср. Пс 23 [22], 4), и было новой «надеждой», взошедшей над жизнью верующих.

7. Нам следует вернуться к Новому Завету. В одиннадцатой главе *Послания к Евреям* (стих 1) есть своеобразное определение веры, тесно переплетающее эту добродетель с надеждой. С началом Реформации вокруг центрального слова этой фразы между экзегетами возник спор, в котором сегодня, кажется, вновь открывается путь для совместного толкования. Пока я оставляю это центральное слово неперевереденным. Итак, фраза звучит следующим образом: «Вера же есть *hypostasis* ожидаемого и уверенность в невидимом». Для Отцов Церкви и для средневековых богословов было ясно, что греческое слово *hypostasis* следовало перевести на латынь словом *substantia*. Поэтому латинский перевод текста, возникший в ранней Церкви, гласит: «*Est autem fides sperandarum substantia*

rerum, argumentum non apparentium» – «Вера же есть «сущность» вещей ожидаемых, уверенность в невидимом». Фома Аквинский[4], используя терминологию философской традиции, к которой он принадлежит, объясняет это так: «вера есть постоянное состояние души (*habitus*), благодаря которому вечная жизнь начинается в нас, заставляя разум согласиться с невидимым». Понятие «сущности» [«субстанции»], следовательно, изменено в том смысле, что через веру в нас уже присутствует в первоначальном виде, можно сказать, в зародыше – то есть по «сущности», – предмет нашего ожидания: всё, истинная жизнь. И именно потому что сам предмет уже присутствует, это присутствие грядущего вселяет также уверенность: это грядущее еще не видно во внешнем мире (оно не «являет себя»), но поскольку мы носим его в себе как изначальную и динамичную реальность, уже сейчас рождается некоторое представление о нем. Лютеру, которому *Послание к Евреям* было само по себе малосимпатично, понятие «сущность» в контексте его видения веры не говорило ни о чем. Поэтому он воспринимал понятие «сущность» / «субстанция» не в объективном смысле (как реальность, присутствующую в нас), а в субъективном, как выражение внутренней позиции, и, таким образом, неизбежно понимал слово *argumentum* как внутренний настрой субъекта. В XX веке это толкование утвердилось также в католической экзегезе – по крайней мере, в Германии, – поэтому экуменический перевод Нового Завета на немецкий язык, утвержденный епископами, гласит: «*Glaube aber ist: Feststehen in dem, was man erhofft, Überzeugtsein von dem, was man nicht sieht*» [«Вера же означает: твердо стоять в том, на что надеешься, быть убежденным в том, чего не видишь»]. Такой перевод сам по себе не ошибочен, но все-таки не передает смысл, поскольку использованный греческий термин *elenchos* не имеет субъективного значения слова «убеждение», а несет объективный смысл слова «доказательство». Поэтому современная протестантская экзегеза справедливо пришла к другому мнению: «Однако теперь больше нет сомнений в том, что это протестантское толкование, ставшее классическим, несостоятельно»[5]. Вера – не только личная устремленность к чему-то, что должно произойти, но пока полностью отсутствует; она что-то дает нам: уже сейчас благодаря ей мы обретаем нечто из ожидаемой реальности, и эта настоящая реальность составляет для нас «доказательство» вещей, которые еще не видны. Вера привлекает будущее внутрь настоящего, так что будущее уже не является чистым «еще не». Существование будущего изменяет настоящее; будущее соприкасается с настоящим, и таким образом события грядущего проникают в события настоящего, а события настоящего – в события будущего.

8. Далее это пояснение подтверждается и соотносится с жизнью при рассмотрении стиха 34 из главы 10 *Послания к Евреям*, который с языковой и содержательной точек зрения связан с определением веры, проникнутой надеждой, и подготавливает его. Здесь автор обращается к верующим, пережившим гонения: «Ибо вы и моим узам сострадали и расхищение имения (*hyparchonton*, в Вульгате – *bonorum*) вашего приняли с радостью, зная, что есть у вас на небесах имущество (*hyparxin*, в Вульгате – *substantiam*) лучшее и непреходящее». *Hyparchonta*– имущество, которое в земной жизни является «опорой»,

точнее, основой, «субстанцией» жизни, на которую рассчитывают. Эта «субстанция», то есть обычные предпосылки для безопасной жизни, была отнята у христиан во время гонений. Они это выдержали, потому что считали материальную субстанцию малозначащей. Они смогли оставить ее, потому что нашли лучшую «основу» для жизни – ту, которая пребудет и которую никто не сможет отнять. Нельзя не увидеть связи между этими двумя видами «субстанции» – между средствами к существованию, или материальной базой, и утверждением веры в качестве «основы», «субстанции», которая сохранится. Вера дает жизни новую основу, новое основание, на которое человек может опереться, и тем самым привычное основание, то есть надежность материального дохода, становится относительным. Возникает новая свобода по отношению к основанию жизни, которое лишь кажется способным обеспечить содержание – хотя его обычного значения, разумеется, никто не отрицает. Эта новая свобода – осознание дарованной нам новой «субстанции» – проявила себя не только в мученичестве, в котором люди противопоставляли себя всемогущей идеологии и политических институтов и своею смертью обновляли мир. Она проявила себя прежде всего в великих подвигах самоотречения, начиная с монахов древности до Франциска Ассизского и людей нашего времени, которые в современных монашеских институтах и движениях из любви ко Христу оставили всё, чтобы нести людям веру и любовь Христа, помогать тем, кто страдает телом и душой. В них новая «субстанция» действительно подтвердила себя именно как «субстанция»; из надежды этих людей, ведомых Христом, проистекает надежда для других, живущих во мраке и без надежды. Они доказали, что новая жизнь действительно обладает «субстанцией» и даже представляет собой «субстанцию», творящую жизнь для других. Мы созерцаем эти образы, и для нас их действие и жизнь фактически являются «доказательством» того, что будущее, обетование Христа – это не только ожидаемая реальность, но и истинное присутствие: Он воистину является «философом» и «пастырем», показывающим, что есть жизнь и где она обретается.

9. Чтобы глубже понять это размышление о двух видах «субстанций» – *hypostasis* и *hyparchonta* – и о двух выражаемых ими образах жизни, следует вкратце остановиться еще на двух словах главы 10 *Послания к Евреям*, связанных с рассматриваемым вопросом. Речь идет о терминах *hypomene* (10, 36) и *hypostole* (10, 39). *Hypomene* обычно переводится как «терпение» – настойчивость, постоянство, стойкость. Это умение ждать, терпеливо перенося испытания, необходимо верующему, чтобы «получить обещанное» (ср. 10, 36). В религиозной традиции древнего иудаизма это слово специально использовалось для выражения характерного для Израиля ожидания Бога: стойкой верности Богу, основанной на уверенности в Завете, в мире, противоречащем Богу. Таким образом, это слово указывает на опыт надежды, на жизнь, основанную на уверенности в надежде. В Новом Завете это ожидание Бога, приверженность Богу обретает новое значение: Бог явил Себя во Христе. Отныне Он сообщил нам «субстанцию» грядущего, и поэтому ожидание Бога получает новую уверенность. Это ожидание грядущего исходя из уже дарованного настоящего. Это ожидание – в присутствии Христа, вместе с присутствующим Христом –

исполнения Его Тела, вплоть до Его окончательного пришествия. Слово же *hypostole*, напротив, означает уклонение от общения с теми, кто не осмеливается открыто и смело говорить истину, поскольку это может быть опасным. Такая скрытность в отношении людей из страха перед ними ведет к «погибели» (Евр 10, 39). «Ибо дал нам Бог духа не боязни, но силы, и любви, и целомудрия», – этим прекрасным утверждением во *Втором послании к Тимофею* (1, 7) характеризуется глубинная мотивация христианина.

Вечная жизнь – что это такое?

10. До сих пор мы говорили о вере и о надежде в Новом Завете и во времена становления христианства; однако очевидно, что речь идет не только о прошлом, но о том, что вообще относится к жизни и смерти человека, а значит, касается также нас – здесь и сейчас. Тем не менее, теперь мы должны откровенно спросить себя: является ли христианская вера для нас сегодня надеждой, преобразующей и поддерживающей жизнь? Представляет ли она собой для нас «перформацию» – вещь, формирующую по-новому саму жизнь, или уже только «информацию», которую мы со временем отложили в сторону как устаревшую? В поисках ответа мне бы хотелось начать с классической формы диалога, посредством которого обряд Крещения выражал принятие новорожденного в общину верующих и его возрождение во Христе. Священник сначала спрашивал, какое имя родители избрали для ребенка, а затем продолжал, задавая вопросы: «Чего ты просишь у Церкви?» – в ответ звучало: «Веры». «А что тебе дает вера?» – «Жизнь вечную». Из этого диалога следовало, что родители искали для своего ребенка доступ к вере, к общению с верующими, поскольку видели в вере ключ к «вечной жизни». Действительно, сегодня, как и вчера, именно это открывается в Крещении, в котором человек становится христианином: это не просто некий акт социализации в общину, не просто принятие в Церковь. Родители ожидают для крещаемого ребенка большего: они ожидают, что вера, включающая в себя тело Церкви и ее таинства, подарит ему жизнь, вечную жизнь. Вера является сущностью надежды. Но тогда возникает вопрос: действительно ли мы хотим жить вечно? Сегодня многие люди отказываются от веры просто потому, что, вероятно, вечная жизнь не кажется им чем-то желанным. Они вовсе не жаждут вечной жизни, им нужна жизнь нынешняя, и поэтому вера в вечную жизнь им кажется скорее препятствием. Продолжать жить вечно – бесконечно – кажется в большей мере приговором, чем даром. Разумеется, они хотели бы отодвинуть смерть как можно дальше, но жить всегда, без конца – это, пожалуй, не может вызвать ничего, кроме скуки, и в итоге невыносимо. Именно об этом говорит, к примеру, Отец Церкви Амвросий Медиоланский в погребальной речи об усопшем брате Сатире: «Смерти же не было в природе, но обратилась она в природу; ибо сначала Бог не установил смерти, но дал ее как лекарство. [...] В силу грехопадения жизнь человеческая из-за повседневных трудов и несносных стенаний сделалась несчастной: почему и понадобилось положить конец злу, чтобы смерть возвращала то, чего жизнь лишилась; ибо бессмертие, не просвещаемое благодатью, скорее тягостно, нежели полезно»^[6]. Чуть ранее Амвросий сказал: «Ведь не должно печалиться о смерти, ибо она есть причина спасения...»^[7]

11. Независимо от того, что именно подразумевал святой Амвросий под этими словами, ясно, что преодоление смерти – и даже продление жизни на более или менее неопределенный срок – поставило бы землю и человечество в невозможные условия и никому не принесло бы пользы. Очевидно, что в нашем положении есть противоречие, указывающее на внутреннюю противоречивость самого нашего существования. С одной стороны, мы не желаем умирать; прежде всего те, кто любит нас, не хотят, чтобы мы умерли. Но, с другой стороны, мы также не желаем бесконечной жизни, да и земля сотворена не для того. Итак, чего же мы хотим на самом деле? Этот парадокс нашего собственного отношения влечет за собой более глубокий вопрос: что такое в действительности «жизнь»? И что на самом деле означает «вечность»? Есть мгновения, когда мы вдруг понимаем: да, вероятно, это и есть настоящая «жизнь», такой она должна быть. По сравнению с этим то, что мы в повседневной суете называем «жизнью», на самом деле не является ею. Августин однажды в своем пространном письме о молитве, адресованном Пробе, некой богатой римлянке, вдове и матери трех консулов, написал: в сущности, мы ищем только одного – «блаженной (счастливой) жизни» – жизни, которая является просто жизнью, просто «счастьем». В конечном счете, мы ни о чем другом и не просим в молитве. Больше ни к чему мы не стремимся – речь идет только об этом. Но затем Августин добавляет: если разобраться, то мы совершенно не знаем, чего мы в сущности желаем, чего нам собственно хотелось бы. Мы несколько не знаем эту действительность; даже в те минуты, когда мы думаем, что прикоснулись к ней, на самом деле нам это не удается. «Мы не знаем, о чем молиться, как должно», – признается он словами святого Павла (*Рим 8, 26*). Мы лишь знаем, что это не то. Тем не менее, в своем неведении мы знаем, что эта действительность должна существовать. «Следовательно, в нас есть какое-то, так сказать, ученое невежество (*docta ignorantia*)», – пишет он. Мы не знаем, чего мы на самом деле хотим; мы не знаем эту «истинную жизнь», и все же мы знаем, что должно существовать нечто, чего мы не знаем и к чему мы чувствуем стремление^[8].

12. Я думаю, что в этом письме Августин дал очень точное и остающееся всегда актуальным описание главного состояния человека – состояния, из которого проистекают все его противоречия и его надежды. В некотором смысле мы жаждем жизни – той самой, истинной, которой впоследствии не коснется смерть; но вместе с тем мы не знаем, к чему мы стремимся. Мы не можем перестать стремиться к этому и все же знаем, что всё, что мы можем испытать или осуществить, не есть то, к чему мы стремимся. Этим неведомым является побуждающая нас истинная «надежда», и то, что она неведома, оказывается в то же время причиной всякого рода отчаяния, а также всех попыток – как позитивных, так и деструктивных – обрести подлинный мир и подлинного человека. Слова «вечная жизнь» – это попытка дать имя неведомой, и все же знакомой, действительности. Это словосочетание, будучи недостаточным, неизбежно вызывает смятение: прилагательное «вечная» указывает нам на идею бесконечности, и это нас пугает; существительное «жизнь» наводит на мысль о знакомой нам жизни, которую мы любим и не хотим потерять, но чаще она приносит с собой труды, чем отдохновение, так что, с одной стороны, мы

жаждем ее, а с другой – отвергаем. Мы можем только попытаться мысленно выйти за рамки преходящего мира, пленниками которого являемся, и в какой-то мере предугадать, что вечность состоит не из постоянной череды календарных дней, но представляет собой нечто подобное высшему моменту удовлетворения, когда вселенная обнимает нас, а мы обнимаем вселенную. Это может быть момент погружения в океан бесконечной любви, в котором время – «прежде» и «после» – больше не существует. Мы можем только попытаться представить, что этот момент и есть жизнь в полном смысле, вечно новое погружение в просторы бытия, одновременно переполняющее нас радостью. Иисус в Евангелии от Иоанна говорит об этом так: «Я увижу вас опять, и возрадуется сердце ваше, и радости вашей никто не отнимет у вас» (16, 22). Мы должны думать в этом направлении, если хотим понять, на что нацелена христианская надежда, чего мы ждем от веры, от нашего пребывания со Христом^[9].

Индивидуалистична ли христианская надежда?

13. В ходе своей истории христиане пытались выразить это «неведающее знание» в доступной для представления форме, развивая образы «неба», в любом случае далекие от того, что мы знаем лишь «негативным» образом, посредством «не-знания». Все попытки наделить надежду зримым обликом на протяжении веков вдохновляли многих людей на то, чтобы жить по вере и оставить ради этого даже свое «*hyparchonta*» – необходимое для существования материальное имущество. Автор *Послания к Евреям* в главе 11 кратко обрисовал своего рода историю живущих надеждою и совершающих путь – историю, которая от Авеля продолжается вплоть до времен автора. В Новое время этот род надежды подвергается все более жесткой критике: якобы речь идет о чистом индивидуализме, оставляющем мир с его лишениями и находящем прибежище в вечном спасении, имеющем исключительно личный характер. Анри де Любак во вступлении к своему фундаментальному труду «Католичество. Социальные аспекты догмата» представил несколько характерных мнений такого рода, одно из которых стоит процитировать: «Нашел ли я радость? Нет... Я нашел только *мою* радость, а это – нечто ужасающе противоположное... Радость Христа может быть индивидуальной. Она может принадлежать одному единственному человеку – и он спасен. Он пребывает в мире... отныне и вовеки, но только он один. И это одиночество в радости его не беспокоит. Наоборот – он же спасен! В своем блаженстве он проходит сквозь битвы с розой в руке»^[10].

14. В ответ на это, опираясь на богословие Отцов Церкви во всей его полноте, де Любак доказал, что спасение всегда рассматривалось как общинная реальность. В том же *Послании к Евреям* говорится о некоем «городе» (ср. 11, 10, 16; 12, 22; 13, 14), следовательно, о спасении, имеющем общинный характер. В соответствии с этим Отцы Церкви понимают грех как разрушение единства человеческого рода, как разделение и раскол. Вавилонская башня, место смешения языков и разъединения, воплощает собой корень греха. И таким образом «искупление» оказывается именно воссоединением, в

котором мы вновь встречаемся в единстве, отображающемся во всемирной общине верующих. Нет необходимости приводить здесь все тексты, в которых говорится об общинном характере надежды. Остановимся на том же *Послании к Пробе*, в котором Августин пытается вкратце проиллюстрировать эту неведомую известную реальность, в поисках которой мы находимся. Он исходит из словосочетания «блаженная [или счастливая] жизнь», затем цитирует *Псалом 144* (143), 15: «Блажен народ, у которого Господь есть Бог». И продолжает: «Чтобы мы могли принадлежать к этому народу и [...] достичь вечной жизни с Богом, “цель увещания есть любовь от чистого сердца и доброй совести и нелицемерной веры” (1 Тим 1, 5)» [11]. Эта истинная жизнь, к которой мы стараемся всегда стремиться, обязательно связана с пребыванием в единстве с «народом» и может осуществиться для каждого в отдельности лишь в рамках общности, называемой «мы». Но прежде она требует от нас выйти из темницы собственного «я», поскольку лишь в раскрытии этой универсальной цели взору предстает также источник радости, сама любовь – Бог.

15. Такое видение «блаженной жизни», ориентированное на общину, конечно, имеет своей целью нечто, находящееся за пределами настоящего мира, но именно поэтому оно также имеет отношение к созиданию мира – в весьма различных формах, согласно историческому контексту и возможностям, которые тот предлагает или исключает. Во времена Августина, когда нашествие новых народов угрожало сплоченности мира, в котором давалась определенная гарантия права и жизни в правовом обществе, необходимо было укрепить поистине несущие опоры этого сообщества жизни и спокойствия, чтобы выжить в меняющемся мире. Теперь обратим внимание на один вроде бы случайный, но в известной мере показательный момент Средневековья. В сознании общества монастырь представлялся местом бегства от мира («*contemptus mundi*» – «презрение к миру») и уклонения от ответственности за него ради личного спасения. Бернард Клервосский, который благодаря своей реформе ордена привел множество молодых людей в монастыри, смотрел на это совершенно иначе. Он считал, что монахи несут служение ради всей Церкви, а следовательно, и ради мира. С помощью различных образов он иллюстрирует ответственность монахов за все тело Церкви, более того, за все человечество; он обращает к ним слова Псевдо-Руфина: «Человеческий род жив благодаря немногим; не будь этих немногих, мир бы погиб...» [12]. Ведущие созерцательный образ жизни (*contemplantes*) должны стать земледельцами (*laborantes*), – говорит он нам. Уважение к труду, унаследованное христианством от иудаизма, получило достойное отражение еще в монашеских уставах Августина и Бенедикта. Бернард возвращается к этому представлению. Юноши из аристократических семейств, стекавшиеся в его монастыри, должны были заниматься физическим трудом. На самом деле, Бернард ясно говорит, что даже монастыри не могут восстановить рай на земле; и вместе с тем он утверждает, что они как места, где возделывается почва – земная и духовная – должны подготовить новый рай. Дикий лесной участок становится плодородным, если на нем вырубить деревья гордыни и с корнем вырвать дикие сорняки, заполонившие душу: так подготавливается почва, на

которой может произрастать хлеб для тела и для души[13]. Разве нам не дано вновь констатировать, именно перед лицом современной истории, что никакое позитивное обустройство мира невозможно там, где дичают души?

Трансформация христианской веры-надежды в Новое время

16. Как могла появиться идея, что весть Христа в строгом смысле индивидуалистична, обращена к каждому человеку отдельно? Как дошло до того, что «спасение души» называют бегством от ответственности за всё и вследствие этого считают идеал христианства эгоистическим поиском спасения, отказом служить другим? Для ответа на эти вопросы следует бросить взгляд на главные составляющие Нового времени. Особенно ясно они проявились в трудах Фрэнсиса Бэкона. Бесспорно, новая эпоха возникла благодаря открытию Америки и новым техническим завоеваниям, сделавшим это развитие возможным. Однако на чем основан эпохальный переворот? На новом соотношении эксперимента и метода, дающем человеку способность истолковывать природу в соответствии с ее законами и тем самым в итоге достичь «победы науки в состязании с природой» [*victoria cursus artis super naturam*][14]. Новизна, согласно точке зрения Бэкона, заключается в новом соотношении между наукой и практикой. Этому находится также богословское применение: это новое соотношение между наукой и практикой якобы означает, что господство над творением, данное человеку Богом и утраченное в грехопадении, может быть восстановлено[15].

17. Читающий эти утверждения и внимательно над ними размышляющий замечает в них ошеломляющий переход: восстановление того, что человек потерял в изгнании из земного рая, до сих пор ожидали от веры в Иисуса Христа и в этом видели «искупление», а теперь это «искупление», восстановление утраченного «рая», ждут уже не от веры, а от ставшей новым открытием связи между наукой и практикой. Тем самым вера не просто отрицается, а перемещается на другой уровень – на уровень исключительно частных и потусторонних дел – и одновременно становится словно неважной для мира. Эта программная точка зрения определила ход Нового времени и повлияла также на нынешний кризис веры, который, говоря конкретно, представляет собой в первую очередь кризис христианской надежды. Таким образом, надежда получила у Бэкона и новую форму. Теперь она называется верой в прогресс. Для Бэкона ясно, что новейшие открытия и изобретения – это только начало и что благодаря совместным усилиям науки и практики последуют совершенно новые достижения, возникнет совершенно новый мир, царство человека[16]. Он даже перечислил предполагаемые изобретения – вплоть до самолета и подводной лодки. В ходе последующего развития идеологии прогресса радость за видимые успехи человеческих возможностей неизменно подтверждала веру в прогресс как таковой.

18. Одновременно все более главенствующее положение в идее прогресса занимают две категории: разум и свобода, поскольку прогресс прежде всего заключается в укреплении

господства разума и этот разум, очевидно, считается силой добра, силой, служащей благу. Прогресс состоит в преодолении всех зависимостей – это продвижение к совершенной свободе. Сама же свобода рассматривается только как обещание, в котором человек полностью реализует себя. В обоих этих понятиях – «свобода» и «разум» – присутствует политический аспект. На самом деле царство разума ожидается как новое состояние человечества, ставшего полностью свободным. Политические же условия установления царства разума и свободы кажутся на первый взгляд слабо определенными. Разум и свобода сами по себе, в силу внутренне присущего им состояния добра, представляются гарантией существования нового совершенного человеческого сообщества. Однако оба эти ключевые понятия – «разум» и «свобода» – по умолчанию толкуются как находящиеся в противодействии с обязательствами по отношению к вере и Церкви, а также к государственным законам того времени. Следовательно, оба понятия несут в себе революционный потенциал огромной взрывной силы.

19. Кратко рассмотрим два основных этапа политической конкретизации этой надежды, поскольку они очень важны для развития христианской надежды, для ее правильного понимания и существования. Прежде всего, это Французская революция, попытка установить господство разума и свободы, в том числе и как политическую реальность. Европа эпохи Просвещения поначалу восхищалась этими событиями, но, по мере их развития, ей пришлось по-иному взглянуть на разум и свободу. Для двух фаз рецепции происшедшего во Франции важны два сочинения Иммануила Канта, в которых он размышляет над теми событиями. В 1792 г. он пишет произведение «Победа доброго принципа над злым и основание Царства Божьего на земле». В нем говорится: «Постепенный переход от церковной веры к исключительному господству чистой религиозной веры означает приближение Царства Божьего»^[17]. Он также говорит, что революции могут ускорить время перехода от церковной веры к вере рациональной. «Царство Божие», о котором говорил Иисус, получило здесь новое определение, а также новое качество присутствия; появляется, так сказать, новое «непосредственное ожидание»: «царство Божие» прибывает туда, где «церковная вера» побеждается и замещается «религиозной верой», то есть простой рациональной верой. В 1795 г. в произведении «*Das Ende aller Dinge*» («Конец всего сущего») появляется измененное представление. Теперь Кант рассматривает возможность того, что, наряду с естественным концом всего сущего, приближается также противоестественный, извращенный конец. В связи с этим он пишет: «Если когда-либо христианству суждено будет утратить достоинства любви [...], то антипатия и отвращение к нему станут господствующим образом мышления и антихрист [...] начнет свое (предположительно, основанное на страхе и своекорыстии) недолгое правление, а затем, поскольку христианству, предназначенному быть мировой религией, судьба не благоприятствует стать таковой, наступит в моральном отношении извращенный конец всего сущего»^[18].

20. XIX век не изменил вере в прогресс как новой форме человеческой надежды и по-

прежнему считал разум и свободу путеводными звездами на дороге, которой должна была следовать надежда. Однако все большее ускорение технического развития и связанная с ним индустриализация породили совершенно новую социальную ситуацию: сформировался класс индустриальных рабочих и так называемый «промышленный пролетариат», ужасные условия жизни которого красноречиво описал Фридрих Энгельс в 1845 г. Читателю должно было стать ясно: это не может продолжаться, необходимы перемены. Но перемены могли потрясти и опрокинуть всю структуру буржуазного общества. После буржуазной революции 1789 г. настал час для новой революции, пролетарской: прогресс не мог продвигаться линейно, маленькими шагами. Требовался революционный скачок. Карл Маркс уловил это требование времени и, вооружившись силой слова и мысли, попытался положить начало новому великому и, как он считал, окончательному шагу истории к спасению, к тому, что Кант называл «Царством Божьим». Развевая истину о «том свете», нужно немедленно провозгласить истину об «этом свете». Критика неба преобразуется в критику земли, критика богословия – в критику политики. Отныне прогресс к лучшему, к окончательно правильному устройству мира исходит не из науки, а из политики – из научно обоснованной политики, которая умеет распознавать структуру истории и общества и тем самым указывает путь к революции, к всесторонним изменениям. Очень точно, хотя и несколько односторонне, Маркс описал ситуацию своего времени и, обнаружив недюжинные аналитические способности, перечислил пути к революции. Более того, он не остановился на теории, а вместе с Коммунистической партией, создание которой провозглашалось в опубликованном в 1848 г. коммунистическом манифесте (т.н. «Манифест Коммунистической партии»), предпринял ряд конкретных шагов. Его обещание, благодаря остроте анализа и четкому указанию способов решительно изменить мир, ослепило и до сих пор ослепляет множество умов. Позже такая «революция» была самым радикальным образом совершена в России.

21. Но вместе с победой революции стала очевидной и фундаментальная ошибка Маркса. Он точно указал, как осуществить переворот, но не сказал, что должно произойти после этого. Он предполагал, что с экспроприацией собственности у правящего класса, с падением политической власти и с обобществлением средств производства Новый Иерусалим станет реальностью, что тогда действительно будут устранены все противоречия; человек и мир, наконец, ясно увидят самих себя. И всё произойдет само по себе правильным путем, потому что всё будет принадлежать всем и все будут желать добра друг другу. Итак, после революции Ленину пришлось столкнуться с тем, что в трудах его учителя нет никаких указаний о том, как действовать дальше. Да, он говорил о промежуточной фазе диктатуры пролетариата как об одной из необходимостей, которая, однако, в дальнейшем, исчезнет сама собой. Мы прекрасно знаем эту «промежуточную фазу» и знаем, как она развивалась дальше, оставляя за собой удручающее разрушение, вместо того чтобы оздоравливать мир. Маркс не просто не продумал необходимых для нового мира элементов и институтов – тот в них уже не должен был нуждаться. Сам факт, что он ничего не говорит об этом, является логическим следствием его позиции. Его ошибка лежит

глубже. Он забыл, что человек всегда остается человеком. Он забыл о человеке и его свободе. Он забыл, что свобода всегда остается свободой, даже для зла. Он считал, что после приведения в порядок экономики все остальное встанет на свое место. Его главная ошибка – материализм: на самом деле человек представляет собой отнюдь не только плод экономических условий, и его невозможно оздоровить лишь извне, создав благоприятную экономическую среду.

22. Таким образом, мы вновь встаем перед вопросом: на что можно надеяться? Новому времени требуется самокритика в диалоге с христианством и с его концепцией надежды. В этом диалоге христиане, в контексте своих знаний и опыта, также должны вновь учиться тому, в чем на самом деле заключается их надежда, что они могут предложить миру и чего, напротив, они ему дать не могут. Необходимо, чтобы самокритика Нового времени слилась воедино с самокритикой современного христианства, которое должно постоянно учиться понимать себя исходя из собственных корней. По этому вопросу мы можем предложить лишь несколько кратких наблюдений. Прежде всего давайте спросим себя: в чем же на самом деле заключается смысл «прогресса», что он обещает, а чего – нет? Веру в прогресс критиковали еще в XIX веке, а в XX столетии Теодор В. Адорно высказался на тему веры в прогресс таким радикальным образом: при ближайшем рассмотрении прогресс – это движение от пращи к мегабомбе. И действительно, эту сторону прогресса ныне уже невозможно замаскировать. Говоря иначе, двойственность прогресса стала очевидной. Несомненно, он предлагает новые возможности для добра, но также открывает огромные, невиданные ранее перспективы для зла. Мы все стали свидетелями того, что в руках заблуждающихся людей он может стать, а фактически и стал, ужасающим прогрессом зла. Если научно-техническое развитие не соотносится с развитием этического формирования человека, его духовным возрастанием (ср. *Еф 3, 16; 2 Кор 4, 16*), значит, это никакой не прогресс, а угроза для человека и для мира.

23. Что касается таких двух пространственных тем, как «разум» и «свобода», можно лишь отметить вопросы, с которыми они связаны. Да, разум – это великий дар Бога человеку, и победа разума над неразумием – также одна из целей христианской веры. Но когда разум действительно господствует? Когда он отпал от Бога? Когда он ослеп по отношению к Богу? Исчерпывается ли полнота рационального разумным господством и действием? Раз прогрессу, для того чтобы быть действительно прогрессом, необходим нравственный рост человечества, значит, разумное господство и действие безотлагательно следует дополнить открытостью разума к спасительным силам веры, к распознаванию добра и зла. Только так разум становится поистине человеческим. Он становится человеческим, только если способен указать путь воле, а на это он способен лишь при условии, что смотрит дальше себя. В противном случае, при нарушении равновесия между материальными возможностями и недостаточной способностью выносить суждение сердцем, положение человека несет в себе угрозу и для него самого, и для всего творения. Поэтому в связи с темой свободы необходимо помнить о том, что человеческая свобода неизбежно требует

взаимодействия различных свобод. Однако это взаимодействие может не состояться, если оно не определено общим внутренним критерием меры – основанием и целью нашей свободы. Скажем об этом сейчас самыми простыми словами: человек нуждается в Боге, иначе он лишен надежды. Принимая во внимание развитие Нового времени, утверждение святого Павла, процитированное вначале (ср. *Еф 2, 12*), оказывается весьма реалистичным и истинным. Вот почему нет никаких сомнений, что «царство Божье» без Бога, то есть царство самого человека, неизбежно выливается в описанный Кантом «извращенный конец» всего сущего: мы видели это и видим вновь и вновь. Но также нет никаких сомнений в том, что Бог действительно входит в дела людей при условии, что они задуманы не только нами, а что Он Сам идет нам навстречу и говорит с нами. Поэтому разум нуждается в вере, чтобы стать полностью самим собой: разум и вера нуждаются друг в друге, чтобы воплотить свою истинную природу и осуществить свою миссию.

Истинный облик христианской надежды

24. Давайте снова спросим себя: на что можно надеяться? И на что мы надеяться не можем? Прежде всего следует отметить, что прогресс, при котором к достижениям прошлого добавляются достижения настоящего, возможен лишь в материальной сфере. Здесь, в растущем познании структур материи и в соответствии со всё более передовыми изобретениями, очевидна преемственность прогресса по направлению ко всё большему господству над природой. В области же этического знания и принятия нравственных решений подобной возможности суммирования нет – по той простой причине, что человеческая свобода является всегда новой и человек должен принимать свои решения каждый раз заново. Другие просто не могут принимать их за нас – в противном случае мы теряем свою свободу. Свобода же предполагает, что в принятии основополагающих решений каждый человек и каждое поколение являются новым началом. Конечно, новые поколения могут созидать общество на основе знаний и опыта своих предшественников, так же как могут пользоваться нравственной сокровищницей всего человечества. Но могут и отказаться от нее, поскольку она не обладает очевидностью материальных изобретений. Нравственное сокровище человечества существует иначе, чем орудия, которые можно использовать: оно есть призыв к свободе и возможность для нее. Но это означает вот что:

a) Правильное состояние человеческих дел, нравственное благополучие мира нельзя обеспечить лишь структурами, сколь бы действенными они ни были. Структуры не только важны, но и необходимы, однако не могут и не должны посягать на человеческую свободу. Даже лучшие структуры функционируют лишь при условии, что в обществе живы убеждения, способные мотивировать людей к добровольному соблюдению общественного порядка. Свобода нуждается в убежденности – в такой убежденности, которая существует не сама по себе, но должна каждый раз заново завоевываться всем сообществом.

b) Поскольку человек всегда остается свободен, а его свобода – уязвимой, окончательное

установление царства добра в этом мире невозможно. Тот, кто обещает лучший мир, который якобы будет длиться вечно, лжет и игнорирует человеческую свободу. Свободу следует вновь и вновь завоевывать для добра. Добровольная приверженность к добру никогда не существует сама по себе. Если бы возникли структуры, которые установили бы бесповоротно определенные – благие – условия мира, то тем самым отрицалась бы свобода человека и поэтому, в конечном счете, они вовсе не были бы благими структурами.

25. Из этого следует, что извечно обновляющийся трудный поиск правильного устройства человеческих дел – задача каждого поколения, которая никогда не будет решена полностью. Тем не менее, каждое поколение должно вносить собственный вклад в установление убедительного порядка свободы и добра, который послужит потомкам в качестве ориентира для правильного использования человеческой свободы и тем самым даст – в границах человеческих возможностей – определенную гарантию для будущего. Иными словами, благие структуры помогают, но одних их недостаточно. Человек просто не может быть искуплен извне. Ошибались и Фрэнсис Бэкон, и сторонники его идеи, вдохновившей Новое время, считавшие, что человек якобы спасется с помощью науки. Подобные ожидания требуют слишком многого от науки; этот род надежды обманчив. Наука может дать много для гуманизации мира и человечества. Однако она может также разрушить человека и мир, если не будет направляться внешними силами. С другой стороны, следует также констатировать, что перед лицом успехов науки в прогрессивном структурировании мира современное христианство по большей части сосредоточилось только на индивидууме и на его спасении. Тем самым оно ограничило горизонт его надежды и не осознало в достаточной мере величия своей задачи – даже если остается великим то, что оно продолжало делать в области воспитания человека и заботы о слабых и страждущих.

26. Не наука дает искупление человеку. Человек обретает искупление любовью. Это истинно даже для чисто мирской сферы. Когда кто-то переживает большую любовь, это и есть момент «искупления», придающий смысл его жизни. Но очень скоро он понимает, что дарованная ему любовь не решает сама по себе проблему его жизни. Она остается уязвимой любовью. Ее может разрушить смерть. Человек нуждается в безусловной любви. Он нуждается в той уверенности, заставляющей сказать: «Я уверен, что ни смерть, ни жизнь, ни ангелы, ни начала, ни силы, ни настоящее, ни будущее, ни высота, ни глубина, ни другая какая тварь не может отлучить нас от любви Божией во Христе Иисусе, Господе нашем» (Рим 8, 38-39). Если существует эта абсолютная любовь с ее абсолютной уверенностью, тогда (и только тогда) человек «искуплен» – что бы с ним, в частности, ни случилось. Именно это мы имеем в виду, когда говорим: Иисус Христос «искупил» нас. Через Него мы стали уверенными в Боге – в Боге, Который не является некой далекой «первопричиной» мира, потому что Его Единородный Сын стал человеком, и каждый может сказать о Нем: «Я живу верою в Сына Божия, возлюбившего меня и предавшего Себя за меня» (Гал 2, 20).

27. В этом смысле верно, что не знающий Бога, даже имея множество надежд, в конечном счете безнадежен – у него нет великой надежды, на которую опиралась бы вся его жизнь (ср. *Еф 2, 12*). Истинной, великой надеждой человека, остающейся неизменной несмотря на все разочарования, может быть только Бог, возлюбивший нас и продолжающий любить «до конца», до последнего «совершилось» (ср. *Ин 13, 1; 19, 30*). Объятый любовью, человек начинает понимать, что собственно означает «жизнь». Он начинает понимать, что означает слово «надежда», которое встретилось нам в обряде Крещения: я жду от веры «вечной жизни» – истинной жизни, которая целиком есть просто жизнь во всей своей полноте, и этому ничто не угрожает. Иисус, сказавший о Себе, что Он пришел, чтобы мы имели жизнь и имели ее в полноте, в избытке (ср. *Ин 10, 10*), объяснил нам также, что означает «жизнь»: «Сия же есть жизнь вечная, да знают Тебя, единого истинного Бога, и посланного Тобою Иисуса Христа» (*Ин 17, 3*). Жизнь в истинном смысле нельзя иметь исключительно в себе или только от себя, поскольку она заключается во взаимоотношениях. И жизнь в своей совокупности является взаимоотношениями с Тем, Кто есть источник жизни. Если мы находимся во взаимоотношениях с Тем, Кто не умирает, Кто есть сама Жизнь и сама Любовь, то мы пребываем в жизни. Тогда мы «живем».

28. Но теперь возникает вопрос: разве, говоря так, мы не вернулись к индивидуалистическому пониманию спасения? К надежде только для себя, которая к тому же вовсе и не является истинной надеждой, поскольку забывает о других и пренебрегает ими? Нет. Узы с Богом устанавливаются через общение с Иисусом – нам самим своими собственными силами этого не добиться. Но узы с Иисусом есть узы с Тем, Кто отдал Себя в выкуп за всех нас (ср. *1 Тим 2, 6*). Пребывание в общении с Иисусом Христом вовлекает нас в Его бытие «для всех», делает его нашим образом существования. Он призывает нас посвящать себя другим, но лишь в общении с Ним становится возможно, чтобы мы действительно существовали для других, для всех. В связи с этим мне бы хотелось процитировать великого греческого Учителя Церкви святого Максима Исповедника (†662), который вначале учит не ставить ничего превыше познания Бога и любви к Нему, а затем сразу переходит к рассмотрению весьма конкретных ситуаций: «Любящий Бога [...] не может беречь свое имение для себя, но боголепно распоряжается им, [...] подавая каждому требующему по справедливости»^[19]. Из любви к Богу следует участие в справедливости и доброте Бога к другим; чтобы любить Бога, требуется внутренняя свобода от любой привязанности к материальным вещам: любовь к Богу проявляется в ответственности за другого^[20]. Эта же связь между любовью к Богу и ответственностью за людей впечатляющим образом проявилась в жизни святого Августина. После своего обращения в христианскую веру он вместе с несколькими друзьями-единомышленниками хотел вести жизнь, полностью посвященную Слову Божию и вечным ценностям. С помощью христианских ценностей он был намерен осуществить выраженный великим греческим философом идеал созерцательной жизни, избрав таким образом «благую часть» (ср. *Лк 10, 42*). Но все произошло иначе. Он участвовал в воскресной Божественной Литургии в портовом городе Гиппоне, и тут епископ вызвал его из толпы и вынудил согласиться

принять рукоположение, чтобы исполнять священническое служение в этом городе. Вспоминая об этом в своей *Исповеди*, Августин написал: «Ужаснувшись грехов моих, под бременем нищеты моей, задумал я в сердце своем бежать в пустыню, но Ты удержал и укрепил меня, говоря: "Христос для того умер за всех, чтобы живущие не для себя жили, но для Того, Кто умер за всех" (ср. 2 Кор 5, 15)»[21]. Христос умер за всех. Жить для Него – значит позволить вовлечь себя в Его «бытие для других».

29. Для Августина это означало совершенно новую жизнь. Однажды он описал свою повседневную жизнь так: «Исправлять непокорных, утешать малодушных, принимать немощных, опровергать противоречащих, беречься от коварных, учить невежественных, подстегивать ленивых, смягчать склочных, сдерживать превозносящихся, ободрять разочарованных, примирять спорящих, помогать обездоленным, освобождать угнетенных, поощрять добрых, терпеть злых и [увы!] любить всех»[22]. «Евангелие внушает мне страх»[23], – тот спасительный страх, который препятствует нам жить для самих себя и побуждает распространять нашу общую надежду. Фактически, в этом и состояло намерение Августина: в трудном положении Римской империи, угрожавшем также римской Африке, а под конец жизни Августина обернувшимся ее крушением, передавать надежду – надежду, которая исходила для него из веры и которая, в полном контрасте с его интравертным темпераментом, сделала его способным решительно, изо всех сил участвовать в строительстве города. В той же главе *Исповеди*, в которой мы только что видели решающий мотив его обязательства «за всех», он говорит: Христос «ходатайствует за нас, иначе я впал бы в отчаяние: многочисленны и тяжки недуги мои, многочисленны и тяжки, но сильнее врачевание Твое. Мы могли бы думать, что Слово Твое так далеко от человека, что не может соединиться с ним, и пришли бы в отчаяние, если бы Оно не стало плотью и не обитало бы среди нас» [24]. В силу своей надежды Августин щедро отдавал себя простому люду и своему городу – он сошел с высоты своего духовного превосходства, чтобы доступно и просто проповедовать и действовать для простых людей.

30. Подведем краткий итог тому, что было выявлено в ходе наших размышлений. В череде идущих друг за другом дней человек в различные периоды своей жизни питает немало больших и малых надежд. Иногда может показаться, что одна из этих надежд полностью удовлетворяет его, что он не нуждается в других надеждах. В молодости это может быть надежда на большую и всё заполняющую собой любовь; надежда на определенное профессиональное положение, на какой-то успех, определяющий всю оставшуюся жизнь. Однако когда эти надежды осуществляются, оказывается, что на самом деле это не всё. Становится очевидным, что человек нуждается в надежде, имеющей продолжение. Становится очевидным, что его может удовлетворить лишь нечто бесконечное, что-то, что всегда будет больше того, чего он когда-либо сможет достичь. В этом смысле Новое время предложило надежду на обустройство совершенного мира, который благодаря научным знаниям и научно обоснованной политике казался достижимым. Таким образом, библейская надежда на Царство Божье была заменена надеждой на царство человека, надеждой на

лучший мир, который якобы и есть истинное «царство Божье». Казалось, наконец, появилась большая и реалистичная надежда, в которой так нуждается человек. Она была способна мобилизовать – на какое-то мгновение – все силы человека; эта великая цель казалась заслуживающей всяческих усилий. Но со временем становилось ясно, что эта надежда ускользает всё дальше. Люди прежде всего убеждались в том, что этой надежде суждено осуществиться только в будущем, а что им самим надеяться не на что. И хотя «для всех» является частью большой надежды – ведь нельзя быть счастливым одному вопреки всем, – правда и то, что надежда, не касающаяся меня лично, неистинна. Стало очевидным, что надежда эта шла против свободы, поскольку положение человеческих дел в каждом поколении вновь оказывалось в зависимости от добровольного решения людей, к нему принадлежащих. Если бы эта свобода в силу условий и структур была у них отнята, мир, в конце концов, не был бы хорош, потому что мир без свободы вовсе не является хорошим. Таким образом, хотя и необходимы постоянные усилия по улучшению мира, лучший мир завтрашнего дня не может быть главным и исчерпывающим содержанием нашей надежды. В связи с этим возникает также вопрос: какой мир является «лучшим»? Что делает его хорошим, благим? По какому критерию можно оценить его благость? И какими путями можно достичь этой «благости»?

31. И еще: мы нуждаемся в надеждах, малых и больших, которые день за днем поддерживают нас на пути. Но без великой надежды, которая должна преодолеть всё остальное, их недостаточно. Этой великой надеждой может быть только Бог, объемлющий вселенную, Который может предложить нам и подарить то, чего мы сами не можем достичь. Обретение дара принадлежит надежде. Бог является основанием надежды – не какой бы то ни был бог, но Бог, принявший облик человека, возлюбивший нас «до конца» (*Ин 13, 1*): каждого в отдельности и всё человечество вместе. Его Царство – это не какой-то воображаемый потусторонний мир в будущем, которое никогда не наступит; Его Царство присутствует там, где Он любим и где достигает нас Его любовь. Лишь Его любовь дает нам возможность в настойчивой трезвости изо дня в день не терять пыла надежды в мире, который по своей природе несовершенен. И в то же самое время Его любовь является для нас гарантией существования того, о чем мы лишь смутно догадываемся и всё же в глубине души ждем: жизни, которая есть «истинная» жизнь. Мы попытаемся подробнее конкретизировать эту идею в последней части, где обратим свое внимание на некоторые «пространства» практического познания и осуществления надежды.

«Пространства» постижения и осуществления надежды

I. Молитва как школа надежды

32. Первое важнейшее пространство постижения надежды – молитва. Даже если меня уже никто не слышит, Бог по-прежнему внимает мне. Даже если я больше не могу ни с кем говорить, если мне не к кому взывать, с Богом я могу говорить всегда. Если больше нет

никого, кто бы мог помочь мне – там, где речь идет о потребностях или об ожиданиях, превышающих человеческую способность надеяться, – Он способен мне помочь [25]. Даже изгнанный в полное одиночество молящийся никогда не остается совсем один.

Незабвенный кардинал Нгуен Ван Тхуан оставил нам ценную книжку *Молитвы надежды* – о тринадцати годах в тюрьме, причем девять из них он провел в одиночной камере. На протяжении тринадцати лет заточения, в ситуации, казалось бы, полного отчаяния, слушание Бога, возможность говорить с Ним стала для него растущей силой надежды, которая после освобождения позволила ему стать для людей во всем мире свидетелем надежды – великой надежды, не угасающей даже в самую темную ночь одиночества.

33. В одной из проповедей на *Первое Послание Иоанна* Августин великолепно проиллюстрировал глубокую связь между молитвой и надеждой. Он называет молитву школой желания. Человек был сотворен для великой реальности – для Самого Бога, чтобы быть наполненным Им. Но его сердце слишком тесно для дарованной ему великой реальности. Его следует сделать шире. «Так Бог, откладывая [Свой дар], расширяет [наше] желание; посредством желания Он делает шире [наши] души и, расширяя их, делает способными [принять Его Самого]». Августин отсылает к святому Павлу, который говорит о себе, что он жил, устремленный к событиям, которые должны произойти (ср. *Флп 3, 13*). Затем Августин использует прекрасный образ для описания этого процесса расширения и подготовки человеческого сердца. «Представь, что Бог желает наполнить тебя медом [образом нежности Бога и Его благодати]. Если же ты полон уксуса, куда вместишь мед?» Сосуд, то есть сердце, следует сначала расширить, а затем очистить: освободить от уксуса и его привкуса. Это требует труда, причиняет боль, но лишь так совершается приспособление к тому, к чему мы предназначены [26]. Даже если Августин говорит непосредственно о восприимчивости по отношению к Богу, все же ясно, что человек в этом труде освобождения от уксуса и от его привкуса становится свободным не только для Бога, но и открывается для других. Ведь только став детьми Божьими, мы можем пребывать с нашим общим Отцом. Молиться – не значит выйти из истории и уединиться в личном уголке собственного счастья. Правильная молитва – это процесс внутреннего очищения, делающий нас открытыми для Бога и тем самым открытыми для людей. В молитве человек должен учиться тому, что он действительно может просить у Бога – что было бы достойно Бога. Он должен учиться тому, что нельзя просить против других. Он должен учиться тому, что нельзя просить о поверхностных и удобных на сию минуту вещах – это ошибочная мелочная надежда, уводящая далеко от Бога. Человек должен очищать свои желания и надежды. Он должен освободиться от своей тайной лжи, которой обманывает сам себя: Бог ее видит, и встреча с Богом вынуждает человека признать ее. «Кто усмотрит погрешности свои? От тайных моих очисти меня», – молит псалмопевец (*Пс 19 [18], 13*). Непризнание вины, иллюзия невинности не оправдывает меня и не спасает, потому что притупление совести, неспособность признать зло в себе злом, является моей виной. Если нет Бога, тогда я, возможно, должен искать убежища в этой лжи, поскольку нет никого, кто мог бы простить меня, никого, кто был бы истинным мериллом. Встреча же с Богом пробуждает мою

совесть, чтобы она больше не давала мне возможности самооправдания, больше не была отражением меня самого и влияющих на меня современников, но стала способностью слышать Само Благо.

34. Для того чтобы молитва могла развивать эту очистительную силу, она должна быть, с одной стороны, очень личной – встречей моего «я» с Богом, с живым Богом. С другой стороны, она должна постоянно направляться и просвещаться великими молитвами Церкви и святых, литургической молитвой, в которой Господь всё время учит нас молиться должным образом. Кардинал Нгуен Ван Тхуан вспоминал в своей книге духовных упражнений о том, какими долгими были в его жизни периоды, когда он был неспособен молиться, и как он держался за слова молитвы Церкви: «Отче наш», «Радуйся, Мария» и литургические молитвы[27]. В молитве должна всегда присутствовать связь общинной и личной молитвы. Так мы можем беседовать с Богом, так с нами беседует Бог. Таким образом в нас происходит очищение, с помощью которого мы становимся открытыми для Бога и способными служить людям. Так мы становимся открытыми для великой надежды и делаемся служителями надежды для других: надежда в христианском смысле всегда является надеждой для других. И это активная надежда, в которой мы боремся за то, чтобы мир не катился к «извращенному концу». Это – активная надежда в том смысле, что мы держим мир открытым для Бога. Только так она остается поистине человеческой надеждой.

II. Действие и страдание как школа надежды

35. Каждый серьезный и справедливый поступок человека представляет собой надежду в действии, прежде всего в том смысле, что с его помощью мы пытаемся реализовывать наши надежды, большие и малые: решаем ту или иную важную для дальнейшей жизни задачу; своими усилиями вносим вклад в то, чтобы мир стал немного светлее и человечнее, открывая тем самым дверь в будущее. Однако если нас не просвещает свет великой надежды, которую не могут разрушить ни какие-то мелкие неудачи, ни даже провалы исторического масштаба, то наши каждодневные труды, направленные на поддержание жизни и созидание общего будущего, утомляют нас либо перерождаются в фанатизм. Если мы надеемся лишь на то, что достижимо от случая к случаю, и на то, что обещают политические и экономические власти, наша жизнь очень скоро лишится надежды. Важно знать: я могу сохранить надежду, даже если очевидно, что моей жизни или историческому периоду, в который я живу, больше не на что надеяться. Только великая надежда с уверенностью в том, что, вопреки любым поражениям, моя личная жизнь и вся история оберегаются силою непреходящей Любви и благодаря ей приобретают смысл и значение, может придать мне мужества действовать и идти дальше. Конечно, мы не можем «построить» Царство Божье своими силами – то, что мы строим, в любом случае остается царством человека со всеми ограничениями, свойственными человеческой природе. Царство Божье – это дар, и именно поэтому оно великое и прекрасное и дает ответ на надежду. И мы не можем «заслужить», если использовать классическую терминологию,

небо своими делами. Оно всегда больше того, чего мы заслуживаем, так же как невозможно «заслужить» любовь, поскольку она всегда – дар. И все же, несмотря на наше осознание «сверхценности» неба, остается верным и то, что наши действия небезразличны для Бога, а следовательно – небезразличны для хода истории. Мы можем открывать самих себя и мир, чтобы в него входил Бог: Бог истины, любви, блага. Именно это делали святые, которые как «соратники Бога» содействовали спасению мира (ср. *1 Кор 3, 9; 1 Фес 3, 2*). Мы можем освобождать нашу жизнь и мир от отравлений и загрязнений, разрушающих настоящее и будущее. Мы можем освободить и сохранить в чистоте источники творения и таким образом вместе с творением, которое предшествует нам как дар, делать то, что соответствует его внутренним требованиям и целям. Это сохраняет смысл, даже если внешне мы не достигаем успеха или кажемся бессильными перед лицом подавляющих враждебных сил. Так, с одной стороны, наши действия порождают надежду для нас и для других; но, одновременно, и великая надежда на обетования Божии в светлые и мрачные минуты жизни дает нам мужество и направляет наши действия.

36. Подобно действию, страдание также является частью человеческого существования. Оно происходит, с одной стороны, из ограниченности нашей природы, а с другой – из множества грехов, которые накопились в ходе истории и продолжают безостановочно усугубляться в настоящее время. Естественно, следует сделать всё возможное, чтобы уменьшить страдание: воспрепятствовать, насколько возможно, страданию невинных; успокоить боль; помочь преодолеть душевные мучения. Все это долг как справедливости, так и любви, одно из основополагающих требований христианского бытия и любой поистине человеческой жизни. В борьбе против физической боли удалось добиться больших успехов; страдания же невинных, а также душевные мучения резко возросли за последние десятилетия. Да, мы должны сделать всё для преодоления страдания, но полностью удалить его из мира не в наших силах – просто потому, что мы не можем избавиться от нашей ограниченности, и потому, что никто из нас не способен устранить силу зла, греха, которая – мы видим это – является постоянным источником страдания. Это может сделать только Бог: единственный Бог, Который Сам входит в историю, становится человеком и страдает в нем. Мы знаем, что этот Бог существует и что поэтому та самая сила, которая «берет на Себя грех мира» (*Ин 1, 29*), присутствует в мире. Вместе с верой в существование этой силы в истории появилась надежда на исцеление мира. Но речь пока идет именно о надежде, а не об исполнении; о надежде, дающей мужество встать на сторону добра даже там, где дело кажется безнадежным, даже осознавая, что в развитии истории, каким мы его видим, сила греха и в будущем останется ужасающей реальностью.

37. Вернемся к нашей теме. Мы можем пытаться уменьшить страдание, бороться против него, но мы не можем устранить его из мира. Именно там, где люди в попытке избежать любых страданий стараются уклониться от всего, что может причинить его, где желают оградить себя от бремени и боли, причиняемой истиной, любовью, добром, они скатываются в пустую жизнь, в которой, может быть, уже и нет боли, зато всё больше дает

себя знать мрачное чувство бессмысленности и потерянности. Человека исцеляет не уклонение от страдания, не бегство от боли, но способность принять мучение и созреть в нем, найти смысл через единение со Христом, страдавшим с бесконечной любовью. В этом контексте мне бы хотелось процитировать несколько фраз из письма вьетнамского мученика Павла Ле-Бао-Тина (†1857), в которых очевидна трансформация страдания с помощью силы надежды, исходящей из веры: «Я, Павел, узник во имя Христово, хочу сообщить вам о мучениях, в которые я ежедневно погружен, дабы, воспламененные Божественной любовью, вы возносили со мной ваши хвалы Богу: ибо вовек милость Его (ср. Пс 136 [135]). Эта тюрьма – воистину образ вечного ада: к жестоким пыткам всякого рода – к колодкам, железным цепям и веревкам – добавляются ненависть, месть, клевета, непристойные слова, ложные обвинения, подлости, ложные клятвы, проклятия и, наконец, тоска и грусть. Но Бог, освободивший трех юношей из пылающей печи, всегда рядом со мной. Он и меня освободил от этих мучений, сделав их сладостными: ибо вовек милость Его. Среди этих мук, которые обычно сгибают и ломают других, по милости Божией я полон радости и ликования, потому что я не один, но Христос со мною. [...] Как вынести этот ужасный спектакль, видя всякий день императоров, мандаринов и их придворных, хулящих святое имя Твое, Господи, восседающий на херувимах (ср. Пс 80 [79], 2) и серафимах? Вот, крест Твой топчут ногами язычники. Где Твоя слава? Видя всё это, я предпочитаю быть расчлененным и умереть в пламени Твоей милости во свидетельство Твоей любви. Яви мне, Господи, Свою силу, приди мне на помощь и спаси меня, чтобы в моей слабости явила себя и была прославлена Твоя сила перед народами. [...] Возлюбленные братья, услышав это, возликуйте и вознесите песнь благодарения Богу, источнику всякого блага, и благословите Его со мной: ибо вовек милость Его. [...] Я пишу вам обо всем этом, чтобы ваша и моя вера стали единым целым. В то время как свирепствует буря, я бросаю якорь к престолу Божию: к живой надежде, пребывающей в моем сердце...» [28]. Это письмо из «ада». В нем явлен весь ужас концентрационного лагеря, где к мучениям со стороны тиранов добавляется неистовство зла в самих жертвах, которые, таким образом, сами становятся орудием жестокости палачей. Это письмо из ада, но в нем подтверждается слово Псалма: «Взойду ли на небо – Ты там; сойду ли в преисподнюю – и там Ты. [...] Скажу ли: "может быть, тьма скроет меня [...]; но и тьма не затмит от Тебя, и ночь светла, как день: как тьма, так и свет» (Пс 139 [138], 8-12; ср. также Пс 23 [22], 4). Христос сошел во «ад», и таким образом Он близок к тому, кто туда брошен, и преображает для него мрак в свет. Страдание, муки остаются ужасными и почти невыносимыми. И всё же звезда надежды возшла, якорь сердца достиг престола Божия. Не зло одерживает верх в человеке, но свет побеждает: страдание – не переставая быть страданием – становится, несмотря ни на что, песнью хвалы.

38. Мера человечности определяется по существу через отношение к страданию и к страждущему. Это действительно как для отдельного человека, так и для всего общества. Общество, не принимающее страждущих и не способное помогать им «со-страданием», приобщаться к их страданию и нести его, – жестоко и бесчеловечно. Однако общество не

может принимать страждущих и поддерживать их в страданиях, если на это не способны его члены, и, с другой стороны, отдельно взятый человек не может принять страдания другого, если лично не видит в страдании смысл, путь очищения и созревания – путь надежды. Принять другого, страждущего человека означает по-настоящему взять некоторым образом на себя его страдание, так что оно становится и моим. Но именно потому, что теперь это страдание стало разделенным, так что в нем есть присутствие другого человека, оно пронизано светом любви. Латинское слово *con-solatio* – утешение – выражает самым прекрасным образом мысль, что пребывание вместе с кем-либо в одиночестве – уже не есть одиночество. Но и способность принять страдание из любви к благу, истине и справедливости также является составной частью меры человечности, ибо если, в конечном счете, мое благополучие, моя безопасность важнее истины и справедливости, тогда действует власть более сильного; тогда царят насилие и ложь. Истина и справедливость должны быть превыше моего удобства и моей физической безопасности, иначе сама моя жизнь становится ложью. И, наконец, наше «да» любви – это также источник страдания, поскольку любовь беспрестанно требует от нас самоотречения, чтобы мы позволили ей совершенствовать нас, подобно садовнику, отсекающему у растения всё ненужное и неизбежно наносящему при этом раны. Любовь не может существовать без болезненных для нас самих жертв, иначе она превратится в чистый эгоизм и потому перестанет быть любовью.

39. Страдать вместе с другими, страдать ради других; страдать из любви к истине и справедливости; страдать из-за любви и ради того, чтобы стать по-настоящему любящим человеком, – это основополагающие элементы человечности, отказ от которых разрушит человека. Но возникает еще вопрос: способны ли мы на это? Так ли он важен, этот другой, чтобы я страдал ради него? Настолько ли важна для меня истина, чтобы заплатить за нее страданием? И так уж ли велико обещание любви, чтобы оправдать мое самопожертвование? Заслуга христианской веры перед историей человечества именно в том, что благодаря ей по-новому, с новой глубиной в человеке, открылась способность к страданиям, определяющим степень его человечности. Христианская вера доказала нам, что истина, справедливость, любовь – не просто идеалы, а чрезвычайно насыщенная реальность. Она показала нам, что Бог – воплощенная Истина и Любовь – пожелал страдать ради нас и вместе с нами. Бернард Клервоский изрек удивительное высказывание: *Impassibilis est Deus, sed non impassibilis*[29] – «Бог бесстрастен, но не лишен сострадания». Человек для Бога имеет столь великую ценность, что Он Сам стал человеком, чтобы «со-страдать» ему – совершенно реально, во плоти и крови, как показывает история Страстей Иисуса. Отсюда в каждое человеческое страдание вошел Тот, Кто приобщается к нашему страданию и терпению; отсюда на каждое страдание распространяется *con-solatio* – утешение сострадательной любви Бога и восходит звезда надежды. Конечно, в наших многочисленных страданиях и испытаниях мы всегда нуждаемся и в своих малых и больших надеждах – в дружеском посещении, в исцелении телесных и душевных ран, в положительном разрешении какого-то кризиса и т.п. В малых

испытаниях такой тип надежды может быть даже достаточным. Но в действительно серьезных испытаниях, в которых следует принять окончательное решение предпочесть истину благосостоянию, карьере и владению собственностью, уверенность в истинной большой надежде, о которой мы говорили, становится необходимой. Для этого мы нуждаемся в свидетелях, в мучениках, отдавших себя без остатка, чтобы через них нам было показано, как отдавать себя день за днем. Мы нуждаемся в них, чтобы даже в малых альтернативах повседневности отдавать предпочтение благу, а не удобству, зная, что именно так мы проживаем жизнь по-настоящему. Повторю: способность страдать из любви к истине есть мера человечности. Однако эта способность страдать зависит от рода и меры надежды, которую мы носим в себе и на которой созидаем. Святые смогли пройти великий путь того, чтобы быть человеком, так же, как Христос прошел его до нас, потому что они были исполнены великой надежды.

40. Мне бы хотелось добавить еще одно небольшое примечание, не лишенное смысла для каждодневных дел. Одной из форм благочестия – сегодня, возможно, немного забытой, но еще недавно очень распространенной – была идея «жертвовать» маленькие заботы повседневности, которые настигают нас вновь и вновь, принося с собой скуку и раздражение, и тем самым придавать им какой-то смысл. В этом благочестии были, конечно, преувеличения, а может быть – и нездоровые проявления, но следует задаться вопросом: нет ли в нем чего-то важного, что могло бы помочь? Что означает «жертвовать»? Эти люди были убеждены, что могут соединить с великим состраданием Христа свои незначительные труды и благодаря этому они станут частью сокровищницы сострадания, в котором нуждается человечество. Так даже маленькие неприятности повседневной жизни могут обрести смысл и внести вклад в домостроительство добра, любви между людьми. Быть может, следует действительно задуматься, не станет ли это разумной возможностью и для нас.

III. Страшный суд как пространство постижения и осуществления надежды

41. В великом *Credo* Церкви центральная часть, в которой говорится о тайне Христа, начиная с предвечного рождения Его от Отца и земного рождения от Девы Марии, и, через крест и воскресение, о Его возвращении, завершается словами: «... вновь грядущего со славой судить живых и мертвых». Перспектива Страшного суда уже с самых ранних времен влияла на христиан – включая их повседневную жизнь – и была критерием, согласно которому следует упорядочить жизнь в настоящее время, призывом к совести и, одновременно, надеждой на Божью справедливость. Вера во Христа никогда не смотрела только назад или только ввысь, но также и вперед, в ожидании часа справедливости, многократно возвешенном Господом. Этот устремленный в будущее взгляд обогащал христианство достоинством в настоящем. Появился обычай при возведении христианских храмов, которые должны быть видимым воплощением исторического и космического масштаба веры во Христа, изображать на восточной стороне царственно возвращающегося

Господа – символ надежды, а на западной – Страшный суд как символ ответственности за нашу жизнь: это изображение смотрело на верных, возвращающихся к своим повседневным делам, и провожало их. Однако с развитием иконографии всё сильнее подчеркивались грозные и ужасающие аспекты Страшного суда, которые, очевидно, привлекали художников больше, чем сияние надежды, зачастую затмеваемое образами, выражающими угрозу.

42. В Новое время мысль о Страшном суде утрачивает свое значение: христианская вера индивидуализируется и ориентируется прежде всего на личное спасение души; размышление же о всеобщей истории по большей части связано с идеей прогресса. Тем не менее, суть ожидания Страшного суда не исчезла бесследно, а приняла совершенно другую форму. Атеизм XIX-XX вв. по своим корням и своей цели является морализмом – протестом против несправедливостей мира и вселенской истории. Мир, в котором столько несправедливости, страданий невинных людей, цинизма властей, не может быть творением благого Бога. Бог, Который должен ответить за подобный мир, – несправедливый и, тем более, недобрый Бог. И во имя морали следует опровергать существование такого Бога. Коль скоро нет Бога, творящего справедливость, по-видимому, человек призван сам установить ее. Если перед лицом страдания этого мира протест против Бога понятен, то претензии на то, что человечество может и должно совершить то, чего не делает и не в состоянии сделать никакой Бог, представляется высокомерной и по своей сути неправильной. То, что эта предпосылка привела к величайшей жестокости и нарушению справедливости, – не случайное, а закономерное следствие, заложенное в самой ошибочности таких претензий. Мир, берущийся сам создавать свою справедливость, безнадежен. Никто и ничто не отвечает за многовековые страдания мира. Никто и ничто не гарантирует, что цинизм власти – в какие бы привлекательные идеологические оболочки он ни рядился – не будет вечно господствовать в мире. Великие мыслители Франкфуртской школы Макс Хоркхаймер и Теодор В. Адорно одинаково критиковали как атеизм, так и теизм. Хоркхаймер в корне исключил, что можно найти какой бы то ни было равноценный эквивалент Бога, отрицая в то же самое время образ доброго и справедливого Бога. Ударяясь в крайний радикализм ветхозаветного запрета изображений, он говорит о «тоске по совершенно Другому», который остается недоступным, – о вопле желания, обращенном ко вселенской истории. Адорно также решительно поддержал отказ от любого изображения, включая «образ» любящего Бога. Но вместе с тем он постоянно подчеркивал эту «негативную» диалектику и утверждал, что для справедливости – истинной справедливости – якобы требуется мир, «в котором упразднятся не только сегодняшние страдания, но и безвозвратно прошедшее будет возвращено»^[30]. Однако это означало бы – выражаясь «позитивными», а значит, несоответствующими Адорно, символами, – что справедливость невозможна без воскрешения мертвых. Подобная перспектива, тем не менее, повлекла бы за собой «воскресение плоти, совершенно чуждое идеализму – царству абсолютного духа»^[31].

43. Христианин может и должен постоянно извлекать уроки из строгого запрета любого

изображения, присущего Первой заповеди Божией (ср. *Исх* 20, 4). Истина «негативного» богословия была подчеркнута IV Латеранским Собором, ясно заявившим, что сколь ни велико может быть сходство, установленное между Творцом и творением, еще большим остается несходство между ними [32]. Для верующего человека, однако, отказ от любого изображения не может пойти настолько далеко, чтобы привести, как хотели бы Хоркхаймер и Адорно, к отрицанию обеих концепций, сказав «нет» и атеизму, и теизму. Сам Бог дал нам Свой «образ»: во Христе, соделавшемся человеком. В Нем, в Распятом, отрицание ложных образов Бога доведено до апогея. Ныне Бог открывает Свой Лик именно в образе страждущего, который разделяет вместе с людьми их богооставленность. Страдающий праведник стал надеждой-уверенностью: Бог существует, и Он знает, как вершить справедливость тем способом, который мы неспособны постичь и о котором, тем не менее, мы можем догадываться в вере. Да, воскресение плоти существует [33]. Существует справедливость [34]. Существует «упразднение» прошлого страдания, исправление, восстанавливаемое правом. Поэтому вера в Страшный суд является прежде всего и главным образом надеждой, необходимость которой стала очевидной именно в бурных событиях последних веков. Я убежден, что вопрос справедливости оказывается главным аргументом – во всяком случае, самым веским – в пользу веры в вечную жизнь. Сама индивидуальная потребность в удовлетворении того, в чем нам отказано в этой жизни, в бессмертной любви, которую мы ожидаем, несомненно, важный мотив веры в то, что человек сотворен для вечности; но лишь в связи с осознанием того, что за исторической несправедливостью не может оставаться последнее слово, становится полностью убедительной необходимостью возвращения Христа и новой жизни.

44. Протест против Бога во имя справедливости бесполезен. Мир без Бога – это мир без надежды (ср. *Еф* 2, 12). Только Бог может вершить справедливость. И вера дает нам уверенность: Он это делает. Образ Страшного суда в первую очередь вселяет не ужас, а надежду; для нас это, быть может, самый решающий образ надежды. Но разве этот образ не несет в себе страха? Я бы сказал: это образ, призывающий к ответственности, то есть образ того страха, о котором святой Иларий говорит, что любой наш страх заключен в любви [35]. Бог есть справедливость, и Он творит справедливость. В этом наше утешение и наша надежда. Но в Своей справедливости Он также милостив. Мы знаем об этом, обращая взор на распятого и воскресшего Христа. Оба эти качества – справедливость и милость – должны рассматриваться в их правильном внутреннем соединении. Милость не исключает справедливости. Она не какая-то губка, которая всё стирает, так что всё, что было сделано на земле, в итоге приобретает одинаковую ценность. Против такого образа неба и милости справедливо протестовал, к примеру, Достоевский в своем романе *Братья Карамазовы*. В конце, на вечной трапезе, злодеи не будут сидеть за столом рядом с жертвами, как ни в чем не бывало. Мне бы хотелось процитировать здесь один текст Платона, где выражено предчувствие справедливого суда, которое в большей части остается верным и полезным также и для христианина. Хотя и с помощью мифологических образов, которые, однако, выявляют с недвусмысленной очевидностью истину, Платон говорит, что в конце души

предстанут пред судьей нагими. И иметь значение будет уже не то, кем они когда-то были в истории, а лишь то, кем они являются поистине. «И вот [...] [судья,] глядя на [...] какого-нибудь царя или властителя, обнаруживает, что нет здорового места в той душе, что вся она иссечена бичом и покрыта рубцами от ложных клятв и несправедливых поступков, [...] вся искривлена ложью и бахвальством, и нет в ней ничего прямого, потому что она никогда не знала истины. Он видит, что своеволие, роскошь, высокомерие и невоздержность в поступках наполнили душу беспорядком и безобразием, и, убедившись в этом, с позором отсылает ее прямо в темницу, где ее ожидают муки, которых она заслуживает. [...] Иной раз, однако ж, судья видит иную душу, которая жила благочестиво и в согласии с правдой [...]. [Судья] отдает ему дань восхищения и посылает на Острова блаженных» [36]. В притче о богатом кутиле и бедном Лазаре (ср. *Лк* 16, 19-31) Иисус представил нам в назидание пример такой души, опустошенной спесью и роскошью, души, которая сама создала непреодолимую пропасть между собой и бедным – пропасть погруженности в материальные удовольствия, пропасть забвения ближнего, неспособности любить, которая теперь преобразуется в пылающую и отныне неутолимую жажду. Здесь следует подчеркнуть, что Иисус в этой притче говорит не об окончательной участи после Страшного суда, но использует представления, которые обнаруживаются среди прочих в раннем иудаизме, то есть представления о промежуточном состоянии между смертью и воскресением, когда окончательный приговор еще не вынесен.

45. Эти раннеиудейские представления о промежуточном состоянии заключают в себе идею, что души не пребывают просто в какой-то временной обители, а уже подвергаются наказанию, как показывает притча о богатом кутиле, либо, напротив, уже наслаждаются временными формами блаженства. И, наконец, присутствует такая мысль, что в этом состоянии возможны также очищения и исцеления, помогающие душе созреть для общения с Богом. Ранняя Церковь использовала эти представления, из которых затем в Западной Церкви постепенно развилось учение о чистилище. Мы не нуждаемся в том, чтобы рассматривать здесь сложные исторические пути этого развития; зададимся только вопросом, о чем же, собственно, идет речь. Со смертью жизненный выбор, сделанный человеком, становится окончательным – его жизнь предстает перед Судией. Его выбор, обретающий форму в течение всей жизни, может иметь различный характер. Могут быть люди, полностью разрушившие в себе стремление к истине и готовность к любви; люди, которые во всем стали ложью; люди, жившие ради ненависти и растоптавшие в себе любовь. Перспектива эта ужасна, но очертания подобного рода можно различить и в некоторых личностях нашей истории. В таких людях, вероятно, нет больше ничего, что можно было бы исправить, и разрушение доброго начала необратимо: именно это обозначается словом *ад*[37]. С другой стороны, могут быть чистейшие личности, которые позволили себе целиком проникнуться Богом, и вследствие этого полностью открытые к ближнему – люди, всё бытие которых уже сейчас направляется общением с Богом, и их отшествие к Богу ведет лишь к завершению того, чем они уже стали[38].

46. Однако, согласно нашему опыту, ни тот, ни другой пример не представляют собой обычный пример человеческого существования. В самой глубине существа большинства людей – как мы можем предположить – за всеми движениями души сохраняется стремление к истине, к любви, к Богу. Но в конкретных жизненных решениях оно заглушается новыми компромиссами со злом – поток грязи заливают чистоту, жажда которой всё же сохраняется и которая, несмотря ни на что, вновь и вновь появляется из самой глубины и остается в душе. Что происходит с такими людьми, когда они предстают перед Судией? Может быть, вся грязь, которую они накопили за свою жизнь, вдруг окажется неважной? Или происходит что-то другое? В *Первом Послании к Коринфянам* святой Павел высказывает идею о дифференцированном воздействии суда Божьего на человека в зависимости от его ситуации. Он делает это с помощью образов, которые являются своего рода попыткой выразить невидимое, но мы не можем трансформировать эти образы в представления – просто потому, что не можем заглянуть в мир по ту сторону смерти и не имеем никакого опыта потустороннего мира. Павел говорит о христианской жизни прежде всего то, что она построена на общем основании: на Иисусе Христе. Это основание остается крепким. Если мы прочно стоим на этом основании и построили на нем свою жизнь, то мы знаем, что его не сможет вырвать у нас даже смерть. Затем Павел продолжает: «Строит ли кто на этом основании из золота, серебра, драгоценных камней, дерева, сена, соломы, – каждого дело обнаружится; ибо день покажет, потому что в огне открывается, и огонь испытает дело каждого, каково оно есть. У кого дело, которое он строил, устоит, тот получит награду. А у кого дело сгорит, тот потерпит урон; впрочем, сам спасется, но так, как бы из огня» (3, 12-15). В этом тексте в любом случае становится очевидным, что спасение людей может иметь различные формы; что некоторые устроенные дела могут сгореть дотла; что для того, чтобы спастись, необходимо пройти лично «огонь», дабы окончательно стать открытым к Богу и обрести возможность занять место за трапезой вечного брачного пира.

47. Некоторые новые богословы полагают, что этот сжигающий и одновременно спасающий огонь есть Сам Христос, Судия и Спаситель. Встреча с Ним – решающий акт Страшного суда; перед Его взором любая фальшь тает, как воск. Встреча именно с Ним, Который, сжигая нас, преобразует и освобождает, чтобы мы могли стать поистине самими собой. Тогда все наши дела, которыми мы занимались в жизни, могут оказаться сухой соломой, пустым бахвальством и сгореть. Но в боли этой встречи, в которой нечистота и брэнность нашего бытия станут нам очевидны, заключено спасение. Его взор, прикосновение Его сердца исцеляет нас посредством, несомненно, болезненного преобразования, «как бы из огня». И всё же это благословенная боль, в которой святая сила Его любви проникает в нас, как огонь, позволяя нам в итоге быть полностью самими собой и вместе с тем – всецело Божьими. Таким образом, становится очевидным также взаимопроникновение справедливости и милости: образ жизни, который мы выбрали, имеет значение, но наша нечистота не запятнала нас навечно, если мы, по крайней мере, остаемся устремленными ко Христу, к истине и любви. В конце концов, эта нечистота уже сожжена в Страстях Христовых. В момент Страшного суда мы ощущаем и принимаем это преобладание Его

любви над всем злом в мире и в нас. Боль любви становится нашим спасением и нашей радостью. Ясно, что мы не можем измерить «длительность» этого преобразующего горения в земных единицах времени. Трансформирующий «момент» этой встречи ускользает от земного хронометрирования: это время сердца, время «перехода» к общению с Богом в Теле Христовом[39]. Суд Божий является надеждой – равным образом потому, что он есть справедливость, и потому, что он есть милость. Если бы Его суд был только милостью, делающей неважным всё, что относится к земной жизни, тогда Бог остался бы нашим должником в ответе на вопрос о справедливости – вопрос, имеющий для нас решающее значение перед историей и перед Самим Богом. Если бы суд был чистой справедливостью, то он в итоге мог бы стать для всех нас исключительно поводом для страха. Воплощение Бога во Христе настолько тесно соединило друг с другом суд и милость, что справедливость получила твердую основу: все мы ожидаем нашего спасения «со страхом и трепетом» (Флп 2, 12). Несмотря на это милость позволяет всем нам надеяться и идти, исполненными доверия, навстречу Судии, Которого мы знаем как нашего «Ходатая», *parakletos* (ср. 1 Ин 2, 1).

48. Следует упомянуть здесь еще об одном мотиве, поскольку он важен для практики христианской надежды. Еще в раннем иудаизме существовала идея о том, что с помощью молитвы можно прийти на помощь усопшим в их промежуточном состоянии (ср. к примеру, 2 Мак 12, 38-45: I в. до н.э.). Соответствующую практику весьма естественно переняли христиане, и она стала общей для Восточной и Западной Церкви. Восток не признает очищающих и искупительных страданий душ в «загробном мире», но, конечно, признает различные степени блаженства и страдания в промежуточном состоянии. Душам усопших, однако, можно дать «отдохновение и прохладу» посредством Евхаристии, молитвы и милостыни. Убежденность в том, что любовь может проникать в загробный мир, что возможно взаимно давать и получать, оставаясь связанными друг с другом узами любви по ту и по эту сторону смерти, была основополагающей для христианства на протяжении всех веков и сегодня также остается утешительным опытом. Кто не испытывал потребности донести до своих уже ушедших на тот свет близких знак доброты, благодарности, а быть может – и просьбу о прощении? Теперь следует задаться таким вопросом: если «чистилище» попросту означает состояние очищения огнем во встрече с Господом, Судией и Спасителем, как в таком случае может вмешаться третье лицо, пусть даже особенно близкое к умершему человеку? Размышляя над этим, нужно отдавать себе отчет в том, что ни один человек не является какой-то замкнутой в себе монадой. Наши жизни находятся в глубоком общении между собой, посредством множества взаимодействий связаны друг с другом. Никто не живет сам по себе. Никто не грешит сам по себе. Никто не спасается сам по себе. В мою жизнь постоянно входит жизнь других: в то, что я думаю, говорю, делаю, совершаю. И наоборот – моя жизнь входит в жизнь других: во зло, как и во благо. Таким образом, мое ходатайство о другом вовсе не является для него чем-то чуждым, чем-то посторонним, даже после смерти. В переплетениях бытия моя благодарность ему, молитва о нем может означать маленький шаг к его очищению. И вместе с тем нет необходимости

сообразовывать земное время со временем Бога: в общении душ законы земного времени перестают действовать. Никогда не поздно тронуть сердце другого, так же как это никогда не бесполезно. Поэтому важный элемент христианского представления о надежде получает дальнейшее разъяснение. В сущности, наша надежда – это всегда надежда и для других; только так она может быть воистину надеждой и для меня^[40]. Нам, христианам, не следует заботиться лишь о том, как бы спасти самих себя. Надо также задаться вопросом: что я могу сделать, чтобы спаслись другие и для них также возшла звезда надежды? Это – самое лучшее, что можно сделать и для моего личного спасения.

Мария, Звезда надежды

49. В гимне VIII-IX вв., то есть вот уже более тысячи лет, Церковь приветствует Марию, Матерь Божию, как «Путеводную звезду над морем»: *Ave maris stella*. Человеческая жизнь – это путь. К какой цели он ведет? Как мы находим дорогу к этой цели? Жизнь подобна путешествию по морю истории, зачастую темному и штормящему, – путешествию, в котором мы сверяемся по звездам, указывающим нам путь. Истинные звезды нашей жизни – люди, жившие праведно. Они – свет надежды. Конечно, Иисус Христос Сам есть Свет, солнце, взошедшее над тьмой истории. Но чтобы найти Его, мы нуждаемся также в ближнем свете – в людях, которые даруют свет, черпая из Его света, указывая, таким образом, направление нашему странствию. И кто из них может быть для нас звездой надежды лучше Марии – лучше Той, Кто Своим «да будет» открыла Самому Богу двери нашего мира; Той, Кто стала живым Ковчегом Завета, в котором Бог обрел плоть, стал одним из нас, пришел «обитать» среди нас (ср. *Ин* 1, 14)?

50. Поэтому мы взываем к Ней: Святая Мария, Ты принадлежала к тем смиренным и великим душам в Израиле, которые надеялись, как Симеон, на «утешение Израилево» (*Лк* 2, 25), и как Анна – на «избавление Иерусалима» (*Лк* 2, 38). Ты жила среди Священных Писаний Израиля, говоривших о надежде – об обетовании, дарованном Аврааму и его потомкам (ср. *Лк* 1, 55). Поэтому мы понимаем тот святой страх, который объял Тебя, когда ангел Господень вошел в Твою комнату и сказал, что Ты родишь Того, Кто есть Надежда Израиля, Кого ожидает мир. Через Тебя, через Твое «да будет» тысячелетняя надежда должна была стать реальностью, войти в этот мир и в его историю. Ты склонилась перед величием этого призыва и ответила «да»: «Се, Раба Господня; да будет Мне по слову твоему» (*Лк* 1, 38). Когда в святой радости Ты спешила через горы Иудеи навестить Свою родственницу Елизавету, Ты стала прообразом будущей Церкви, несущей в своем лоне надежду мира через горы истории. Но, наряду с той радостью, которой Ты в Своей *Песни (Magnificat)* наполнила века, Тебе пришлось познать и трагические слова пророков о страданиях Раба Божия в этом мире. Его рождение в Вифлеемском хлеву ознаменовалось сиянием ангелов, сообщивших радостную весть пастухам, но вместе с тем бедность Бога в этом мире стала слишком осязаемой. Старец Симеон сказал Тебе о мече, который пронзит Твое сердце (ср. *Лк* 2, 35), о предмете пререканий, которым Сын Твой станет в этом мире.

Затем, когда началась общественная жизнь Иисуса, Тебе пришлось отойти в сторону, чтобы могла расти новая семья, ради создания которой Он пришел и которая должна была развиваться при участии слушающих и соблюдающих Его слово (ср. *Лк 11, 27* сл.). Несмотря на всё величие и всю радость начала деятельности Иисуса, Тебе уже в назаретанской синагоге пришлось испытать истинность слов о «предмете пререканий» (ср. *Лк 4, 28* сл.). Так Ты увидела появление враждебности и отвержения, которые постепенно усиливались вокруг Иисуса вплоть до крестного часа, когда на Твоих глазах Спаситель мира, наследник Давида, Сын Божий умирал, словно неудачник, выставленный на посмешище среди преступников. Тогда Ты приняла Его слово: «Жено! се, сын Твой!» (*Ин 19, 26*). Со креста Ты приняла новую миссию. Начиная со времени креста Ты стала Матерью по-новому: Матерью всех, кто желает верить в Сына Твоего Иисуса и следовать за Ним. Меч скорби пронзил Твое сердце. Умерла ли в тот миг надежда? Остался ли мир окончательно без света, а жизнь – без цели? В тот час, вероятно, в Своей душе Ты вновь услышала слово ангела, которым он ответил на Твой страх в момент благовещения: «Не бойся, Мария!» (*Лк 1, 30*). Сколько раз Господь, Твой Сын, говорил то же самое Своим ученикам: «Не бойтесь!» В ночь Голгофы Ты вновь услышала это слово. Незадолго до того, как Он был предан, Он сказал Своим ученикам: «Мужайтесь: Я победил мир» (*Ин 16, 33*). «Да не смущается сердце ваше и да не устрашается» (*Ин 14, 27*). «Не бойся, Мария!» В Назарете ангел сказал Тебе еще: «Царству Его не будет конца» (*Лк 1, 33*). Могло ли оно кончиться, не начавшись? Нет. У креста, согласно слову Самого Иисуса, Ты стала Матерью верующих. В этой вере, которая даже во мраке Страстной Субботы была уверенностью надежды, Ты пошла навстречу пасхальному утру. Радость воскресения тронула Твое сердце и соединила Тебя по-новому с учениками, ставшими через веру семьей Иисуса. Так, Ты пребывала среди общины верующих, которые в дни после вознесения Иисуса единодушно молились о даре Святого Духа (ср. *Деян 1, 14*) и приняли его в день Пятидесятницы. «Царство» Иисуса было другим, отличным от того, каким могли его представить люди. Это «Царство» началось в тот час, и у него не будет конца. Так, Ты осталась среди учеников как их Мать, как Мать надежды. Святая Мария, Мать Божия, Мать наша, научи нас верить, надеяться и любить вместе с Тобой. Укажи нам путь к Его царству! Звезда путеводная, сияй над нами и веди нас на нашем пути!

Дано в Риме, у Святого Петра, 30 ноября, в праздник святого апостола Андрея, в лето 2007, моего Понтификата – третье.

BENEDICTUS PP. XVI

[1] *Corpus Inscriptionum Latinarum*, vol. VI, n. 26003.

[2] Ср. *Догматические стихи*, V, 53-64: PG 37, 428-429.

[3] Ср. *Катехизис Католической Церкви*, пп. 1817-1821.

[4] *Сумма теологии*, II-IIae, q. 4, a. 1.

[5] Н. Köster: *ThWNT*, VIII (1969) 585.

[6] *На смерть брата Сатира*, II, 47: CSEL 73, 274.

[7] *Там же*, II, 46: CSEL 73, 273.

[8] Ср. *Послание 130 К Пробе* 14, 25-15, 28: CSEL 44, 68-73.

[9] Ср. *Катехизис Католической Церкви*, п. 1025.

[10] Jean Giono, *Les vraies richesses* (1936), Préface, Paris 1992, pp. 18-20, в кн.: Henri de Lubac, *Catholicisme. Aspects sociaux du dogme*, Paris 1983, p. VII.

[11] *Послание 130 К Пробе* 13, 24: CSEL 44, 67.

[12] *Сентенции* III, 118: CCL 6/2, 215.

[13] Ср. *Там же* III, 71: CCL 6/2, 107-108.

[14] *Великое восстановление наук. Новый Органон*. I, 117.

[15] Ср. *там же* I, 129.

[16] Ср. *Новая Атлантида*.

[17] В кн.: *Werke* IV, a cura di W. Weischedel (1956), 777.

[18] I. Kant, *Das Ende aller Dinge*, в кн.: *Werke* VI, a cura di W. Weischedel (1964), 190 [цит. в рус. пер. А.В. Гулыги по изд.: Кант И. *Конец всего сущего* // *Философские науки*. № 6. 1973. С. 109-114].

[19] *Главы о любви, Первая сотница*, 1: PG 90, 965 [цит. в рус. пер. А.И. Сидорова по изд.: Творения преп. Максима Исповедника. М., 1993. Т. 1, с. 96-145].

[20] Ср. *Там же*: PG 90, 962-966.

- [21] *Исповедь* X 43, 70: CSEL 33, 279 [рус. пер. цит. по изд.: Августин, Творения. СПб.; Киев, Алетейа. Т. 1, с. 469-741].
- [22] *Проповедь* 340, 3: PL 38, 1484; ср. F. Van der Meer, *Augustinus der Seelsorger*, (1951), 318.
- [23] *Проповедь* 339, 4: PL 38, 1481.
- [24] *Исповедь* X, 43, 69: CSEL 33, 279.
- [25] Ср. *Катехизис Католической Церкви*, п. 2657.
- [26] Ср. *На Первое послание Иоанна* 4, 6: PL 35, 2008s.
- [27] *Testimoni della speranza*, Città Nuova 2000, 156s.
- [28] Римский Бревиарий, Час чтений 24 ноября.
- [29] *Проповеди на Песнь песней, Проповедь* 26, 5: PL 183, 906.
- [30] *Negative Dialektik* (1966) Часть третья, III, 11, в кн.: *Gesammelte Schriften Bd. VI*, Frankfurt/Main 1973, 395.
- [31] Там же, часть вторая, 207.
- [32] DS 806.
- [33] Ср. *Катехизис Католической Церкви*, пп. 988-1004.
- [34] Ср. Там же, п. 1040.
- [35] Ср. *Трактат на Псалмы, Пс* 127, 1-3: CSEL 22, 628- 630.
- [36] *Горгий* 525а-526с [цит. в рус. пер. С.П. Маркиша по изд.: Платон, *Собрание сочинений*. М.: Мысль, 1990. Т. 1, с. 569-574].
- [37] Ср. *Катехизис Католической Церкви*, пп. 1033-1037.
- [38] Ср. Там же, пп. 1023-1029.
- [39] Ср. *Катехизис Католической Церкви*, пп. 1030-1032.

[40] Ср. *Катехизис Католической Церкви*, п. 1032.

Copyright © Dicastero per la Comunicazione - Libreria Editrice Vaticana