



Протоиерей Михаил МУДЬЮГИН *

**Православная трактовка
развития римско-католической мариологии¹
за последнее столетие ****

Первым переживанием православного человека, знакомящегося с католической мариологией, является радость о том, что Имя Пресвятой Девы прославляется и свято чтится в обеих великих исторических Церквах христианского мира, что обе Церкви обращаются в своих молитвах к Ней как величайшей Молитвеннице и Предстательнице. Радость также о том, что и догматические основы почитания Пресвятой Богородицы на Востоке и на Западе одни и те же.

В самом деле, если жизнедеятельность Римско-Католической Церкви условно разделить на сферы богословски-учительную, литургическую, сферу христианского искусства и, наконец, личного благочестия, то увидим, что в каждой из них почитание Матери Божией занимает свое достойное место и нигде не подвергается пренебрежению или забвению.

В мире личного благочестия, в умах и сердцах, в личных молитвах миллионов католиков Имя Пресвятой Девы Марии занимает не только первое место после Ее Божественного Сына, но нередко у многих католиков личная любовь и привязанность к Пресвятой Деве выходит далеко за пределы догматически определенных рамок (на чем мы еще будем иметь случай остановиться в ходе дальнейшего изложения).

Во всех видах искусства мы видим, как священный и чистый образ Пресвятой Девы и Матери воодушевлял и продолжает воодушевлять католических архитекторов, художников, скульпторов, музыкантов. По всему земному шару возвышаются и вновь воздвигаются храмы в честь Приснодевы, храмы всех размеров и типов от скромной сельской деревянной постройки до великолепного храма, который наме-

* Впоследствии — архиепископ.

** Публичная лекция в Ленинградской Духовной Академии 18 декабря 1965 г.

чен к построению и ближайшем времени в Риме по благословению папы Павла VI и будет являться историческим памятником деяний закончившегося II Ватиканского собора.

В этих храмах и в частных домах молитвенно созерцаются миллионы живописных и скульптурных изображений Богородицы, среди которых многие пользуются почитанием как отмеченные особыми проявлениями Ее благодатного предстательства, в том числе Лурдская (Франция), Лореттская (Италия), Ченстоховская и Остробрамская (Польша) и многие другие.

В храмах, в концертных залах и в частных домах звучат величественные, прекрасные, захватывающие гимны, в которых прославляется Честнейшая херувимов и Славнейшая без сравнения серафимов, Мать Бога нашего.

Церковное учительство, т. е. проповедь, педагогическая деятельность на всех уровнях, от начальных детских школ до богословских факультетов и целых католических университетов (как, например, в Люблине или в Лувене) пронизано преклонением пред святостью, возвышенностью, чистотой Пресвятой Девы Богоматери и стремлением воспитать в этом преклонении новые поколения католиков.

Наконец, католическое Догматическое богословие (область, которая сегодня нас особенно интересует), уже со времени Тридентского Собора, т. е. с конца XVI столетия, развивается преимущественно в двух направлениях: мариологическом и экклезиологическом, причем в самое последнее время делаются попытки связать эти два разных догмата в одно целое.

Большая часть мариологического содержания католической религиозной жизнедеятельности уходит своими корнями в эпоху неразделенной Церкви, когда до печальной памяти 1054 года весь христианский мир «едиными усты и единым сердцем» прославлял Господа и Его Препоблагословенную Мать, когда Восток и Запад были только географическими понятиями, не связанными еще с церковным разделением.

Сосредотачивая свое внимание на собственно мариологии, т. е. на разделе католического догматического богословия, содержащем учение о Божией Матери, мы можем с величайшим удовлетворением отметить, что основное содержание этого учения также унаследовано римской Церковью от древней и совпадает с учением нашей Святой Православной Церкви. В обеих Церквях признают и прославляют Пресвятую Марию:

1) как Мать Богочеловека, т. е. как Богородицу, Θεοτόκος, Deipara, в полном соответствии с определением III-го, Ефесского Вселенского собора 431 года.

2) Как Приснодеву, Ἀειλάρθεος, *Semper Virgo*, т. е. Деву до рождения и по рождении, родившую бессеменно по особому воздействию Духа Святого на Ее человеческую женскую природу, что соответствует определениям римского и медиоланского соборов 320 года, а также 6-му определению V-го и I правилу VI Вселенских Соборов.

3) Как безгрешную и чистую в Своей земной жизни; убеждение хотя и недогматизированное, но нашедшее согласное выражение у многих отцов Церкви.

4) Как Молитвенницу и Предстательницу перед Богом за грешное человечество, особенно за тех, кто прибегает к Ее высокому покровительству и утешению, в соответствии с IV-м деянием VII Вселенского собора.

Однако всякий православный человек, знакомясь не только с богословием, но и со всеми упомянутыми сторонами католической церковной жизни неминуемо ощущает, что почитание Божией Матери имеет здесь своеобразный оттенок, отпечаток некоторой нарочитости, чувствительности и даже страстности, отпечаток, чуждый Православию, хотя и наблюдаемый иногда у отдельных православных людей.

Мы уже отмечали, что в личном отношении многих католиков к Пресвятой Деве очень часто имеет место чрезмерность, приводящая к нарушению тех границ, которые были установлены VII Вселенским собором для почитания святых, среди которых первое место занимает Божия Матерь. К Ней по преимуществу обращаются молитвы католиков, а так как время для молитвы ограничено, то очевидно, непосредственные обращения к Богу сокращаются. Есть русская поговорка «Все месяцы Божьи». Между тем в католическом мире месяцы май, сентябрь и октябрь, а также суббота каждой недели посвящены Пресвятой Деве *. Есть целые братства и ордена, обязанностью которых является совершение непрерывного богослужения, обращенного к Пречистой **.

Даже в повседневном языке благочестивого католика при выражениях благопожелания, благословения и благодарности, чаще можно услышать Имя Божией Матери, чем Имя Божие.

Такой «марианский», как его называют на Западе, уклон нашел себе яркое отражение и в католическом искусстве. Православный человек радуется, что и в католическом мире широким почитанием пользуются Св. Иконы Божией Матери, однако ему не может импонировать односторонняя марианистская направленность религиозного искусства в католических странах (особенно живописи и скульптуры,

* Miegge S. «The Virgin Mary», London, 1955, p. 181.

** *Иб.* p. 184.

но отчасти также музыки и даже зодчества). Но наибольшее значение и интерес представляет для нас собственно католическая мариология как отрасль догматики, которая, сохраняя, как мы отмечали, общую с православием догматическую основу, уже давно вступила на специфический для католицизма путь развития, отражающий те черты чрезмерности и крайней мистической сентиментальности, которые мы усмотрели в личном католическом благочестии и католическом искусстве*.

Принято считать, что первым отклонением католической догматики от Вселенской истины в области мариологии явилась энциклика «*Ineffabilis Deus*», в которой папа Пий IX² 8 декабря 1854 года провозгласил догмат о непорочном зачатии Пресвятой Девы Марии. Формально это так, но по существу это событие явилось лишь вехой (впрочем, очень важной) на весьма продолжительном пути, на который западная мариология вступила еще задолго до разделения Церквей, в 1054 году. Дальнейшими, наиболее видными вехами этого развития в течении последних 100 лет явились «*Constitutio apostolica*» папы Пия XII² от 1 ноября 1950 года, устанавливающая догмат о вознесении Божией Матери с душой и телом к небесной славе, затем дискуссия в литературе и на III сессии II Ватиканского собора осенью 1964 года о возможности усвоения Пресвятой Деве именованья *Mediatrix* — «посредница» и, наконец, состоявшееся в конце той же III сессии признание *Ee Mater Ecclesiae* — «Матерью Церкви». Все эти догматические решения и определения не имеют изолированного характера, но тесно связаны одно с другим, вытекая из общей мариологической концепции, разработанной католическим богословием в течение многих столетий.

Попытаемся кратко изложить основные положения католической мариологии по ее состоянию на сегодняшний день и нам станет ясно, как могли возникнуть, укорениться и, наконец, приобрести догматическое значение перечисленные мариологические суждения.

Итак, в Предвечном Совете Божиим, предвидевшем грехопадение человечества, было от вечности вневременно определено средство для его спасения — воплощение Сына Божия. Орудием воплощения была предизбрана Мария, дочь благочестивых Иоакима и Анны, от которых она была зачата и рождена естественным образом, но с освобождением от первородного греха в самый момент зачатия. До объявления о Своем избранничестве, т. е. до Благовещения, Пресвятая Дева ничего о нем не знала, и явление Архангела Гавриила явилось для нее поражающей неожиданностью. Сказания о явлении ангела Иоакиму

* Schmaus M., «*Katholische Dogmatik*», München, 1961, V, S. 60.

и Анне перед рождением их дочери, о сверхъестественном характере самого рождения и о том, как ангел якобы приносил пищу маленькой Марии и все другие сказания, относящиеся к Ее детству, отвергаются католической догматикой как мифы, основанные на апокрифической традиции, в частности на так называемом протоевангелии Иакова *, восходящем ко II веку и на более позднем псевдо-Матфея (апокриф. V–VI в.) **.

Протоевангелие Иакова было в числе апокрифов, получивших суровое осуждение со стороны Св. Кирилла Иерусалимского, Св. Афанасия, Св. Августина и бл. Иеронима. Последний, в частности, называет именно протоевангелие Иакова апокрифическим фантомом, еретическим вымыслом ***.

Тем не менее заимствованные из протоевангелия Иакова сказания, хотя и не имеют догматического или исторического значения, все же были горячо восприняты народным благочестием, получили широкое распространение и проникли в назидательную и даже в литургическую литературу как на Западе, так и на Востоке. В частности, следы их влияния можно усмотреть в каноне в день зачатия Св. Анны — 9 декабря, составленном Св. Андреем Критским ****, и в службе 21 ноября — Введения во храм Пресвятой Богородицы.

Св. Дева вела чистую, уединенную жизнь, полную богомыслия, чтения Св. Писания, молитвы и рукодельных занятий. Она была обручена Иосифу, но «прежде нежели сочетались Они» (Мф. 18; Лк. 1: 34) явился Архангел Гавриил и возвестил Ей зачатие от Духа Святого, предстоящее рождение от Нее Спасителя мира — Сына Божия (Лк. 1: 35). Громадное значение придает католическая мариология словам, которыми Пресвятая Дева ответила Архангелу и дала Свое добровольное согласие: «Се раба Господня; да будет Мне по слову Твоему» (Лк. 1: 38). Эти слова выражали свободное решение Марии подчиниться возвещенной Ей воле Божией, и это решение является Ее личным вкладом в дело искупления человечества. Как Ева проявила непослушание и противление Воле Божией и этим положила начало царству греха, так Пресвятая Дева Мария проявила безусловное послушание и предание Себя воле Божией, чем положила начало Царству Божию на земле. Так говорит Бернард Клервоский в проповеди на Рождество Пресвятой Девы: «Посмотри, о человек, на план Божий. Научись познавать замыслы Его мудрости и благо-

* Galot, I. «L'immaculée conception» in «Maria» VII, 1964, Paris, p. 50–51.

** Ib. p. 52.

*** Schmaus M., Ib. S. 58; Hieronymus, «Adv. Helvidium» 8.

**** Galot, I., Ib. p. 52, notes.

сти... Желая искупить род человеческий, все средства искупления Он вложил в Марию. Почему? Возможно для того, чтобы Ева была оправдана своей дочерью и чтобы исчезла жалоба, воздвигнутая мужем на свою жену. Адам не может уже теперь сказать: «Жена, которую Ты мне дал, дала мне от запрещенного плода». Теперь, Адам, тебе следует скорее сказать: «Жена, которую Ты мне дал, насытила меня плодом благословения» *. Она выступает здесь как некая невеста, дающая согласие на таинственный союз с Небесным Женихом. Древнеотеческое понимание зачатия Сына Божия как союза Небесного Жениха с Церковью, т. е. с искупленным человечеством заменяется постепенно образом союза Отца, Сына и Духа Святого с чистой Девой Марией. С момента зачатия Сына Божия Мария становится живым храмом, в который вместился невместимый Господь Бог.

Эта величайшая честь и слава, это избранничество, даны Марии не в силу Ее личных заслуг, не в награду за Ее добродетельную жизнь, а только по предвечному Совету Божию; Ее избранничество есть дар Божий. Фома Аквинат писал: «Благодать сама есть источник всякой заслуги и потому не может быть заслужена, особенно благодать воплощения, которое является источником благодати: Благодать и Истина через Иисуса Христа (Ин. 1: 17). Воплощение имело целью обновление всего человечества. Отдельный человек не может этого заслужить. Ибо добродетель обыкновенного человека сама по себе не может оказаться причиной спасения всего человеческого рода» **.

Однако Своей добродетелью, чистотой, наконец, Своим согласием, Своим «да» на ангельскую весть, Дева Мария внесла Свой собственный личный вклад в дело спасения. Личный, поскольку он был проявлением Ее личной воли, и неличный, имеющий общечеловеческое значение, поскольку Она явилась при этом второй Евой, будущей Матерью всего возрожденного верой человечества.

В энциклике «*Fidei unitatem*» 1896 года папа Лев XIII³ писал: «Нет ведь никого, кто бы столько содействовал или мог бы содействовать примирению Бога с человеком, сколько содействовала Она. Ведь Она человечеству, подверженному вечной гибели, подарила Искупителя. И это произошло уже тогда, когда ангел принес на землю весть о тайне мира на земле, а Она дала на эту весть от имени всего человечества Свое согласие», (Thomas Aqu., *Summa Theol.* III, qu. 30, a. 1), являющееся всегда объектом нашего благоговейного изумления.

Отсюда распространенный в католическом мире (хоть и не догматизированный) взгляд на Пресвятую Богоматерь как на *Corredemptorin* —

* *Sermo de natu Mariae*, PL 183, 440 f.

** «*Summa Theologiae*» III, qu. 2, art. 11.

«соискупительницу», т. е. на участницу в деле искупления человечества, совершенном Ее божественным Сыном.

Авторитетнейший, недавно скончавшийся догматист М. Шмаус пишет: «Проблема не в том, принимала ли Она (Мария) живое участие в страдании и смерти Ее Сына, была ли Она глубоко предана Ему в совершаемом Им деле спасения. Все это не вызывает сомнений. Вопрос в том, было ли участие Марии в жизни Ее Сына действительно для самого искупления, была ли Она непосредственной соучастницей дела спасения так, что без Ее соучастия дело Христово осталось бы страдающим неполноценностью. Была ли Мария сотрудницей Иисуса Христа в деле Искупления, так что Ее можно назвать “соискупительницей”»? * Папские учительные высказывания, говоря в общих выражениях об участии Пресвятой Девы в деле Ее божественного Сына, не дают определенного ответа на поставленный вопрос и поэтому богословы расходятся во мнениях. Некоторые из них, как например Roschini, доходят до утверждения, что Пресвятая Дева была прямой помощницей, «напарницей» (как он выражается) Христа как физически в деле Его воплощения, так и духовно, воспитывая, поддерживая Его и сотрудничая с Ним в Его земной деятельности **. Шмаус, базируясь на словах Св. Амвросия: «Страдания Христа не требовали чьей-либо помощи» ***, категорически отвергает такое понимание соучастия Св. Девы в деле спасения. С ним согласны такие видные богословы, как Billot, Lennerz, Bartmann⁴, Congar и др. ****

Однако возвратимся к евангельской мариологии. Вслед за Благовещением, Евангелист Лука, как известно, повествует о встрече Пресвятой Девы с Ее родственницей Елизаветой, находившейся тогда в ожидании рождения сына — будущего Иоанна Крестителя. Особенное значение придается здесь приветствию Елизаветы (Лк. 1: 4–45), частично воспроизводящему, частично дополняющему ангельское приветствие: «Благословенна Ты в женах и благословен плод чрева Твоего» (ср. I: 28). Как известно, оба приветствия составили основу замечательной молитвы, имеющей наряду с молитвой Господней наибольшее среди всех других молитвословий употребление в обеих вселенских Церквях.

Не меньшее значение имеет Песнь Богородицы (*Magnificat anima mea Dominum*, Лк. 1: 46–54) — великое молитвенное наследие, оставленное нам Препоблагословенной Богородицей. Слова «се бо отныне ублажат Мя вси роди» (Лк. 1: 48), как для католиков, так и для

* Schmaus M., *Ib.* S. 321.

** «Compendium mariologiae», Rom., 1946.

*** «De illustratione Virginis» 49; Schmaus M., *Ib.* S. 360.

**** Schmaus M., *Ib.* S. 358, 360.

православных, являются основанием для молитвенного прославления и почитания Богоматери.

Остановимся несколько на приветствиях Архангела и Св. Елизаветы. Оба они говорят об особом благословении Пресвятой Девы, дарованном Ей Богом, а ангел называет Ее, кроме того, благодатной, т. е. исполненной благодати (*gratia plena*). В этом состоянии благодати католики видят основу всей своей мариологической концепции. Особая облагодатствованность, по их мнению, как бы возносит Пресвятую Деву над всем человеческим родом («благословенна Ты между женами»), ставит Ее в исключительное положение. В том обстоятельстве, что ангел говорит о зачатии Божественного Младенца как о будущем событии, а Св. Деву называет благодатной и благодатной *уже в настоящем*, усматривают, что Она уже к моменту явления ангела была в состоянии особой благодати и умозаключают отсюда о Ее безгрешности и чистоте с момента зачатия, т. е. к догмату о непорочном зачатии, о котором мы будем говорить подробно в ходе дальнейшего изложения темы.

Как пишет А. Мюллер в своей книге «*Du bist voll der Gnade*», «в Марии благодать искупительная достигает своей вершины» и в этом он, как, впрочем, и все католическое мариологии, видит ключ к пониманию мариологии как стройной системы, являющейся, в свою очередь, органической частью всей католической догматики, в частности и особенно христологии*.

Наступает величайшее событие, начавшее новую эпоху в истории человечества, — Рождение Спасителя мира. Пресвятая Дева рождает Предвечного Бога, становящегося совершенным человеком. Здесь католический мир в полном согласии и единении с древней неразделенной и нашей Св. Православной Церковью исповедует Пресвятую Деву как Богородицу, как Матерь Сына Божия**.

Известны мариологические тексты (Мф. 12: 49–50), где Спаситель, указывая на своих слушателей говорит: «Вот Матерь Моя и братья Мои; ибо кто будет исполнять волю Отца Моего Небесного, тот Мне брат и сестра и мать», а также Лк. 11: 28, где на слова женщины из народа: «Блаженно чрево, носившее Тебя, и сосцы, Тебя питавшие», Спаситель отвечает «Блаженны слышащие слово Божие и соблюдающие его». Эти тексты рассматриваются как свидетельство высоты материнского служения Пречистой Девы: она не только была Матерью Господа физически, но и духовно осуществляла Свое материнство в такой высокой степени, что ставится Им в образец для

* «*Du bist voll der Gnade*», Freiburg, 1957, S. 32.

** *Ib.* S. 34–35.

всех верующих, которые через слышание Слова Божия, соблюдение и исполнение его могут возвышаться до степени соучастия в этом великом, беспримерном материнстве, вносят, таким образом, свой, хотя и малый, вклад в то, чем Матерь Божия участвовала в жизненном подвиге Своего Сына.

Богословы цитируют св. Амвросия Медиоланского: «Блаженны вы, кто слышали и уверовали. Ибо всякая верующая душа зачинает и рождает Слово Божие. Пусть же душа Марии живет в сердцах всех вас во славу Божию. Если по плоти у Христа только одна Мать, то по вере Христос есть плод всех. Ибо всякая душа, если она незапятнана и свободна от греха, зачинает Слово Божие. Всякая душа в таком состоянии славословит Господа, так же как славословило Его сердце Марии, как оно ликовало о Боге Спасителе своем» *.

Бл. Августин трактует несколько иначе: «По духу Она (т. е. Пречистая Дева) не является Матерью нашего Главы, т. е. Искупителя; скорее Она рождена Им по Духу, ибо все верующие в Него, а к их числу принадлежит и Она, по праву именуются детьми Жениха (Мт. 9: 15)» **.

Оба отца совершенно сходятся в признании общности верующих с Матерью Господа, что и составляет основную мысль указанных евангельских текстов.

Богородица родила «без нетления», т. е. была и осталась Девой. Девственность до рождения установлена Св. Писанием. Девственность после рождения вытекает из идеи полной принадлежности Марии Богу всем Ее существом, душой и телом. Эта принадлежность, находящая себе внешнее выражение в физической девственности, настолько тотальна и совершенна, что исключает возможность своего нарушения, каким несомненно явилось бы нарушение девственности, связанное, как известно, с кардинальными изменениями в женской духовной и физической природе ***. Признавая, что неповрежденность девственности при рождении *in partu* не была Церковью возведена в догмат каким-либо торжественным, непогрешимым вероопределением, Шмаус, как и все прочие богословы, относит это положение к числу догматических истин, обязательных для каждого католика, ссылаясь при этом на единодушные высказывания Св. Афанасия, Св. Иоанна Златоуста, Св. Кирилла Александрийского, Руфина, Св. Амвросия, Августина и Св. Григория Великого Двоеслова ****. Общеизвестные протестантские предположения недевственной жизни Пресвятой

* «Com. in Luc». II, 26.

** «De virginitate», 4, 6.

*** Müller A., Ib. S. 40–53.

**** Schmaus M., Ib. S. 118, 144.

Марии после рождения Спасителя, ссылающиеся на Мф. 1: 18: «прежде нежели сочетались они», Мф. 1: 25; «И не знал Ее, как наконец (дондеже) Она родила Сына Своего Первенца», а также на многочисленные евангельские упоминания о братьях и сестрах Иисуса Христа, опровергаются и разрешаются при помощи классических возражений, общепринятых и в православном богословии, почему я останавливаться на них полагаю излишним.

В течение своей земной жизни Богоматерь разделяла скитальческую жизнь Своего Божественного Сына, соскорбела Ему в преследованиях и гонениях, которым Он подвергался, делила с Ним Его радости (брак в Кане Галилейской) и скорби. Наивысшим, кульминационным моментом этих общих для Них обоих переживаний явилась Голгофа. Именно здесь, когда Мать Господа стояла у подножия креста, когда через Ее сердце проходило «предвиденное Симеоном в храме оружие» (Лк. 2: 35), с исключительной силой проявилось Ее единение с Ее Сыном. Она несла и отдавала Ему Свою Материнскую любовь, Свои слезы и Свое страдание, а Он в ответ на это проявил Свою любовную заботу о Ней, препоручив Ее дальнейшему попечению здесь же стоявшего, верного до конца, самого любимого ученика — Иоанна. «Жено, се сын Твой!» — «Се Мать твоя» (Ин. 19: 26–27). Католическое богословие, так же, как и православное, видит здесь препоручение покровительству Божией Матери всех верующих во Христа, всех, кто в своей верности уподобляется евангелисту Иоанну.

Мало того, оно смотрит на Саму Пречистую как на представительницу Церкви, которая в Ее лице проявляла здесь полноту веры и преданности*.

Стоит отметить, что в характере обращения Спасителя с креста «Жено» (так же как и в Кане Галилейской) усматривается сопоставление Божией Матери с Евой — первой женщиной. Как Ева — прародительница и представительница греховного человечества, так Мария — прародительница и представительница человечества возрожденного и примиренного**.

Решительно отводя навеянные оригенизмом высказывания Василия Великого о сомнениях Пресвятой Девы в спасительном подвиге Ее Сына и об утрате Ею, наравне с учениками, веры в момент страда-

* Sp. Schmaus M., Ib. S. 313; там ссылка на H. de Lubac «Betrachtung über die Kirche», 237.

** Schmaus M., Ib. S. 285.

ний *, католическое богословие, ссылаясь на Св. Амвросия **, Ипполита Римского, Иоанна Дамаскина, и Германа Константинопольского, утверждает личную безгрешность Богоматери в течение всей Ее жизни. По природе Мария могла грешить, но эта способность преодолена и сведена на нет все той же полнотой благодати, которою Она обладала. Однако это не значит, что Ей была дана сразу же полнота совершенства. Из Св. Писания видно, что лишь постепенно, путем «слагания в сердце» всего, что Она видела и слышала (Лк. 2: 19; 51), путем постоянного следования за Христом, восприятия Его Слова и жизни и, наконец, через изливание Св. Духа в день Пятидесятницы (Деян. 1: 14) Пресвятая Дева возшла на высоту полного познания тайн божественного домостроительства, до возможной для человека степени духовного возвышения и обожения. В этом Она не была пассивным объектом воздействия благодати, а Сама содействовала ей Своими личными усилиями, вносила в Божественное и Свое человеческое, но не греховное человеческое, а облагодатствованное, просвещенное и очищенное ***.

<...>

Итак, мы рассмотрели католическую мариологическую концепцию, следуя в основном по евангельским страницам. Как мы видели, большая часть изложенного не противоречит православным взглядам, хотя по степени разработки и по систематичности догматического построения далеко выходит за пределы известных нам мариологических взглядов и высказываний представителей православного богословия. Теперь перейдем к критическому рассмотрению тех новых догматических установлений, которые, как было отмечено в начале лекции, могут служить вехами развития католической мариологии за последнее столетие, и постараемся установить, в какой степени они противоречат нашему православному отношению к Божией Матери.

Прежде всего, отметим, что католики отнюдь не считают ни догмат о непорочном зачатии Пресвятой Девы, ни догмат о Ее телесно-душевном вознесении чем-то совершенно новым. Они убеждены и стараются убедить всех, правда, без особого успеха, что эти догматические положения искони содержались церковным сознанием *implicite*, но догматического раскрытия *explicite* достигли в исторический срок, установленный волей Божией.

* Вас. Великий. Послание 260; Ориген — XVII Гомилия на Еванг. от Луки.

** Толк. на Пс. 118: 22.

*** Müller A., *Ib.* S. 63–65.

Один за наиболее видных богословов-католиков нашего времени, К. Адам, пишет: «Католическое христианство во все века своего существования настороженно относилось ко всему, что представлялось его жизненному самосознанию как новшество, как драгоценный завет соблюдало оно апостольское слово: “Храни добрый залог”» (2 Тим. 1: 14)*.

Другой богослов, Л. Jaeger, безоговорочно утверждает, что «непогрешимость папы» не является источником нового откровения, и непогрешимые учения не претендуют на богодухновенность. Речь идет о простом содействии, через которое Бог предохраняет Свою Церковь и ее Главу от заблуждений там, где нужно официальное заключение по вопросам вероучения или нравственности»**. Следует тут же отметить, что в результате самого беспристрастного исследования приходится констатировать, что новые мариологические установления не отвечают приведенному критерию и найти их следы в церковном сознании древней Церкви практически невозможно.

Догмат о непорочном зачатии (*immaculata conceptio*) Пресвятой Девы был, как указывалось, провозглашен папой Пием IX — 8 декабря 1854 года энцикликой «*Ineffabilis Deus*». В энциклике, между прочим, говорилось:

«Во славу Святой и Неразделенной Троицы, в прославление и украшение Девы Богородицы, в возвышение католической веры и в возвеличение христианской религии, властью Господа нашего Иисуса Христа, блаженных апостолов Петра и Павла и нашей собственной, объявляем, провозглашаем и определяем: учение, что Преплаженная Дева Мария в первый момент Своего зачатия в порядке особого воздействия благодати и преимущества, в силу заслуг Иисуса Христа Спасителя рода человеческого, была предохранена от всякой скверны первородного греха, есть учение Богооткровенное, и потому всем верным надлежит верить в него твердо и постоянно. Если же кто, сохрани Боже, дерзнет мыслить иначе, чем это определено нами, то ему должно быть ясно, что он осужден своим собственным приговором, что вера его подверглась крушению и что он отпал от единства Церкви, и что если решится устно или письменно или как-либо иначе выражать свое мнение, то безоговорочно подлежит установленным законом наказаниям»***.

* Adam K. «*Das Wesen des Katholizismus*», Düsseldorf, 1948, S. 167.

** Jaeger Z. «*Das Oekumenische Konzil, die Kirche und die Christenheit*», 1960, Paderborn, S. 94.

*** Denzinger.

Название догмата «О непорочном зачатии» многих вводит в заблуждение относительно его сущности и заставляет думать, что якобы догмат имеет в виду установление факта сверхъестественного зачатия Пресвятой Девы. На самом же деле, как видно из текста энциклики, Католическая Церковь, так же как Православная, не сомневается в естественном характере зачатия и рождения Пресвятой Девы Марии, а устанавливает лишь Ее освобождение от первородного греха с самого момента Ее зачатия. Здесь речь идет о чисто духовном акте и физиологическая сторона совершенно не затрагивается.

Это освобождение от первородного греха, от всякой скверны, по тексту энциклики и по разъяснениям богословов, имеет своим источником ту же искупительную крестную жертву Спасителя, которой спасаются и очищаются все в Него верующие, но на Божию Матерь это искупительное спасительное воздействие было якобы распространено особым действием благодати Божией еще до самого принесения этой великой крестной жертвы, выражаясь обыденным языком — как бы задним числом *. «Сама по Себе Мария также нуждалась в искуплении, как и всякий другой человек», — пишет А. Мюллер. «Христос за Марию также страдал и проливал Свою кровь, как и за всех... То, что кровь Христова искупила Марию до того, как была пролита, не является (это все цитата) затруднением. Ибо Бог искупающий вечен и для Него и Его деятельности нет человеческих границ во времени. Он воздействует на время, но Сам не подчинен времени, а живет в вечности, в которой для Него все является постоянным, настоящим» **.

Чем обосновывается догмат 1854 года? Изучая текст энциклики и комментарии богословов убеждаемся, что единственным заслуживающим внимания обоснованием является стремление видеть Св. Деву идеально чистой, превознесенной выше всякого земного существа; храм, вместивший в Себя Бога, ставшего плотью, должен был, по представлению католического мира, быть сам абсолютно чистым и недоступным какой-либо скверне.

Сами католические богословы признают, что невозможно привести в пользу догмата ни свидетельств Св. Писания, ни сколько-нибудь вразумительных святоотеческих высказываний ***.

Энциклика «Ineffabilis Deus» ссылается единственно на кн. Бытия 3: 15, где Господь говорит искусителю: «Вражду положу между тобою и между женою, и между семенем твоим и между семенем ее». Разделяя древний взгляд на этот текст как на мессианское проро-

* Fulgens corona, Pius XII.

** Müller A., Ib. S. 58.

*** Müller A. Ib., S. 55; Schmaus M. Ib. S. 215; 217–218.

чество, католики утверждают, что, считая Богоматерь носительницей и принципиальной выразительницей борьбы и вражды против дьявола, нельзя допускать, чтобы Она какую-то часть Своей жизни подлежала его власти в силу тяготевшего над Ней первородного греха. Однако сами католические богословы признают, что этот текст не является обоснованием догмата, а в лучшем случае может служить лишь иллюстрацией к нему*.

С другой стороны, как известно, Ап. Павел положительно утверждает всеобщность последствий первородного греха: «Как в Адаме все умирают, так во Христе все оживут, каждый в своем порядке, первенец Христос, потом Христовы в пришествие Его» (1 Кор. 15: 22–23). Здесь можно усмотреть ту общую для всех временную последовательность действия искупления, из которой католическая мысль делает исключение для Божией Матери. Эту всеобщность, универсальность греха выражали многие отцы Церкви, как Св. Ириней Лионский — «Един Иисус Христос был изъят от греха, хотя и казался рожденным как все»**, Св. Киприан Карфагенский — «Всякий младенец, рожденный в потомстве, несет в себе грех наших прародителей, поэтому является подвластным смертному приговору, произнесенному над Адамом и Евой»***, Св. Афанасий — «Иисус Христос был свят в исключительном смысле; разница между Его святостью и других святых та, что Он получил святость в самом рожденном теле Своем» (т. е. не унаследовал никакого греха)****, Евсевий — «Никто не исключен из первородного греха, ни даже Матерь Искупителя; Один только Иисус Христос чужд закону греха, хотя Он и рожден от жены, находившейся под законом греха»*****.

Больше того, Григорий Нисский и Василий Великий считали, что Божия Матерь и в жизни Своей была подвержена греху, в частности, толковали предреченное Симеоном оружие как сомнение в деле спасения совершаемом Христом и в Его конечной победе, сомнение, охватившее Богоматерь наравне со всеми учениками^{6*}. Только в VIII–IX веках некоторыми отцами западной (Беда Достопочтенный⁵, Пасхалий Родберт) и Восточной Церквей (И. Дамаскин) высказывается мысль, что очищение Божией Матери действием Духа Святаго должно было предшествовать зачатию Иисуса Христа.

* Müller A., Ib.

** «Adv. Her.» IV, 100, 16.

*** «Epist. de baptismo parvulorum».

**** «Com. in. Luc.».

***** «Orat. 2 de natu Domini», Hom. II.

^{6*} Вас. Великий, Письмо 260.

Ансельм Кентерберийский⁶ (XI в.) говорит об очищении Пресвятой Девы через Ее глубокую веру, но ничего не говорит о непорочном зачатии. Впервые богословское мнение об очищении природы Девы Марии в самый момент Ее зачатия было высказано скончавшимся в 1124 году учеником Ансельма Еадмером в его труде «De Conceptu beatae Mariae» и его современником монахом Осбертом*.

С XII века учение о непорочном зачатии получает широкое распространение, особенно среди францисканцев, сделавших из него своего рода догматическое знамя своего ордена. Наоборот, доминиканцы выступали постоянно против этого учения. Наиболее ярким противником учения был Бернард Клервоский. В письме, адресованном монахам своего монастыря, он резко осуждает учение как необоснованное новшество и первый приводит часто повторявшийся потом довод, что Царица Небесная «имея на Себе настоящие, истинные венцы славы... никак не нуждается в прославлении Ее в венцах ложных». Он пишет далее, что «Дева Мария не могла быть освящена до Своего зачатия, потому что Она в то время еще не существовала». Он считает, что Дева Мария была освящена после Своего зачатия в чреве матери**.

Против учения высказывался и такой высокий католический отец, как Фома Аквинат: «Когда празднуется день зачатия Девы Марии, то это совершенно не означает, что Она была изъята от первородного греха в Своем зачатии, а всего лишь, что Она была освящена, хотя момент этого освящения остается неизвестным***. «Так как зачатие Пречистой Девы Марии было от брачного союза Ее родителей, то отсюда само собой вытекает, что оно происходит от первородного греха»****.

Наиболее ярким и последовательным защитником и теоретиком нового учения явился Дунс Скот. Он первый высказал мысль, что Мария нуждалась в искуплении, но отличается от других людей тем, что Она получила искупление в более совершенной степени. Все другие были освобождены от греха, Она была предохранена от греха*****.

В дальнейшем учение о непорочном зачатии все более распространялось, так что когда в 1849 году, т. е. за 5 лет до провозглашения догмы, папа произвел опрос епископов, почти все они высказались одобрительно.

* Eadmer «Die Empfängnis der Seligen Jungfrau», Paderborn, 1954.

** «Epistolia» 174: Monfocon 1.

*** Цит. по Мерзлюкину А. С., «О католическом догмате 1854 г.», Париж, 1960 г., стр. 20–21.

**** «Summa Theologiae», Ib. III, qu. 26, art. 2.

***** С. Balič, «Joannes Duns Scotus et historia immaculatae conceptionis», Rom. 1955.

Весьма интересно отметить, что многие католические исследователи констатируют факт проникновения учения о непорочном зачатии на Восток, ссылаясь главным образом на ряд выражений, имеющих в православной службе на дни 9/XII зачатия Св. Анны, 8/IX Рождества Пресвятой Богородицы и 21/XI — Введения Ее во храм.

Приведу несколько примеров таких выражений.

Обращаясь к Св. Анне, канон 9 декабря говорит: «Чистую во утробе зачала еси», «чистую голубицу зачала во чреве».

В каноне 21 сентября говорится: «Святая святых во святом святылици Младенец возлагается»... «Поем Святое Твое рождество, чем и непорочнее зачатие Твое, Невесто Богозванная и Дево»*.

Количество подобных примеров может быть умножено. Однако все эти высказывания, по-видимому, просто свидетельствуют о глубине чувства почитания Пресвятой Девы, которым были воодушевлены авторы канонов, которым и в голову, конечно, не приходило, что в прославлениях следует соблюдать догматическую сдержанность во избежание истолкования в таком смысле, которое они не имели в виду. Но если даже допустить, что авторы канонов смотрели на Божию Матерь как на чистую с самого первого момента Ее существования, то наличие у них невольного заблуждения ничего не говорит в его пользу.

Что можно сказать о догмате по существу?

1. Догмат противоречит самой отмеченной нами тенденции католического богословия подчеркнуть чисто человеческое участие Пресвятой Девы в деле спасения, совершенном Ее Божественным Сыном. Непорочность с самого момента зачатия означает неподверженность греху, отсутствие внутренних искушений, чем резко снижается достоинство и ценность личных усилий и личной добродетели Богоматери. Изъятие Ее из общечеловеческих и нравственных условий удаляет Ее от людей, уменьшает силу тех связей с человеческой природой, которые делают Ее нам особенно дорогой и близкой.

2. Наиболее слабым местом католической концепции является утверждение, что Бог, пребывая вне времени, поставил вне условий времени и искупление Пресвятой Девы, распространив на Нее действие искупительных страданий Иисуса Христа еще до их совершения. Католические богословы как будто упускают из вида здесь, что Христос страдал Своей человеческой природой, страдала Его человеческие душа и тело, а как человек Христос жил на земле во времени, и поэтому доводы, базирующиеся на Его божественной безвременности к делу искупления, просто неприложимы.

* См. Минею месячную, м-цы декабрь и сентябрь.

Прошло 96 лет, и 1 ноября 1950 года папа Пий XII в энциклике «*Munificentissimus Deus*» провозгласил догмат о вознесении Пресвятой Богородицы телом и душой. В энциклике говорится: «После длительной и неустанной молитвы к Богу и призывания Св. Духа, в прославление Всемогущего Бога, чье особое благоволение почивало на Деве Марии, во славу Сына Его, бессмертного Царя вечности, Победителя греха и смерти, для умножения величия славной Богоматери, к радости и ликованию всей Церкви, в силу власти Господа нашего Иисуса Христа, святых Апостолов Петра и Павла и наших собственных полномочий, мы провозглашаем, объявляем и определяем: Непорочная, Приснодевственная Матерь Божия Мария, по скончании Своего земного жизненного поприща, была душой и телом воспринята в Небесную Славу. Поэтому если кто, упаси Боже, дерзнет эту нами определенную истину отвергать и сознательно ставить под сомнение, то да будет ему известно, что он полностью отпал от божественной и католической веры» *.

В энциклике далее говорится, что в 1946 году был произведен соответствующий опрос всех епископов, результатом которого было почти единогласное одобрение догмата. Весьма любопытно отметить, что догмат 1950 году был первым и единственным случаем использования папой права на непогрешимые определения *ex cathedra*.

Так же как и догмат о непорочном зачатии, вознесение Пресвятой Девы не базируется на каких-либо свидетельствах Св. Писания, так что за неимением таковых католические богословы вынуждены ссылаться на общее представление, которое дает нам Писание о воскресении Христа, Его отношении к нашему воскресению и об отношении Христа к Марии **. Как известно, воскресение к вечной, блаженной жизни обусловлено общением со Христом через веру и таинства. Отсюда делается вывод, что так как вера Св. Девы достигала возможной для человека полноты, а само воплощение Сына Божия высшее таинство, через которое Бог соединился с человеком, то Божия Матерь не могла находиться сколько-нибудь длительное время в состоянии физической разлученности с Христом и их близость была восстановлена Ее вознесением вскоре после Ее кончины.

Самое любопытное, что так же как и в отношении непорочного зачатия, католическое вероучение оставляет без внимания апокрифические сказания об обстоятельствах смерти и воскресения Богоматери. Первые апокрифические сказания о кончине и вознесе-

* См. Cattin O. P. и Comes H. Th. «*Heilslehre der Kirche*»; Dokumente von Pius IX bis Pius XII, 1953.

** Schmaus M. *Ib.* S. 248–249.

нии Божией Матери это «Transitus Mariae», относимый некоторыми католическими исследователями к концу V, началу VI столетия, а некоторыми (позднейшими) к началу XI века *, а также более поздний (конец IV в.) апокриф Псевдо-Мелитон, где приводится рассказ некоего Левкия Каринуса гностика II века о вознесении Преплаженной Марии. Мелитон называет этот рассказ нечестивым и упоминает, что в Церкви действовало запрещение читать и слушать книгу Левкия. Оба апокрифа устанавливают факт смерти Марии в Иерусалиме и Ее погребение в Гефсимании. Один из рассказов, входящих в «Transitus Mariae», так называемый фрагмент Wrigt'a, описывает сошествие Божией Матери в ад и воскресение Ее души Иисусом Христом. Вознесение с предшествующим явлением ученикам Иисуса Христа в сопровождении Ангелов описывается в Псевдо-Мелитоне **.

С другой стороны, древность этих апокрифов ставится под сомнение высказываниями Св. Епифания, который в 377 году писал: «О кончине Ее никому не было известно» и в другом месте: «Пусть исследуют Писание и не найдут сведений ни о смерти Марии, ни о том, умерла ли Она, ни о том, что не умерла, ни о том погребена ли Она, ни о том, что не погребена». «Люди оставили необходимое — то, что относится к истине веры, что состоит в славословии Бога и, где только возможно, стараются измыслить, увы! — вредное для себя, тогда как Писание не говорит о том» ***.

В связи с этими высказываниями Св. Епифания, отчасти в связи с легендарным характером содержания апокрифов и отвержения их древней Церковью, католические догматисты не ставят догмат вознесения Божией Матери в какую-либо связь с ними, тем более что догматизированы не предания, которыми оброс несомненный факт кончины и погребения Божией Матери, а только сверхъестественное и никем чувственно не созерцавшееся событие Ее восприятия душой и телом в Царство Славы. Однако содержание апокрифов прочно вошло в назидательную и гомилетическую литературу. С чем, однако, несомненно догмат Вознесения имеет прямую логическую связь, так это с догматом о непорочном зачатии Пресвятой Девы. Как пишет А. Мюллер: «Непорочное зачатие и телесное вознесение образуют единую неделимую истину: распространение облагодетельствования Марии на всю Ее жизнь и на все возможные виды проявления благо-

* Jugie P. «La mort et l'Assomption de la Sainte Vierge» dans «Maria» I, p. 635. Cathenet E., «Marie dans les apocriphes», Ib. p. 71.

** Cahet J., «Le mystère de l'Assomption» dans «Maria» VII, p. 162–172.

*** Св. Епифаний «Против антидикомарионистов», гл. 11, 15, 24.

дати» *. В самом деле, если Божия Матерь была свободна от первородного греха, то естественно заключить, что Она оказалась свободной и от его последствий, т. е. смерти и тления, и, следовательно, конец Ее жизни должен был быть сообразен концу жизни Ее Сына и Господа, т. е. состоять из кратковременной смерти, воскресения и вознесения.

Учение о вознесении получило широкое распространение уже в VI веке и не встречало серьезной оппозиции на Западе. Только Бернад Клервоский и Пасхалий Радберт в своем послании «*Cogites me*», не отрицая сущности учения, воздерживаются от его положительного утверждения **.

Положительные высказывания можно найти у Григория Турского ***, Модеста Иерусалимского и Св. Иоанна Дамаскина ****.

Следует отметить, что учение о взятии Пречистой Богоматери в небесную славу вошло и в православное церковное сознание, но никогда не рассматривалось как догмат, а лишь как благочестивое предание, т. е. так же, как и в католическом мире до 1950 года. Православная Церковь не обязывает под угрозой отлучения принимать это учение как догмат, а рассматривает его как укоренившееся верование, не противоречащее нашему почитанию Божией Матери. Заимствованные из апокрифов сказания об обстоятельствах Ее преставления и вознесения можно найти почти в любом учебнике Св. истории, а наиболее яркое отражение они нашли в службе на погребение Божией Матери, службе, имеющей позднее происхождение, совершавшейся у нас ранее в Киево-Печерской лавре, позднее в Троице-Сергиевой лавре и лишь в текущем столетии получившей всероссийское распространение, в частности в Ленинграде — уже в послереволюционные годы.

В Греции учение встречает до сих пор сильную оппозицию в лице известных богословов Аливизатоса, Кармириса, Трембеласа, Иринея митрополита Сапосского и др. *****

Все, что в предшествующем изложении касается обоих мариологических догматов, основано главным образом на данных, приводимых в католических источниках и позволяет прийти к следующим выводам:

1. Догматы не имеют основания в Св. Писании.
2. Догматы не имеют основания также в древнем Предании, обладающем церковным авторитетом.

* Müller A., *Ib.* S. 68.

** Galot J., II, p. 186.

*** Gregorius Turenensis «*De Gloria martyrum liber*».

**** Иоанн Дамаскин, 3 гомилии о Марии (P. G. 96, 699–762).

***** Stiernon D., «*Marie dans la théologie orthodoxe gréco-russe*», dans «*Maria*» VII, p. 309.

3. Догмат о непорочном зачатии Приснодевы противоречит основам общехристианской сотериологии и не отражает отношения Католической и Православной Церквей к Божией Матери как к Существо, духовно близкому к каждому христианину, отношения, в основе которого лежит Ее совершенная человечность.

4. Оба догмата содержат дополнительные препятствия к единению христиан. Их отрицательное значение в этом аспекте очевидно и не требует пояснений.

Можно без особого риска ошибиться высказать предположение, что в наши дни искреннего стремления католического мира к единению с христианами других вероисповеданий вряд ли рассмотренные нами догматы были бы провозглашены, а продолжали бы жить в Церкви как благочестивые богословские мнения, допускаемые, может быть, далее поощряемые Церковью, но никому не навязываемые под угрозой отлучения.

Однако и в наше время, а именно во время прошлогодней, предпоследней сессии Ватиканского собора, развитие католической мариологии ознаменовалось еще двумя событиями, хотя и много меньшего значения по сравнению с догматами 1854 и 1950 годов.

Я имею в виду усвоение Божией Матери именованя *Mediatrix* — «Посредницы» в мариологической VIII главе декрета «О Церкви», принятого Собором на III прошлогодней сессии.

История вопроса вкратце такова: именование «Посредницы» появляется в официальных документах сравнительно поздно, только со времени понтификата папы Льва XIII, хотя в сфере народного благочестия и в церковном языке оно фигурирует значительно раньше.

На Соборе это наименование вызвало ряд серьезных возражений и оживленную дискуссию.

Так, кардинал Поль Леже, архиепископ Монреальский, указывал на противоречие наименования «Посредницы», «ясным высказываниям Св. Писания о Христе как единственном Посреднике». Очевидно, кардинал имел здесь в виду известные слова Ап. Павла в I Тим. 2: 5: «Един Бог, един и посредник между Богом и человеками, человек Христос Иисус». Кстати сказать, в славянском переводе это слово звучит как «ходатай», что как будто ставит под знак вопроса и законность именованя Божией Матери «ходатаицей», широко внедрившегося и в православную богослужебную практику. Однако обращение к греческому тексту устраняет это опасение: *Μεσίτης* — значит именно «посредник», а не «ходатай». Совершенно такое же значение, как в русском переводе, имеют соответствующие термины *Mediator* в латинском и *Mittler* в немецком переводах. Славянский перевод придает иной оттенок этому тексту, ибо ходатайство есть

действие, которое может производиться только по инициативе лица, выступающего в качестве ходатая и отнюдь не является необходимым для достижения цели ходатайства, между тем как «посредничество» предпринимается только по согласованию тяжущихся сторон и обычно вызывается необходимостью. Поэтому мы постоянно называем Божию Матерь нашей «Ходатаицей», способствующей нашему спасению Своими молитвами, но не обуславливаем возможность нашего спасения Ее посредничеством. Кардинал Леже, придерживаясь, видимо, аналогичной точки зрения, указывал, что самый «факт необходимости сопровождения термина “посредница” разъяснениями, предотвращающими недоразумения среди не католических христиан и у простого народа, заставляет считать желательным его исключение» *.

Кардинал Делфнер, архиепископ Мюнхенский, выступавший от имени 90 отцов Собора, представлявших страны, говорящие на немецком и скандинавском языках, присоединился к мнению Леже и обратил внимание Собора на то, что католические понятия и концепции, проявившиеся за последнее «десятилетие в частности в области мариологии, не находят на Востоке понимания» **. Того же мнения придерживались кардинал Беа, указывавший на недостаточную обоснованность термина Св. Писанием и Св. Преданием, Джажа Сепутра, архиепископ Джакартский, заявивший, что «строго говоря, только Христос — истинный Бог и истинный Человек осуществляет посредничество», и многие другие епископы. Диаметрально противоположный взгляд, носивший характер не доводов, а просто благочестивого провозглашения Девы Марии «посредницей» и «соучастницей в деле искупления», содержали выступления кардинала Стефана Вышинского (Польша), архиепископа Конрада Монго, епископа Руотоло (Италия) и епископа Франциска Рендейро (Португалия) ***.

В конце концов именование «посредницы» было сохранено, но снабжено в тексте декрета рядом оговорок и разъяснений, причем оно фигурирует как одно из ряда других именовании Пресвятой Девы.

В декрете говорится: «Есть только один Посредник — Христос, посредничество Которого ни в какой степени не затемняется и не уменьшается материнским служением Марии. Спасительное действие Марии коренится не в необходимости, а только в свободном волеизъявлении Божиим; оно основывается на заслугах и посредничестве

* Информация № 2 о 81 Пленарном заседании III сессии II Ватиканского собора, от 16 сентября 1964 г.

** Ibidem.

*** Информация № 3 и 62 Пленарного заседания III сессии II Ватиканского собора, от 17 сентября 1964 г.

Христа, от Которого оно полностью зависит и черпает всю силу свою и, таким образом, ни в какой степени не оказывается препятствием непосредственному сопряжению верных со Христом в единое Тело.

Как раба Господня, от Благовещения до Креста приобщенная к Его делу спасения, Мария стала в мире благодати нашей Матерью. Это материнство, начавшееся с согласия данного при Благовещении, продолжается теперь как материнство небесной Предстательницы. Поэтому Мария называется “Посредницей” — *Mediatrix* и это посредничество ни в какой мере не умаляет посредничества Христа и ничего к нему не прибавляет» *.

В только что процитированном фрагменте декрета «О Церкви» содержится в частности и изложение последней мариологической акции, которая подлежит нашему рассмотрению. Еще 4 декабря 1963 года, в день торжественного закрытия II сессии Собора, папа Павел VI выразил надежду, что Собор сочтет возможным почтить Матерь Божию именованием «Матерь Церкви». Соответствующее предложение было внесено на III сессии от имени 70 польских епископов кардиналом Вышинским. Это предложение тоже встретило возражения со стороны многих епископов, и хотя отношение к Богоматери как к Матери Церкви изложено в тексте декрета только описательно, термин *Mater Ecclesiae* был провозглашен в особом папском обращении, которым он завершил работу III сессии Собора.

Обоснование этого наименования ясно. Иисус Христос — Глава Церкви, составляющей с Ним единое Тело — таково общее учение католической и православной Церкви, базирующееся на ясных высказываниях Св. Писания, главным образом Ап. Павла, изложившего учение о Церкви как о Теле Христа. Матерь Иисуса Христа является, таким образом, Матерью Главы Церкви, персонифицировавшего в Своей Богочеловеческой Личности все лучшие человеческие качества, явившегося новым Адамом, духовным родоначальником возрожденного в Нем человечества. Таким образом, Матерь Божия является одновременно Матерью этого возрожденного человечества. Это вполне соответствует личному отношению православного человека к Матери Господа, отношению, распространяющему Материнство и на молитвенно обращающегося к Ней христианина, и на всех, за кого он молится. Таким образом, это именование, не имеющее у католиков, по-видимому, на сегодняшний день догматического значения, в известной мере приемлемо для православного сознания как благочестивое богословское мнение.

* Прессдокументация № 5. Глава VIII схемы «О Церкви» II Ватиканского собора.

В заключение я позволю себе остановиться на само собой напрашивающемся вопросе, почему развитие католической догматики приняло столь ярко выраженный мариологический характер? Почему именно учению о Божией Матери оказались посвящены два из трех догматов, провозглашенных в течение последнего столетия, причем и догмат 1870 года о непогрешимости папы в вероучительных определениях *ex cathedra* по существу тоже косвенно связан с мариологией, тесно переплетающейся у католиков с их экклезиологией?

Здесь следует вспомнить то, что было сказано о католическом народном благочестии, где марианские тенденции сказываются наиболее сильно. История открывает нам картину исключительно сильного влияния народного благочестия, личной религиозности на все остальные сферы религиозной жизни католической Церкви, на церковное искусство, на литургическую деятельность и, наконец, на богословие. Все догматы, как общехристианские, так и присущие только Римо-Католической Церкви, жили в Церкви задолго до их догматизации отнюдь не только как богословские мнения, являющиеся уделом немногих церковных деятелей и мыслителей, а как убеждение и выражение веры подавляющего большинства или по крайней мере значительной части членов христианской Церкви. Догматы, являющиеся общехристианским наследием, провозглашенные голосом Вселенской Церкви, принятые как православной, так и католической Церковью, ведут свое происхождение от апостолов и в конечном итоге от Самого Христа. Но и догматы позднейшие, в частности мариологические, тоже имеют свою предисторию. Как мы видим, проблема непорочного зачатия Пресвятой Девы волновала умы и сердца на Западе уже в XII–XIII веках, а Вознесение Божией Матери стало распространенным на Западе и Востоке мнением в еще более отдаленную эпоху. Личная религиозная инициатива членов Церкви, как правило, вполне благочестивая и церковная, а подчас и извращенная или суеверная, выходила далеко за рамки истин, провозглашенных и одобренных правомочными органами, и стимулировала их дальнейшее становление. Церковь в виде соборных определений, а на Западе также папских энциклик и обращений, одобряла и утверждала то, что считала в народном благочестии истинным, соответствующим Св. Преданию и Писанию и отвергала и осуждала как ересь или суеверие то, что считала им противоречащим. Влияние народного благочестия на развитие католической догматики тем более сильно, что догматисты и отцы Соборов, вплоть до самых пап включительно, сами и в прошлом, и в настоящем являлись не некими арбитрами, рассматривающими вероучительные проблемы извне — пользуясь чисто рациональными методами, а наоборот, были сами тоже веру-

ющими людьми, для которых объект их веры был также объектом надежды и любви, т. е. чувств, характерных для всякого благочестия.

И вот почитание Божией Матери приобретает в католичестве столь гипертрофированные формы, включая сюда и содержание обоих рассмотренных нами догматов и убеждение в соучастии Богоматери в искупительных заслугах Христа Спасителя и обращение к Ней как к Посреднице между Богом и грешным человечеством, прежде всего развивалось именно в сфере народного благочестия и оттуда уже со временем переходило и в другие сферы католической церковной жизни, в частности — в догматику.

Если мы возьмем литургические тексты, то увидим, что наиболее древние миссальные молитвословия в своем мариологическом содержании характеризуются большой сдержанностью, большей даже, чем восточные литургии. Приснодева упоминается в *Ordo missae* в пяти местах: в *Confiteor*, в *Credo*, при принесении Св. Даров — *Suscipe Sancta Trinitas*, в молитве *Communicantes* и в молитве *libera nos* примыкающей к чтению *Pater noster*. Ее именованья тоже весьма сдержаны — *Semper Virgo* (Приснодева), *Genetrix Dei et Domini nostri Iesu Christi* (Родительница Бога и Господа нашего Иисуса Христа), Она именуется *beata* и *gloriosa*.

Лишь много позднее, начиная с V века, в молитвословиях возникают особые молитвы, обращенные к Св. Деве, *Salve Regina*, *Regina Coeli*, *Angelus Domini* и др. *, появляются цветистые, пышные и художественно-поэтические восхваления Богоматери, достигшие в католическом средневековом богослужении таких излишеств, что понадобились специальные, исходившие от папского престола сдерживающие указания. О расцвете почитания Божией Матери на Западе в различных областях искусства мы уже говорили, и я здесь подчеркну только, что это, несомненно, отражение не догматического учения, а именно благочестивого воодушевления католических народных масс.

Думается мне, что не ошибусь, если скажу, что основной причиной этого мариологического воодушевления, особенно яркую вспышку которого мы наблюдаем в эпоху позднего средневековья, а также в наше время, является утрата в Средние века католиками восприятия Христа Иисуса как Спасителя, Учителя и Друга и превращение этого евангельского облика Христова в облик Царя, Судии, законоположителя и мздовоздаятеля. Такая подмена, свойственная католицизму, привлекла к отдалению души католика от своего Господа, от единого Посредника между Богом и людьми, человека-Иисуса (1 Тим. 2: 5),

* Pinski I., «*Maria in Missale Romanum*» in «*Maria in Liturgie und Lehrwort*», Limburg/Lahn, 1954, S. 57 ff.

к разрушению внутреннего, душевного единения с Ним и к замене такого единения сознанием моральной, можно даже сказать, юридической ответственности, которая в христианстве не нова и не является для него специфичной, ибо существовала и даже в очень большей степени и в Ветхозаветной Церкви. Христос же пришел не для того, чтобы судить мир, а чтобы его спасти.

Между тем психологическая потребность в духовном единении продолжала жить в душе рядового католика. И вот он на место Спасителя ставит Его Матерь и все свои молитвы обращает к Ней, или, в лучшем случае, через Нее к Нему. Ведь Она не предписывает законов, не судит и не наказывает за их нарушение. Она только любит грешника и молится за него. Отсюда рядовой католик предпочитает обращаться к Пресвятой Деве, Которую считает к себе ближе, чем Ее Божественного Сына, и в Которой Он, с одной стороны, видит такого же человека из плоти и крови, как он сам, а с другой — преклоняется пред Ее могуществом, чистотой, Ее вечной девственностью и материнством.

В этом почитании православный человек стоит рядом с католиком и вместе с ним преклоняет колени перед Богоматерью, но внутренне он переживает это почитание иначе. В точном соответствии с учением отцов VII Вселенского собора, почитая и убажывая Богоматерь, он тем самым и одновременно воздает почитание Ее Божественному Сыну — Господу нашему Иисусу Христу, причем не только в сфере догматического учения (здесь нам не уступают в этом, как мы видели, и католики), но и в самых глубоких тайниках своего религиозного чувства. Взывая: «Пресвятая Богородица, спаси нас!», мы всем существом своим сознаем, что спасение исходит только от одного Источника, от нашего единого Спасителя и Искупителя, а обращаемся мы с такими словами к Его Пречистой Матери потому, что знаем, что молитва Ее «много может ко благосердию Владыки», знаем, что Господь вовлекает всех, и нас грешных людей и прославленных святых в великое дело взаимной молитвы, взаимной любви и в первую очередь вовлекает Свою Пречистую Матерь, и там, где Ее мощная, материнская, любящая молитва, там за ней следуют и даруемые Им помощь и спасение. Он, Ее Божественный Сын, воплотившийся Бог, является единственным Источником освящения и спасения, Он же, родившийся от Нее, явился и причиной того, что Ее, Его Матерь, убажывают все роды, все поколения как избранное Богом орудие нашего спасения и потому с любовью и радостью приветствуем мы Ее вместе со всем христианским миром архангельским приветствием: «Радуйся благодатная, Господь с Тобою!».

