



The Holy See

Deus caritas est

Энциклика
верховного Понтифика
Бенедикта XVI

епископам
пресвитерам и диаконам
монашествующим
и всем верным мирянам
о христианской любви

Введение

1. «Бог есть любовь, и пребывающий в любви пребывает в Боге, и Бог в нем» (1 Ин 4, 16). Эти слова из Первого Послания Иоанна с особой ясностью выражают суть христианской веры: христианский образ Бога, а также связанный с ним образ человека и его пути. Кроме того, в этом же стихе, Иоанн дает нам, так сказать, обобщенную формулу христианской жизни: «Мы познали любовь, которую имеет к нам Бог, и уверовали в нее».

Мы уверовали в любовь Бога – так христианин может выразить основополагающее решение своей жизни. У истоков христианского бытия лежит не какое-то этическое решение, либо великая идея, – скорее это встреча с неким событием, с Личностью, которая, открывая жизни новый горизонт, тем самым указывает ей решающее направление. В своем Евангелии Иоанн выразил это событие следующими словами: «Так возлюбил Бог мир, что отдал Сына Своего Единородного, дабы всякий верующий в Него [...] имел жизнь вечную» (3, 16). Вместе с главенством любви христианская вера приняла то, что было сердцевиной веры Израиля, и одновременно придала этой сердцевине новую глубину и широту. В самом деле, верующий израильтянин молится каждый день словами из Книги Второзакония, зная, что в них заключена суть его существования: «Слушай, Израиль: Господь, Бог наш, Господь

един есть; и люби Господа, Бога твоего, всем сердцем твоим, и всею душою твоею и всеми силами твоими» (6, 4-5). Иисус объединил в одну единую заповедь призыв любить Бога и призыв любить ближнего, содержащийся в Книге Левита: «Люби ближнего твоего, как самого себя» (19, 18; ср. Мк 12, 29-31). Поскольку Бог первым возлюбил нас (ср. 1 Ин 4, 10), то любовь теперь – это не только «заповедь», но и наш ответ на дар любви, с которой Бог идет нам навстречу.

Для мира, в котором иногда с именем Бога, связываются акты возмездия и даже вменяется в обязанность ненависть и насилие, это очень актуальное послание, обладающее весьма конкретным значением. Поэтому в своей первой энциклике я хочу говорить о любви, которой наполнил нас Бог и которую мы должны передавать другим. Вот таким способом указаны две большие части этого Послания, глубоко связанные между собой. Первая часть имеет несколько умозрительный характер, поскольку – в начале своего Понтификата – мне хотелось бы уточнить некоторые существенные аспекты любви, которую Бог таинственным способом и бескорыстно дарует человеку, и внутреннюю связь той Любви с реальностью любви человеческой. Вторая часть будет иметь более конкретный характер, поскольку в ней будет говориться об исполнении Церковью завета любить ближнего. Эта тема представляется мне чрезвычайно обширной, однако подробное толкование ее превосходит цель настоящей энциклики. Мое желание заключается в том, чтобы настоять на некоторых основополагающих элементах любви, так, чтобы вызвать в мире новую волну усердия в ответе человечества на божественную любовь.

Часть первая

ЕДИНСТВО ЛЮБВИ

В ТВОРЕНИИ

И В ИСТОРИИ СПАСЕНИЯ

Проблема языка

2. Любовь Бога к нам является основополагающим фактором для жизни, вызывающим важные вопросы о том, кто есть Бог и кто есть мы. В связи с этим главной проблемой для нас является проблема языка. Слово «любовь» является сегодня одним из наиболее часто

используемых и даже злоупотребляемых, которому придаются абсолютно разные значения. Хотя тема этой энциклики сосредоточена на вопросе понимания и практики любви в Священном Писании и в Предании Церкви, мы не можем просто абстрагироваться от значения, которым обладает это слово в различных культурах и в современном языке.

Вспомним, прежде всего, обширное семантическое поле слова «любовь»: мы говорим о любви к родине, о любви к своей профессии, о любви между друзьями, о любви к работе, о любви между родителями и детьми, между братьями, родственниками, о любви к ближнему и о любви к Богу. Однако, во всем этом многообразии значений, любовь между мужчиной и женщиной, – в которой неразрывным образом участвуют душа и тело, и человеку открывается обещание такого счастья, перед которым, кажется, невозможно устоять, возникает как образец истинной любви, по сравнению с которой, на первый взгляд, все остальные виды любви как бы бледнеют. Тогда возникает вопрос: все эти формы любви, в конечном счете, унифицируются и любовь, несмотря на все разнообразие своих проявлений, в последний момент становится единым целым, либо, напротив, мы используем одно и то же слово для обозначения совершенно разных реальностей?

«Эрос» и «агапэ» – различие и единство

3. Любовь между мужчиной и женщиной, которая рождается не из мысли и воли человека, но каким-то определенным образом внушается ему, античная Греция назвала *эросом*. Скажем сразу, что в греческом переводе Ветхого Завета слово *эрос* использовано всего дважды, а в Новом Завете оно не используется вообще: из трех греческих слов, связанных с любовью – *эрос*, *филиа* (дружеская любовь) и *агапэ* – новозаветные писания предпочитают последнее, которое в греческом языке было почти вытеснено из обихода. Что касается дружеской любви (*филиа*), то значение этого слова было рассмотрено и углублено в Евангелии от Иоанна, чтобы выразить отношения между Иисусом и Его учениками. Этот отказ от слова *эрос*, вместе с новым видением любви, выражающей себя через слово *агапэ*, несомненно, выявляет в новизне христианства нечто существенное, именно в связи с пониманием любви. В критике христианства, которая, начиная с эпохи Просвещения, развивалась с возрастающей радикальностью, эта новизна была оценена абсолютно негативно. Христианство, согласно Фридриху Ницше, дало *эросу* выпить яду, от которого он хотя и не умер, но выродился в порок^[1]. Тем самым немецкий философ выразил широко распространенное представление: разве своими приказаниями и запретами Церковь не делает горьким для нас то, что в жизни является самым прекрасным? Разве она не выставляет запретительных знаков именно там, где радость, предназначенная для нас Творцом, предлагает нам счастье, позволяющее предвкусить нечто Божественное?

4. Так ли это на самом деле? Действительно ли христианство разрушило *эрос*? Взглянем на дохристианский мир. Греки – без сомнения, по аналогии с другими культурами – видели в *эросе* прежде всего некое опьянение, «божественное безумие», которое охватывает разум

и вырывает человека из ограниченности его существования, и, – в этом состоянии потрясения божественной силой, – дает испытать ему наивысшее блаженство. Все остальные силы между небом и землей кажутся, таким образом, имеющими второстепенное значение: «*Omnia vincit amor*», – утверждает Вергилий в Буколиках – любовь все побеждает, – и добавляет: «*et nos cedamus amor*» – так покоримся же и мы любви[2]. В религиях это отношение нашло свое выражение в культах плодородия, к которым принадлежала и процветавшая во многих храмах «сакральная» проституция. Таким образом *эрос* прославлялся как божественная сила, как соединение с божественным.

Этой форме религии, которая в качестве сильнейшего искушения препятствовала вере в единого Бога, с величайшей строгостью противостоял Ветхий Завет, борясь с ней, как с извращением религиозности. Вместе с тем он, однако, вовсе не отрицал *эрос* как таковой, но объявил войну его разрушительному искажению, поскольку имеющее здесь место ложное обожествление *эроса* лишает его присущего ему достоинства, делая его бесчеловечным. В самом деле, проститутки в храме, которые должны дарить божественное упоение, воспринимаются не как человеческие существа и личности, но лишь как средство для достижения «божественного сумасшествия»: действительно, они не богини, а человеческие личности, подвергающиеся насилию. Поэтому опьяненный и неупорядоченный *эрос* является не восхождением, «экстазом» к Божественному, а падением, деградацией человека. Таким образом, становится очевидным, что *эрос* нуждается в дисциплине, в очищении, чтобы подарить человеку не только мимолетное удовольствие, но и определенное предвкушение вершины жизни, того блаженства, к которому мы стремимся всем своим существом.

5. Из этого брошенного вскользь взгляда на понятие *эроса* в прошлом и настоящем возникает два ясных вывода. Прежде всего это вывод о том, что между любовью и Божественным существует некая связь: любовь несет в себе обещание бесконечности, вечности, – некоей реальности, большей по отношению к повседневности нашего существования, и полностью отличающейся от нее. Но, одновременно с этим выясняется, что путь к этой цели лежит не через покорное следование инстинкту. Необходимы очищение и зрелость, которые достигаются, в том числе, и путем отказа. Это не отказ от *эроса*, не его «отравление», но исцеление, с целью восстановить его истинное величие.

Это зависит прежде всего от конституции человеческого существа, состоящего из тела и души. Человек становится поистине самим собой, когда тело и душа находятся в глубоком единстве; вызов *эроса* может считаться действительно преодоленным, когда это единство становится фактом. Если человек стремится быть лишь духом и желает отвергнуть плоть, как некое исключительно животное наследие, тогда дух и тело утрачивают свое достоинство. И если, с другой стороны, он отрицает дух, и, следовательно, считает материю, плоть единственной реальностью, то он также утрачивает свое величие. Эпикурей Гассенди, шутя, обращался к Картезию с таким приветствием: «О Душа!». На что Картезий

отвечал: «О Плоть!»^[3]. Однако ни душа, ни тело не могут любить сами по себе: любит человек, личность, как цельное творение, состоящее из тела и души. Лишь когда обе эти части действительно сливаются в единстве, человек полностью становится самим собой. Лишь таким образом любовь – *эрос* – может созреть до своего истинного величия.

Христианство прошлого сегодня нередко упрекают за то, что оно было противником телесности; действительно, тенденции подобного рода были всегда. Но и чрезмерное восхваление тела, свидетелями которого мы сегодня являемся, обманчиво. *Эрос*, сведенный исключительно к «сексу», становится товаром, простой «вещью», которую можно купить и продать; больше того, – сам человек становится товаром. В реальности это вряд ли можно назвать великим «да» человека своему телу. Напротив, теперь он воспринимает тело и сексуальность лишь как материальную часть самого себя, которой следует пользоваться и расчетливо эксплуатировать. Впрочем, он не рассматривает эту часть как сферу своей свободы, скорее, считает чем-то, что он, по-своему, пытается сделать одновременно приятным и безвредным. В действительности мы стоим перед лицом деградации человеческого тела, больше не вписывающегося в совокупность свободы нашего существования; оно больше не является живым выражением целостности нашего бытия, но относится, как бы отвергнутое, к чисто биологической области. Кажущееся восхваление тела может очень скоро превратиться в ненависть к телесности. Христианская же вера, напротив, всегда считала человека существом единым в своей двойственности, в котором две части – дух и материя – глубоко проникают друг в друга, и именно таким образом они обе облагораживаются на новом уровне. Да, *эрос* желает вознести нас «в экстазе» к Божественному, вывести нас за пределы нас самих, но именно поэтому ему требуется пройти путь восхождения, отречения, очищения и исцеления.

6. В чем конкретно заключается этот путь восхождения и очищения? Как следует переживать любовь, чтобы полностью исполнилось ее человеческое и божественное обещание? Первое важное указание на это можно найти в Песне Песней, одной из книг Ветхого Завета, хорошо известной мистикам. Согласно преобладающему сегодня толкованию, стихи, содержащиеся в этой книге, были изначально любовными песнями, вероятно, предназначенными для исполнения на праздниках израильской свадьбы, где должны были восхвалять супружескую любовь. В этом контексте весьма поучителен факт, что на протяжении книги встречаются два разных слова для обозначения «любви». Сначала это слово *dodim* – во множественном числе, выражающее еще неуверенную любовь, в состоянии какого-то неопределенного поиска. Это слово затем заменяется словом *ahabà*, которое в греческом переводе Ветхого Завета передано созвучным ему словом *agape*, ставшим, как мы видели, характерным выражением для библейского понимания любви. В противоположность неуверенной, находящейся еще в поисках любви, это слово выражает опыт любви, уже ставшей поистине открытием другого человека, любви, преодолевшей эгоистический характер, который вначале был несомненно преобладающим. Теперь любовь становится заботой о другом и ради другого. Любящий больше не думает о себе, о том,

чтобы погрузиться в упоение счастьем; он, напротив, ищет блага любимого человека: его любовь становится самоотречением, он готов к жертве, и даже стремится к ней.

Он развивается вместе со своей любовью, которая становится более возвышенной, глубоко очищенной, чтобы теперь искать определенности, и это – в двойном смысле: в смысле исключительности – «только этот человек», – и в смысле «навсегда». Любовь охватывает все существование в каждом из его измерений, включая измерение времени. Это не могло бы быть иначе, поскольку ее обещание нацелено на определенность: любовь стремится к вечности. Да, любовь – это «экстаз», но не в смысле упоительного мгновения, а в смысле пути, как постоянный исход из замкнувшегося в самом себе «я» к его освобождению через самопожертвование, и именно так – к обретению себя, и даже к открытию Бога: «Кто станет сберегать душу свою, тот погубит ее; а кто погубит ее, тот оживит ее» (Лк 17, 33), – говорит Иисус, – это Его утверждение встречается в Евангелиях в разных вариантах (ср. Мф 10, 39; 16, 25; Мк 8, 35; Лк 9, 24; Ин 12, 25). В этих словах Иисус описывает Свой собственный путь, ведущий Его через крест к воскресению: путь пшеничного зерна, которое падает в землю и умирает, принося таким образом обильный плод. Исходя из сути Своей личной жертвы и любви, достигшей в Нем своего совершенства, Он описывает этими словами также сущность любви и человеческой жизни в целом.

7. Эти изначально несколько философские размышления о сущности любви привели нас теперь своей внутренней логикой к библейской вере. В начале был поставлен вопрос: есть ли различия, или даже противопоставления в значениях слова «любовь», подразумевают ли они какое-то глубокое единство, либо, напротив, должны оставаться порознь, одно рядом с другим. Однако, прежде всего возник вопрос: имеет ли весть о любви, возвещаемой нам Библией и Преданием Церкви, какое-либо отношение к общечеловеческому опыту любви, или они скорее противопоставлены друг другу. В связи с этим мы сравнили два основных слова: эрос как термин для обозначения «земной» любви и *агапэ* как выражение для любви, основанной на вере и сформированной ею. Эти два понятия часто противопоставляются между собой как любовь «восходящая» и любовь «нисходящая». Есть и другие классификации, похожие по смыслу, как, например, различие между любовью собственнической и любовью самоотверженной [*amor concupiscentiae* – *amor benevolentiae*], к которым иногда добавляется любовь корыстная.

В философской и богословской дискуссии эти различия часто радикализировались, вплоть до их противопоставления между собой: согласно такой точке зрения нисходящая любовь, самоотверженная, именно *агапэ*, является типично христианской, в то время как нехристианская культура, особенно греческая, характеризуется восходящей любовью, жаждущей и собственнической, то есть *эросом*. Если эту антитезу довести до крайности, то сущность христианства оказалась бы отделённой от фундаментальных жизненных связей человеческого бытия, и она, по сути, стала бы миром в себе, который, вероятно, мог бы считаться восхитительным, но решительно выброшенным за пределы целостной

реальности человеческого существования. На самом деле *эрос* и *агапэ* – любовь восходящая и любовь нисходящая – никогда не могут быть полностью отделены друг от друга. Чем больше эти две формы любви, пусть в разных измерениях, находят правильное соединение в единой реальности любви, тем больше выявляется истинная природа любви вообще. Даже если *эрос* изначально проявляет себя прежде всего жаждущим, восходящим, – очаровывающим своим обещанием великого счастья, – затем, в процессе сближения с объектом любви, он будет все меньше задумываться о себе, будет все больше искать счастья другого, будет о нем больше заботиться, посвятит всего себя ему и пожелает «жить ради» другого. Таким образом к восходящей любви, *эросу*, присоединяется элемент любви нисходящей, *агапэ*; иначе *эрос* деградирует и утрачивает даже саму свою природу. С другой стороны, человек не может также жить исключительно в самоотверженной, нисходящей любви. Он не может всегда только отдавать, он должен также и получать. Желаящий дарить любовь должен и сам получать ее в дар. Конечно, – как говорит нам Господь, – человек может, стать источником, от которого проистекут реки воды живой (ср. Ин 7, 37-38). Но чтобы стать таким источником, он сам должен пить, вновь и вновь, из того первого, изначального источника, который есть Иисус Христос, из пронзенного сердца Которого проистекает любовь Божия (ср. Ин 19, 34).

В рассказе о лестнице Иакова Отцы Церкви усматривали различные символы этой неразрывной связи между восхождением и нисхождением, между *эросом*, ищущим Бога и *агапэ*, передающей полученный дар. В этом библейском тексте повествуется о том, что патриарх Иаков видит во сне, как над камнем, служившим ему изголовьем, уходит вверх лестница до неба, по которой восходят и нисходят ангелы Божии (ср. Быт 28, 12; Ин 1, 51). Особенно впечатляет толкование, которое дает к этому видению Папа Григорий Великий в своем Пастырском правиле. Хороший пастырь, – говорит он, – должен быть погружен в созерцание. Только так он сможет постичь нужды других своим сердцем, настолько, что они станут его нуждами: «*per pietatis viscera in se infirmitatem caeterorum transferat*»[4]. Св. Григорий ссылается здесь на св. Павла, который был восхищен на небо, до самых великих тайн Бога, и именно так, вернувшись оттуда, он может стать всем для всех (ср. 2 Кор 12, 2-4; 1 Кор 9, 22). Он приводит в пример также Моисея, который вновь и вновь входит в скинию, оставаясь там подолгу в беседе с Богом, чтобы, вернувшись от Бога, служить своему народу. «Внутри [скинии] восхищенный созерцанием в небеса, вне [скинии] он спешит принять на себя бремя страждущих [*intus in contemplationem rapitur, foris infirmantium negotiis urgetur*]»[5].

8. Таким образом, мы нашли предварительный, пока еще довольно общий ответ на два вышеизложенных вопроса: «любовь» в своей основе является единой реальностью, имеющей пусть даже разные измерения; иногда то одно, то другое из них может проявляться в большей степени. Однако там, где два измерения полностью отделяются друг от друга, появляется карикатура на любовь, либо, во всяком случае, обедненная форма любви. Мы также вкратце рассмотрели, что библейская вера не является

параллельным миром, либо миром, противостоящим тому изначальному человеческому феномену, которым является любовь, что эта вера приемлет всего человека, вторгаясь в его поиски любви, чтобы очистить ее, одновременно раскрывая перед ним ее новые измерения. Эти новые стороны библейской веры проявляются прежде всего в двух аспектах, которые заслуживают того, чтобы они были рассмотрены отдельно: в образе Бога и в образе человека.

Новизна библейской веры

9. Она заключается прежде всего в новом образе Бога. В культурах, окружающих мир Библии, образ бога и богов остается, в конце концов, малопонятным и противоречивым. И, напротив, по мере приближения к библейской вере становится все более ясным и однозначным то, что основная молитва Израиля, *Shema*, кратко выражает в словах: «Слушай, Израиль: Господь, Бог наш, Господь един есть» (Втор 6, 4). Существует один единственный Бог, Творец неба и земли, а потому Он есть также Бог всех людей. В этом уточнении исключительно важны два момента: что воистину все другие боги не есть Бог, и что вся реальность, в которой мы живем, восходит к Богу, ибо она сотворена Им. Конечно, идея сотворения существует во многих культурах, но лишь здесь становится абсолютно ясно, что не какой-то бог, а единственный истинный Бог, Он Сам является творцом всей реальности; она рождена силой Его сотворяющего Слова. Это означает, что Его творение дорого ему, поскольку именно Он пожелал его, Он Сам его «сделал». И, таким образом, появляется теперь второй важный элемент: этот Бог любит человека. Божественная сила, которую Аристотель, в период расцвета греческой философии, пытался постичь с помощью размышления, является, несомненно, для каждого существа объектом желания и любви, – и как объект любви, это божество движет миром[6], – но оно само ни в чем не нуждается и не любит: оно только любимо. Единственный Бог, в Которого верит Израиль, напротив, любит Сам. Кроме того, Его любовь избирательна: из всех народов он выбирает Израиль и любит его – но делает Он это с намерением исцелить, именно таким образом, все человечество. Он любит, и эту Его любовь можно квалифицировать, вне всякого сомнения, как *эрос*, и тем не менее, она также является абсолютным проявлением *агапэ*[7].

Пророки Осия и Иезекииль, – особенно они, – описали эту страсть Бога к Своему народу смелыми эротичными образами. Связь Бога с Израилем характеризуется метафорами обручения и супружества; следовательно, идолопоклонничество является супружеской изменой и проституцией. Тем самым конкретно указывается, – как мы уже видели, – на культы плодородия и их злоупотребление *эросом*, но одновременно также описываются отношения верности между Израилем и его Богом. История любви Бога к Израилю состоит главным образом в том, что, даруя ему Тору, Он открывает глаза Израилю на истинную природу человека и указывает ему путь истинного гуманизма. Это история о человеке, который, живя в верности единственному Богу, ощущает Его любовь к себе и открывает радость в истине, в справедливости, – радость в Боге, Который становится его главным

счастьем: «Кто мне на небе? и с Тобою ничего не хочу на земле... А мне благо приближаться к Богу!» (Пс 73 [72], 25. 28).

10. *Эрос* Бога к человеку, – как было сказано, – является одновременно абсолютным проявлением *агапэ*. Не только потому, что она даруется абсолютно бескорыстно, без какой-либо предыдущей этому дару заслуги, но также потому, что это любовь прощающая. Осия особенно красноречиво показывает нам измерение *агапэ* в любви Бога к человеку, намного превышающее аспект бескорыстия. Израиль допустил «супружескую неверность», он нарушил Завет; казалось бы, Бог должен осудить его и отвергнуть. Однако именно здесь выявляется, что Бог – это Бог, а не человек: «Как поступлю с тобою, Ефрем? как предам тебя, Израиль? [...] Повернулось во Мне сердце Мое, возгорелась вся жалость Моя! Не сделаю по ярости гнева Моего, не истреблю Ефрема, ибо Я Бог, а не человек; среди тебя Святой» (Ос 11, 8-9). Страстная любовь Бога к Своему народу – к человеку – является одновременно любовью прощающей. Она настолько велика, что обращает Бога против самого Себя: Его любовь одерживает верх над Его справедливостью. Христианин видит в этом черты уже проявляющейся скрытым образом тайны Креста: Бог настолько любит человека, что, Сам став человеком, последовал ему в смерти, примиряя, таким образом, справедливость и любовь.

Философский и религиозно-исторический аспект, который следует подчеркнуть в этом видении Библии, состоит в том, что, с одной стороны, перед нами – строго метафизический образ Бога: Бог есть абсолютное начало всего сущего; но это сотворяющее начало всех вещей, – *Logos*, начало всех начал, – одновременно является любящим, со всею страстью истинной любви. Таким образом, *эрос* становится максимально облагороженным, и одновременно очищенным, чтобы слиться воедино с *агапэ*. Из этого можно понять, что введение Книги Песни Песней в канон Священного Писания объяснялось скорее всего тем, что эти любовные песни являются, по своей сути, описанием отношений Бога с человеком и человека с Богом. Таким образом, Песнь Песней в христианской, равно как и в иудейской литературе, стала источником мистического знания и опыта, в котором выражается сущность библейской веры: да, конечно, единство человека с Богом существует – такова изначальная мечта человека, – но это единство не означает какого-то взаимного слияния, погружения в безымянный океан Божественного; это единство, рождающее любовь, в которой они оба – Бог и человек – остаются самими собой и, тем не менее, полностью становятся единым целым: «А соединяющийся с Господом есть один дух (с Господом)», – говорит св. Павел (1 Кор 6, 17).

11. Итак, первая новизна библейской веры, как мы уже видели, заключается в образе Бога; вторую, – по существу связанную с ней, – мы находим в образе человека. В библейском рассказе о сотворении мира повествуется об одиночестве первого человека, Адама, которому Бог желает дать помощника. Среди всех творений ни одно не может стать для человека тем помощником, в котором он нуждается, хотя всем диким зверям и птицам он

дал имена, сделав, таким образом, их частью своей жизни. Тогда Бог создает из ребра Адама женщину, в которой Адам находит необходимую ему помощь: «Вот, это кость от костей моих и плоть от плоти моей» (Быт 2, 23). В основе этого рассказа можно усмотреть некоторые представления, появляющиеся также, к примеру, в мифе, рассказанном Платоном. Согласно этому мифу, человек изначально представлял собой сферу, поскольку был сам по себе совершенным и самодостаточным. Однако, в качестве наказания за свою гордость, он был разделен Зевсом надвое, так, что отныне одна половина всегда ищет свою вторую половину и стремится к ней, чтобы восстановить свою целостность^[8]. В библейском рассказе не говорится о наказании; однако идея, что человек является некоторым образом неполным, что в силу своей природы он ищет в другой части, дополняющую его целостность, то есть идея о том, что лишь в общении с другим полом он сможет стать «полным», несомненно, присутствует. И таким образом библейский рассказ завершается пророчеством об Адаме: «Потому оставит человек отца своего и мать свою и прилепится к жене своей; и будут [два] одна плоть» (Быт 2, 24).

Здесь важны два аспекта: первый – это *эрос*, укорененный в самой природе человека; Адам находится в поисках и «оставляет отца своего и мать свою», чтобы найти жену; только вместе они представляют целостность человечества, становятся «одной плотью». Не менее важным является второй аспект: согласно направлению, заложенному в творении, *эрос* подталкивает человека к браку, к узам, которые характеризуются исключительностью и постоянством; так, и только так осуществляется его сокровенное предназначение. Образу монотеистического Бога соответствует моногамный брак. Брак, основанный на исключительной и окончательной любви, становится образом отношений Бога со Своим народом, и наоборот: любовь Бога – способ, которым Он ее проявляет – становится мерой любви человеческой. Эта тесная связь между *эросом* и браком, выявленная в Библии, почти не находит параллелей в литературе вне ее.

Иисус Христос – воплощённая любовь Божия

12. Хотя до сих пор мы говорили главным образом о Ветхом Завете, тем не менее глубокое взаимопроникновение этих двух Заветов, как единого – для христианской веры – Священного Писания, уже стало очевидным. Истинная новизна Нового Завета заключается не в новых идеях, но в самой личности Христа, Который дает им Свою плоть и кровь, – неслыханный реализм! Уже в Ветхом Завете библейская новизна проявляется не просто в абстрактных понятиях, но в непредсказуемых и в определенном смысле невообразимых действиях Бога. Теперь эти действия Бога приобретают драматический характер из-за того, что Сам Бог, в Иисусе Христе, ищет «заблудшую овечку», страдающее и сбившееся с пути человечество. Когда Иисус в Своих притчах говорит о пастыре, вернувшемся за потерянной овцой, о женщине, ищущей драхму, об отце, который вышел навстречу блудному сыну и обнимает его, – все это не только слова: в них заключено объяснение бытия и действия Его Самого. В Его смерти на кресте свершается то обращение Бога против Самого Себя, в

котором Он жертвует Собой, чтобы возвысить человека и спасти его – это любовь, в ее самой радикальной форме. Взгляд, обращенный на пронзенный бок Христа, о котором говорит Иоанн (ср. 19, 37), помогает понять то, из чего исходила эта энциклика: «Бог есть любовь» (1 Ин 4, 8). Именно там, у креста, можно созерцать эту истину. И, исходя оттуда, теперь следует определиться, что такое любовь. Начиная с этого взгляда христианин находит путь своей жизни и любви.

13. Этому акту самопожертвования Иисус дал Свое постоянное присутствие через установление Евхаристии во время Тайной Вечери. Он предварил Свою смерть и воскресение, даруя уже в тот час Своим ученикам Самого Себя в хлебе и вине, Свое тело и Свою кровь, как новую манну (ср. Ин 6, 31-33). Если античный мир мечтал, что, в конечном счете, истинной пищей человека – то, чем он живет как человек – является *Logos*, вечная премудрость, теперь этот *Logos* стал для нас действительно подлинной пищей – как любовь. Евхаристия вовлекает нас в жертву Иисуса. В ней мы не только статически принимаем воплощенный *Logos*, но также включаемся в динамику Его приношения. Образ брака между Богом и Израилем становится реальностью, используя для этого способ, который ранее был непостижим: то, что в Ветхом Завете называлось «пребывать пред лицом Бога», теперь, благодаря дарованной Иисусом возможности участвовать в Его Жертве, участвовать в Его Телe и Его Крови, становится единением. «Мистика» Таинства, основанного на нисхождении Бога к нам, имеет совершенно другое значение, и ведет нас гораздо выше того, чем это могло бы сделать какое бы то ни было мистическое восхождение человека.

14. Однако теперь следует уделить внимание другому аспекту: «мистика» этого Таинства имеет социальный характер, поскольку в таинственном причастии я соединяюсь с Господом так же, как другие, принимающие причастие: «Один хлеб, и мы многие одно тело; ибо все причащаемся от одного хлеба», – говорит св. Павел (1 Кор 10, 17). Соединение со Христом является одновременно соединением со всеми другими, которым Он дарует Себя. Я не могу обладать Христом лично, только для самого себя; я могу принадлежать Ему лишь в единении со всеми теми, кто уже принадлежит или будет принадлежать Ему. Причастие извлекает меня из самого себя к Нему и, таким образом, ведет так же к единению со всеми христианами. Мы становимся «единым телом», сплоченным в едином существовании. Так любовь к Богу и любовь к ближнему теперь действительно соединены: воплощенный Бог привлекает всех к Себе. Из этого понятно, почему *агапэ* теперь становится также одним из имен Евхаристии: в ней *агапэ* Бога приходит к нам физически, в осязаемом проявлении, чтобы продолжить свое деяние в нас и через нас. Лишь исходя из этого христологически-таинственного основания можно правильно понять учение Иисуса о любви. Переход, который Он заставляет сделать от Закона и Пророков к двойной заповеди любви к Богу и к ближнему, – указав тем самым, что вся сущность веры происходит из главенствующего характера этой заповеди, – является не просто моралью, которая может затем существовать независимо рядом с верой во Христа и Его обновляющимся присутствием в

Таинстве: вера, культ и *ethos* взаимно проникают друг в друга, как одна реальность, которая обретает свою форму во встрече с *агапэ* Бога. Обычное противопоставление культа и этики здесь просто терпит поражение. Сам этот «культ» в евхаристической общине содержит знамение того, что мы любимы и должны в свою очередь любить других. Евхаристия, которая не преобразуется в конкретно осуществляемую любовь, является сама по себе неполной. И, соответственно, – как нам еще придется рассмотреть более подробно, – «заповедь» любви становится возможной лишь потому, что она является не только требованием: любовь может быть «заповедована» потому, что сначала она была дарована.

15. Исходя именно из этого принципа следует понимать также великие притчи Иисуса. Осужденный на адские муки богач (ср. Лк 16, 19-31) умоляет, чтобы его братьям сообщили, что ожидает тех, кто беззастенчиво «не замечает» бедного в нужде. Иисус принимает, так сказать, этот крик о помощи и рассказывает об этом, чтобы предупредить нас, чтобы вернуть на правильный путь. Притча о добром самарянине (ср. Лк 10, 25-37) ведет прежде всего к двум важным разъяснениям. Хотя понятие «ближнего» относилось, до того времени, главным образом к соотечественникам и иностранцам, обосновавшимся на земле Израиля, а, следовательно, к людям, связанным общей принадлежностью к этой стране и к этому народу, теперь это ограничение отменяется. Ближним является тот, кто нуждается во мне и кому я могу помочь. Понятие «ближнего» приобретает черты универсальности, и тем не менее остается конкретным. Несмотря на то, что оно распространяется на всех людей, это не значит, что помощь ближнему сводится к выражению общей и абстрактной любви, – самой по себе малообязательной, – но требует личных практических усилий каждого здесь и сейчас. Задачей Церкви остается вновь и вновь разъяснять, – в перспективе практической жизни ее членов, – эту связь между понятиями дальности и близости. Наконец, здесь особенно следует упомянуть великую притчу о последнем Суде (ср. Мф 25, 31-46), на котором любовь становится критерием для окончательного определения ценности или ничтожности человеческой жизни. Иисус отождествляет Себя с нуждающимися: голодными, страждущими, чужестранцами, нагими, больными, заключенными: «Всякий раз, как вы сделали это одному из сих братьев Моих меньших, то сделали Мне» (Мф 25, 40). Любовь к Богу и любовь к ближнему сливаются вместе: в самом меньшем мы встречаем Самого Иисуса, а в Иисусе встречаем Бога.

Любовь к Богу и любовь к ближнему

16. После размышления над сутью любви и ее значением в библейской вере остаются два практических вопроса, касающихся занимаемой нами позиции: действительно ли можно любить Бога, не видя Его? И еще: можно ли приказывать любить? Против двойной заповеди любви существует двойное возражение, содержащееся в этих вопросах. Никто никогда не видел Бога – как мы можем любить Его? И кроме того: любовью нельзя управлять; она в конечном счете является чувством, которое может возникнуть, а может и не возникнуть, но его невозможно вызвать усилием воли. Писание, кажется, подтверждает первое

возражение, когда заявляет: «Кто говорит: "я люблю Бога", а брата своего ненавидит, тот лжец: ибо не любящий брата своего, которого видит, как может любить Бога, Которого не видит?» (1 Ин 4, 20). Но эти слова вовсе не исключают любовь к Богу как нечто невозможное; напротив, на протяжении всего Первого Послания Иоанна, цитата из которого была приведена выше, звучит недвусмысленный призыв к такой любви. В ней подчеркивается неразрывная связь между любовью к Богу и любовью к ближнему. Они так тесно переплетены друг с другом, что утверждение о любви к Богу становится ложью, если человек отворачивается от ближнего, либо ненавидит его. Слова Иоанна следует толковать скорее в том смысле, что любовь к ближнему – это также путь ко встрече с Богом, и что невнимание к ближнему делает нас также слепыми по отношению к Богу.

17. Действительно, никто никогда не видел Бога таким, каким Он есть. И, тем не менее, Бог не является для нас полностью невидимым, Он не остается для нас просто недоступным. Бог первым возлюбил нас, говорится в цитированном Послании Иоанна (ср. 1 Ин 4, 10), и эта любовь явлена среди нас, сделалась видимой, поскольку Он «послал в мир Единородного Сына Своего, чтобы мы получили жизнь через Него» (1 Ин 4, 9). Бог сделал Себя видимым: в Иисусе мы можем видеть Отца (ср. Ин 14, 9). В самом деле, у Бога есть множество способов сделать Себя видимым. В истории любви, о которой повествует нам Библия, Он идет нам навстречу, стремится покорить нас – вплоть до Тайной Вечери, до Сердца, пронзенного на кресте, вплоть до явлений Воскресшего и великих деяний, с помощью которых Он, через апостолов, направлял путь зарождающейся Церкви. И в дальнейшей истории Церкви Господь также не отсутствовал: вновь и вновь Он идет нам навстречу, – через людей, в которых Он являет Себя; Он идет нам навстречу через Свое Слово, в Таинствах, особенно в Евхаристии. В литургии Церкви, в ее молитве, в живой общине верующих мы ощущаем любовь Божию, чувствуем Его присутствие, и учимся таким образом распознавать ее также в своей повседневной жизни. Он первым возлюбил нас, и первым продолжает любить нас; поэтому и мы можем ответить Ему любовью. Бог не требует от нас чувства, которого мы не можем вызвать в себе. Он любит нас, Он показывает нам Свою любовь и дает ощутить ее, и из этого «первенства» Бога в любви к нам может возникнуть ответная любовь также и в нас.

В развитии этой встречи становится очевидным, что любовь – это не только чувство. Чувства уходят и приходят. Чувство может быть удивительной начальной искрой, но оно не охватывает всей полноты любви. В начале мы говорили о процессе очищения и созревания, пройдя который, *эрос* становится полностью самим собой, становится любовью в полном смысле этого слова. Зрелой любви свойственно вовлекать все силы человека, включать в себя, так сказать, всего человека. Встреча с видимыми проявлениями Божьей любви может вызвать в нас радость, рождающуюся из осознания, что мы любимы. Но такая встреча требует от нас также участия нашей воли и ума. Признание Бога живого есть путь к любви, а согласие следовать Его воле соединяет ум, волю и чувство во всеохватывающий акт любви. Однако это постоянно развивающийся процесс: любовь никогда не является

«законченной» и завершенной; она преобразуется в течение жизни, зреет, и именно поэтому остается верной себе. *Idem velle atque idem nolle*^[9] – желать одного и того же и отвергать одно и то же, в этом древние видели подлинное содержание любви – в уподоблении любящих друг другу, что ведет к общности воли и мысли. История любви между Богом и человеком заключается именно в том, что эта общность воли растет в общности мыслей и чувств и, таким образом, наша воля и воля Бога все больше совпадают: воля Бога для меня больше не является какой-то посторонней волей, которую извне навязывают мне заповеди, но это моя собственная воля, основанная на опыте, который заключается в том, что фактически Бог «во мне глубже глубин моих и выше вершин моих»^[10]. Вследствие этого растет преданность Богу, и Бог становится нашей радостью (ср. Пс 73 [72], 23-28).

18. Любовь к ближнему – в смысле, сформулированном Библией, Иисусом, – становится, таким образом, возможной. Ее смысл состоит именно в том, что я люблю, – в Боге и вместе с Богом, – незнакомого мне или даже неприятного человека. Это может произойти лишь вследствие глубокой встречи с Богом, приведшей к общности воли и затронувшей чувства. Тогда я учусь смотреть на этого другого человека не только своими глазами и воспринимать своими чувствами, но в соответствии с перспективой Иисуса Христа. Его друг является моим другом. За внешностью другого я вижу его страстную жажду любви, внимания, которое я оказываю ему не только при посредничестве предназначенных для этого организаций, которые порой воспринимают его лишь из-за политической необходимости. Я смотрю очами Христа, и могу дать другому гораздо больше, нежели внешне необходимые вещи: я могу подарить ему взгляд любви, в котором он нуждается. Здесь проявляется необходимое взаимодействие между любовью к Богу и любовью к человеку, о котором с такой настойчивостью говорится в Первом Послании Иоанна. Если в моей жизни совершенно нет общения с Богом, то в другом человеке я буду всегда видеть только другого, и мне не удастся разглядеть в нем божественный образ. Однако если я в своей жизни полностью пренебрегаю вниманием к другому человеку, желая быть лишь «набожным» и исполнять свои «религиозные обязанности», тогда мои отношения с Богом также становятся черствыми. Тогда эти отношения можно назвать всего лишь «правильными», но в них нет любви. Лишь моя готовность идти навстречу ближнему, выказать ему свою любовь, делает меня восприимчивым также по отношению к Богу. Только служение ближнему открывает мне глаза на то, что Бог делает для меня и как Он меня любит. Святые – вспомним, к примеру, блаженную Терезу Калькуттскую – черпали свою способность любить ближнего, всегда по-новому, из своей встречи с евхаристическим Господом, и, взаимным образом, эта встреча обретала свой реализм и свою глубину именно в их служении другим. Любовь к Богу и любовь к ближнему нераздельны, они являются единой заповедью. Однако обе они живут любовью, исходящей от Бога, Который первым возлюбил нас. Так, речь уже идет не о навязываемой извне «заповеди», требующей от нас невозможного, но об опыте любви, дарованной изнутри, – любви, к которой, согласно ее природе, следует в дальнейшем приобщить других. Любовь возрастает через любовь.

Любовь «божественна», потому что исходит от Бога и соединяет нас с Богом, и, тем самым, преобразует нас в единое «мы», преодолевающее наши разделения и делающее из нас единое целое, вплоть до того, чтобы в конце Бог стал «все во всем» (1 Кор 15, 28).

ЧАСТЬ ВТОРАЯ

CARITAS

ИСПОЛНЕНИЕ ЗАПОВЕДИ ЛЮБВИ ЦЕРКОВЬЮ,

«ОБЩИНОЙ ЛЮБВИ»

Любовь милосердная Церкви как проявление тринитарной любви

19. «Воистину, ты видишь Троицу, если видишь любовь милосердную», – писал св. Августин^[11]. В ходе предыдущих размышлений мы воззрили на Того, Которого пронзили (ср. Ин 19, 37; Зах 12, 10), постигая замысел Отца, Который так возлюбил мир (ср. Ин 3, 16), что отдал Сына Своего Единородного, чтобы спасти человека. Умирая на кресте, Иисус – как повествует евангелист – «предал дух» (ср. Ин 19, 30), предвосхищая тот дар Святого Духа, который Он оставит Церкви после Своего воскресения (ср. Ин 20, 22). Так будет исполнено обещание о «реках воды живой», которые, – благодаря излиянию Духа, – проистекут из сердец верующих (ср. Ин 7, 38-39). Действительно, Дух есть та внутренняя сила, которая приводит в гармонию сердца верующих с сердцем Христа и побуждает их любить братьев своих, как возлюбил их Он, когда склонился, чтобы омыть ноги учеников (ср. Ин 13, 1-13), и особенно, когда отдал за всех Свою жизнь (ср. Ин 13, 1; 15, 13).

Дух является также силой, преобразующей сердце церковной Общины, дабы она свидетельствовала в мире о любви Отца, желающего сделать из человечества единую семью в Своем Сыне. Вся деятельность Церкви является выражением любви, стремящейся к полному благу человека: она стремится евангелизировать его с помощью Слова и Таинств, – что является делом зачастую героическим для осуществления его в конкретных исторических условиях, – и прилагает усилия к утверждению равных возможностей для участия каждого в различных сферах жизни и человеческой деятельности. Поэтому любовь есть служение, исполняемое Церковью ради того, чтобы неустанно идти навстречу страданиям людей, их нуждам, в том числе и материальным. Именно на этом аспекте, на этом *служении милосердной любви*, я желаю остановиться во второй части энциклики.

Любовь милосердная как задача Церкви

20. Любовь к ближнему, укоренённая в любви к Богу, – это прежде всего задача лично для каждого верного, а также для всей церковной общины, на каждом ее уровне: от местной общины до поместной Церкви, вплоть до вселенской Церкви в целом. Церковь, как община, должна проявлять свою любовь практически. Следовательно, любовь нуждается в организации, в качестве предпосылки для упорядоченной общественной службы. Осознание этой задачи имело учредительное значение для Церкви с самого ее зарождения: «Все же верующие были вместе и имели всё общее. И продавали имения и всякую собственность, и разделяли всем, смотря по нужде каждого» (Деян 2, 44-45). Лука рассказывает нам об этом в связи со своего рода представлением Церкви, среди учредительных элементов которой он перечисляет пребывание «в учении Апостолов», в «общении» (*koinonia*), в «преломлении хлеба» и в «молитвах» (ср. Деян 2, 42). Суть «общения» сначала не изложена подробно, более конкретно об этом элементе говорится в цитате, приведенной выше: общение состоит именно в том, что верующие владели всем сообща, и что между ними больше не существовало разделения на бедных и богатых (ср. также Деян 4, 32-37). Правда, по мере возрастания Церкви, эту радикальную форму материальной общности невозможно было сохранить. Однако сущность этой идеи осталась неизменной: внутри общины верующих не может существовать настолько большой бедности, чтобы отказать кому-либо в необходимом для поддержания достойной жизни.

21. Решающим шагом в трудном поиске решений для осуществления этого основополагающего церковного принципа стал выбор семи мужчин, положивший начало диаконскому чину (ср. Деян 6, 5-6). Дело в том, что в ранней Церкви, в ежедневном раздавании потребностей вдовам, возникло неравенство между иудейской и греческой частями общины. Апостолы, которым были доверены прежде всего «молитва» (Евхаристия и Литургия) и «служение Слова», почувствовали себя чрезмерно обремененными «обслуживанием столов»; поэтому они решили оставить себе главное служение и поставить для другой задачи, столь же необходимой в Церкви, группу из семи человек. Однако и эта группа должна была не просто распределять пищу: требовалось, чтобы они были людьми, «исполненными Святого Духа и мудрости» (ср. Деян 6, 1-6). Это означало, что общественное служение, которое им надлежало исполнять, было абсолютно конкретным, но вместе с тем, несомненно, также служением духовным, осуществлявшим важную задачу Церкви – задачу упорядоченного служения любви к ближнему. С образованием этого собрания Семи, «диакония» – служение любви к ближнему, осуществляемое общественным и упорядоченным образом – была отныне введена в основополагающую структуру самой Церкви.

22. С течением лет и постепенным возрастанием Церкви практическое проявление милосердной любви утвердилось в качестве одной из ее истинных сфер, вместе с уделением Таинств и возвещением Слова: любовь к вдовам и сиротам, к заключенным,

больным и нуждающимся является столь же важной для нее, как уделение Таинств и возвешение Евангелия. Церковь не может оставить без внимания служение милосердной любви, так же как не может пренебречь Таинствами и Словом. Чтобы доказать это, достаточно нескольких примеров. Мученик Иустин († ок. 155 г.), описывая воскресные богослужения христиан, упоминает также их благотворительную деятельность, связанную с Евхаристией как таковой. Имущие и желающие, каждый по своим возможностям, дают что хотят, и собранное хранится у епископа: и этим он имеет попечение о сиротах и вдовах, обо всех нуждающихся по болезни или по другой причине, а также о находящихся в узах и о странниках издалека^[12]. Великий христианский писатель Тертуллиан († после 220 г.) свидетельствует, что забота христиан о нуждающихся вызывает изумление язычников^[13]. И когда Игнатий Антиохийский († ок. 117 г.) характеризует Церковь Рима как «первенствующую в любви (*агапэ*)»^[14], можно считать, что под этим определением он подразумевает и ее конкретную благотворительную деятельность.

23. В этом контексте может оказаться полезным упоминание о самых первых юридических структурах, связанных со служением милосердной любви в Церкви. К середине IV века в Египте формируется так называемая «диакония»; в отдельных монастырях она является органом, ответственным за весь комплекс социальной помощи, а именно – за служение милосердной любви. Из этих зачатков к VI веку она развивается в корпорацию с полной юридической ответственностью, и гражданские власти выделяют ей даже часть зерна для общественного распределения. В Египте не только каждый монастырь, но и каждая епархия имела, в итоге, свою собственную *диаконию* – институт, получивший затем развитие, как на востоке, так и на западе. Папа Григорий Великий († 604) упоминает о диаконии Неаполя. В Риме первые документальные сведения о диакониях появляются начиная с VII и VIII веков; однако, еще раньше, и с самого начала, благотворительная помощь бедным и страждущим, согласно принципам христианской жизни, изложенным в Деяниях Апостолов была, естественно, существенной частью Церкви Рима. Ярким выражением этого стала личность дьякона Лаврентия († 258). Драматическое описание его мученичества было известно уже св. Амвросию († 397), и оно, несомненно, представляет нам личность Лаврентия как подлинного святого. Ему, в качестве ответственного за заботу о бедных Рима, было дано время – после захвата его братьев и Папы, – чтобы собрать сокровища Церкви и передать их гражданским властям. Лаврентий раздал имеющиеся деньги бедным, а затем, указав на этих людей, сказал властям, что это и есть истинное сокровище Церкви^[15]. Независимо от того, насколько исторически достоверными считаются эти подробности, Лаврентий остается в истории Церкви как великий представитель церковного милосердия.

24. Упоминание о личности императора Юлиана Апостата († 363) может еще раз продемонстрировать, насколько важным было для Церкви первых веков организованное и осуществляемое милосердие. Шестилетним ребенком Юлиан присутствовал при убийстве своего отца, брата и других родных гвардейцами имперского дворца; он обвинил в этом зверском поступке – правильно или ошибочно – императора Констанция, выдававшего себя

за великого христианина. Вследствие этого он раз и навсегда утратил доверие к христианской вере. Став императором, Юлиан решил восстановить язычество, древнюю римскую религию, одновременно реформировав ее, так, чтобы она действительно могла стать движущей силой империи. Осуществляя эту задачу, он в значительной степени вдохновлялся христианством. Он установил иерархию митрополитов и священников. Священники должны были способствовать любви к Богу и к ближнему. В одном из своих писем^[16] он признается, что единственным аспектом христианства, поразившим его, была благотворительная деятельность Церкви. Таким образом, определяющим пунктом для его нового язычества стало то, что, перенеся систему милосердия Церкви, он проводил подобную деятельность в рамках своей религии. Юлиан считал, что «галилеяне» – так он называл христиан – завоевали свою популярность именно таким образом. А потому им следовало подражать в этом и даже превзойти их. Тем самым император подтверждал, что милосердие было решающей особенностью христианской общины, Церкви.

25. Дойдя до этого пункта, извлечем из наших рассуждений два важных аргумента:

а) Внутренняя природа Церкви выражает себя в трояственной задаче: в возвещении Слова Божия (*kerygma-martyria*), в прославлении Таинств (*leiturgia*), в служении милосердной любви (*diakonia*). Каждая из этих задач является необходимым условием для двух других и их нельзя отделять друг от друга. Милосердие для Церкви – это не какой-то вид деятельности – связанный в данном случае с социальной помощью, – которой она могла бы предоставить возможность заниматься другим; милосердие заложено в природе Церкви, оно является неотъемлемым выражением самой ее сущности^[17].

б) Церковь – это семья Божия в мире. В этой семье не должно быть никого, кто страдал бы от отсутствия необходимого. Однако, вместе с тем, *любовь-агапэ* превосходит границы Церкви; притча о добром самарянине остается критерием меры, она требует выражать любовь ко всем нуждающимся, с кем мы сталкиваемся «случайно» (ср. Лк 10, 31), кем бы они ни были. Однако, наряду с несомненной универсальностью заповеди любви, в ней есть специфически церковное требование, – а именно, что в самой Церкви, внутри церковной семьи, ни один ее член не должен страдать от нужды. В этом смысле законом для нас являются слова из Послания к Галатам: «Итак, доколе есть время, будем делать добро всем, а наипаче своим по вере» (6, 10).

Справедливость и милосердие

26. Начиная с девятнадцатого века против благотворительной деятельности Церкви начали выдвигаться возражения, которые затем с особой настойчивостью были поддержаны марксизмом. В качестве аргументов приводились доводы, что бедные нуждаются не в благотворительности, а в справедливости, что дела милосердия – милостыня – являются на самом деле для богатых способом избежать установления справедливости и успокоить

совесть, сохраняя свои позиции и мошеннически отнимая у бедных их права. И что вместо того, чтобы с помощью отдельных дел милосердия способствовать сохранению существующих условий, якобы необходимо создать справедливый порядок, при котором каждый получит свою часть благ мира, и, следовательно, больше не будет нуждаться в благотворительности. В этой аргументации – следует это признать – есть доля истины, но немало и ошибочного. Правдой является то, что основным законом государства должно быть утверждение справедливости, и что целью правильного социального порядка является гарантия каждому его части общественных благ, при соблюдении принципа вспомоществования. Это всегда подчеркивалось христианским учением о государстве и социальной доктриной Церкви. Вопрос о справедливом общественном порядке, с исторической точки зрения, вошел в новую фазу с началом формирования индустриального общества в девятнадцатом веке. Возникновение современной промышленности привело к разрушению старых социальных структур, в то время как рост класса оплачиваемых рабочих вызвал радикальные перемены в ткани общества, внутри которого решающее значение приобрели отношения между капиталом и трудом – отношения, ранее в такой форме неизвестные. Капитал и средства производства были теперь новым источником власти, сконцентрированной в руках немногих, что для трудящихся масс означало лишение прав, против чего они были вынуждены бороться.

27. Следует признать, что, хотя и медленно, представители Церкви поняли – проблема справедливого устройства общества должна теперь ставиться по-новому. И не было недостатка в первопроходцах: одним из них стал епископ Майнца Кеттелер († 1877). Как ответ на конкретные нужды – наряду с различными кружками, объединениями, союзами, федерациями – в девятнадцатом веке возникли новые монашеские Конгрегации, готовые сразиться с бедностью, болезнями и проблемами в секторе образования. В 1891 году социальные вопросы впервые получили отражение в папском учительстве, в энциклике *Rerum novarum* Льва XIII. За ней, в 1931 году, последовала энциклика Пия XI *Quadragesimo anno*. В 1961 году блаженный Папа Иоанн XXIII опубликовал энциклику *Mater et Magistra*, а Павел VI – в энциклике *Populorum progressio* (1967) и в Апостольском Послании *Octogesima adveniens* (1971) – настойчиво привлек внимание к социальной тематике, особенно обострившейся к тому времени в Латинской Америке. Мой великий Предшественник Иоанн Павел II оставил нам целую трилогию социальных энциклик: *Laborem exercens* (1981), *Sollicitudo rei socialis* (1987) и, наконец, *Centesimus annus* (1991). Так, в соответствии с постоянно обновляющимися ситуациями и проблемами, развивалась католическая социальная доктрина, которая в 2004 году была представлена органичным образом в Компендиуме социальной доктрины Церкви, составленном Папским советом *Iustitia et Pax*. Марксизм считал, что мировая революция и сам процесс ее подготовки является панацеей для социальных проблем: с помощью революции и последующей коллективизации средств производства, – утверждалось в этом учении, – жизнь сразу должна стать другой и измениться к лучшему. Но эта мечта испарилась. В трудной ситуации, в которой мы оказались сегодня по ряду причин, в том числе из-за глобализации экономики, социальная

доктрина Церкви стала главным указателем, предлагающим надежные ориентиры, действующие далеко за ее пределами: эти ориентиры – ради дальнейшего развития – следует обсудить в диалоге с теми, кто всерьез озабочен проблемами человека и его миром.

28. Для того, чтобы дать более точное определение связи между необходимым стремлением к справедливости и служением милосердной любви, следует принять к сведению два основных положения:

а) Справедливый порядок общества и государства является главной задачей политики. «Что есть государство без справедливости, как не банда разбойников?», – сказал когда-то Августин: «*Remota itaque iustitia quid sunt regna nisi magna latrocinia?*»^[18]. В саму структуру христианства заложено различие между тем, что есть кесарево, а что – Божие (ср. Мф 22, 21), то есть различие между государством и Церковью, либо, как выразился II Ватиканский Собор, автономия земных дел^[19]. Государство не может навязывать религию, но оно должно гарантировать ее свободу и мир между последователями различных религий. Церковь, как социальное выражение христианской веры, является, со своей стороны, независимой, и на основе веры живет в форме общины, которую государство должно уважать. Это две отдельные, но всегда взаимосвязанные сферы.

Справедливость является целью, а поэтому также и внутренней мерой любой политики. Политика – это нечто большее, чем простой механизм для определения общественного строя: ее истоки и цели находятся именно в справедливости, имеющей этическую природу. Так перед государством неизбежно возникает вопрос: как осуществить справедливость здесь и сейчас? Но этот вопрос предполагает другой, более радикальный: что такое справедливость? Это проблема, касающаяся практического разума; однако, чтобы он мог функционировать правильно, его следует вновь и вновь очищать, поскольку разум подвержен – вследствие свойственного человеку эгоизма и опьянения властью – этической слепоте, и этой опасности никогда не удастся полностью избежать.

В этом пункте политика и вера соприкасаются. Вера, несомненно, обладает своей особой природой, обусловленной встречей с Богом живущим, – встречей, открывающей нам новые горизонты, идущие гораздо дальше сферы, свойственной разуму. Но одновременно вера является очищающей силой для того же разума. Исходя из перспективы Бога, она освобождает разум от его ослепления, одновременно помогая ему стать лучше самого себя. Вера позволяет разуму лучше исполнять его функцию и лучше видеть то, что ему свойственно. Именно здесь располагается католическая социальная доктрина: она не претендует на то, чтобы придать Церкви власть над государством. И не желает навязать тем, кто не разделяет веру, принадлежащих ей взглядов и способов поведения. Она просто желает внести вклад в очищение разума и помочь в том, чтобы признать, а затем и осуществить, здесь и сейчас, то, что является справедливым.

Социальная доктрина Церкви излагает свои аргументы исходя из разума и естественного закона, то есть исходя из того, что соответствует природе каждого человека. Церковь осознаёт, что не следует наделять эту доктрину политическим значением: ее целью является формирование понятий добра и зла в сфере политики и способствовать – на этой основе – возрастанию понимания истинных требований справедливости и готовности действовать, руководствуясь ими, даже когда это противоречит личным интересам. Это значит, что созидание справедливого общественного и государственного устройства, – с помощью которого каждый получает то, что ему надлежит, – является важной задачей, стоящей перед каждым новым поколением. Поскольку речь идет о задаче политической, то Церковь не может быть напрямую ответственна за ее решение. Но, поскольку эта задача имеет первостепенное значение для человека, Церковь обязана предложить – через очищение разума и через этическое воспитание – свой особый вклад, дабы требования справедливости стали понятными и политически осуществимыми.

Церковь не может и не должна брать в свои руки политическую борьбу ради того, чтобы сделать общество как можно более справедливым. Она не может и не должна ставить себя на место государства. Но равным образом она не может и не должна быть сторонней наблюдательницей в борьбе за справедливость. Она обязана вступить в эту борьбу путем рационального аргументирования, и ее долг – пробудить духовные силы, без которых справедливость – подразумевающая всегда также отказ от чего-то – не может утвердиться и процветать. Справедливое общество не может быть делом Церкви, его должна осуществлять политика. Тем не менее она глубоко заинтересована в том, чтобы действовать ради справедливости, трудясь ради просвещения ума и воли человека относительно требований его собственного блага.

б) Любовь – *caritas* – будет всегда необходима, даже в самом справедливом обществе. Нет ни одного справедливого государственного устройства, в котором служение милосердной любви могло бы быть лишним. Кто желает избавиться от любви, тот готов избавиться от человека как такового. В нашем мире всегда будет страдание, нуждающееся в утешении и помощи. Всегда будет одиночество. Всегда будут ситуации материальной нужды, в которых необходима помощь, как проявление конкретной любви к ближнему^[20]. Государство, желающее взять на себя заботу обо всем, поглощающее все в себя, становится, в конечном счете, бюрократической инстанцией, которая не может обеспечить главного, в чем нуждается страдающий человек – каждый человек: любовной заботы, обращенной лично к нему. Мы нуждаемся не в государстве, которое регулирует и управляет всем, но в государстве, которое, в соответствии с принципом вспомоществования, великодушно признает и поддерживает инициативы, исходящие из различных социальных сил и сочетающих в себе принцип добровольности с деятельным состраданием к нуждающимся в помощи людям. Церковь является одной из этих живых сил: в ней пульсирует динамизм любви, возникшей от Духа Христа. Эта любовь предлагает людям не только материальную помощь, но также отдохновение и заботу о душе – зачастую гораздо более необходимую,

чем материальная поддержка. Утверждение, согласно которому справедливые структуры сделали бы излишними дела милосердия, фактически содержит в себе материалистическое представление о человеке: предвзятое мнение, согласно которому человек живет "хлебом одним" (Мф 4, 4; ср. Втор 8, 3) – убеждение, унижающее человека и не признающее именно то, что является особо человеческим.

29. Таким образом, теперь можно более точно определить – в жизни Церкви – связь между стремлением к справедливому государственному и общественному устройству с одной стороны и организованной благотворительной деятельностью с другой. Было рассмотрено, что формирование справедливых структур не является непосредственной задачей Церкви, а принадлежит к сфере политики, то есть к сфере самоответственного разума. Задача Церкви здесь является опосредованной, поскольку ей надлежит внести вклад в очищение разума и в пробуждение нравственных сил, без которых невозможно создать справедливые структуры и обеспечить их долгосрочное действие.

Непосредственная же задача – трудиться ради справедливого порядка в обществе – принадлежит верным мирянам. Как граждане государства, они призваны лично участвовать в общественной жизни. Следовательно, они не могут отказываться от «разного рода экономической, социальной, законодательной, административной и культурной деятельности, направленной на органичное и учредительное развитие *общего блага*»[21]. Поэтому миссия верных мирян заключается в том, чтобы правильно формировать общественную жизнь, уважая ее законную автономию и сотрудничая с другими гражданами, согласно свойственной им компетенции и ответственности[22]. Даже если специфические выражения церковного милосердия никогда нельзя перепутать с деятельностью государства, тем не менее правдой является то, что любовь должна вдохновлять все существование верных мирян, а следовательно и их политическую деятельность, осуществляемую как «социальное милосердие»[23].

Благотворительные организации Церкви, с другой стороны, являются ее *opus proprium*, задачей, созвучной ей, в которой она не сотрудничает, как одна из сторон, но действует как непосредственно ответственный субъект, делая то, что соответствует ее природе. Церковь никогда не может быть освобождена от осуществления милосердия, как организованной деятельности верующих, и, с другой стороны, никогда не возникнет такая ситуация, при которой милосердие каждого отдельного христианина окажется ненужным, поскольку человек – по ту сторону справедливости – нуждается, и всегда будет нуждаться в любви.

Многочисленные структуры каритативного служения в современном социальном контексте

30. Прежде чем попытаться дать определение специфическому профилю церковной деятельности на службе человеку, мне хотелось бы теперь рассмотреть общую ситуацию в деле обязательства утверждать справедливость и любовь в современном мире.

а) В настоящее время средства массовой коммуникации сделали нашу планету меньше, стремительно сближая расстояние между глубоко различными народами и культурами. Хотя эта «близость» иногда порождает недоразумения и напряженные отношения, тем не менее, тот факт, что теперь мы почти немедленно узнаем о нуждах людей, является для нас призывом вмешаться в ситуацию и разделить их трудности. Несмотря на значительный прогресс в области науки и техники, каждый день мы осознаем, сколь велико страдание в мире, причиной которому – бедность, как материальная, так и духовная. Следовательно, наше время требует новой готовности помочь ближнему в нужде. Еще на II Ватиканском Соборе это было подчеркнуто очень точными словами: «В настоящее время, когда средства сообщения стали доступнее и быстрее, расстояние между людьми почти преодолено [...], благотворительная деятельность может и должна охватить всех людей и удовлетворить все их нужды»^[24].

С другой стороны, – и это является провокационным и одновременно вдохновляющим аспектом процесса глобализации, – настоящее время предоставляет в наше распоряжение множество средств для оказания гуманитарной помощи нашим нуждающимся братьям и сестрам, не последнюю роль в этом играют современные системы для распределения пищи и одежды, а также для предоставления приюта и всего необходимого. Преодолевая границы национальных общин, забота о ближнем расширяет, таким образом, свои горизонты на весь мир. II Ватиканский Собор справедливо подчеркнул: «Из числа знамений нашего времени достойно особого внимания растущее и необоримое чувство солидарности всех народов»^[25]. Государственные представительства и гуманитарные ассоциации поддерживают инициативы, направленные на эту цель: первые, в основном, – через субсидии или освобождение от уплаты налога, а вторые – распределяя значительные ресурсы. Таким образом, солидарность, проявленная гражданским обществом, значительно превосходит солидарность одиночек.

б) В этой ситуации между государственными и церковными инстанциями возникли и получили развитие множество форм сотрудничества, оказавшиеся плодотворными. Церковные инстанции, с прозрачностью своих операций и верностью своему долгу свидетельствовать о любви, смогут по-христиански вдохновить также гражданские инстанции, содействуя взаимной координации, что не замедлит сказаться на эффективности благотворительной деятельности^[26]. В этом контексте были также образованы многочисленные организации, целью которых является милосердие или филантропия: их деятельность направлена на достижение адекватных решений с учетом гуманитарного аспекта существующих социальных и политических проблем. Важным явлением нашего времени является возникновение и распространение различных форм волонтерства, взявших на себя множество служб^[27]. Мне бы хотелось обратиться здесь со словами признательности и благодарности ко всем, кто участвует – по-разному – в этой деятельности. Широко распространенное волонтерское движение является для молодежи школой жизни, которая учит солидарности и готовности отдать не просто что-то, но самих

себя. Антикультуре смерти, выражающей себя, к примеру, в наркотиках, противостоит, таким образом, бескорыстная любовь, проявляющая себя как культура жизни именно в готовности «погубить себя» ради другого (ср. Лк 17, 33 и паралл.).

В католической Церкви и в других Церквях и церковных Общинах также появились новые формы каритативной деятельности, возрожденные из древних форм, которым был придан обновленный размах. В этих формах удастся счастливо сочетать евангелизацию и дела милосердия. Хочу здесь недвусмысленно подчеркнуть то, что мой великий Предшественник Иоанн Павел II указал в своей энциклике *Sollicitudo rei socialis*^[28], заявляя о готовности католической Церкви сотрудничать с благотворительными организациями этих Церквей и Общин, поскольку всеми нами движет один и тот же главный мотив, перед нами стоит одна и та же цель: истинный гуманизм, который признает в человеке образ Божий и желает помочь ему привести жизнь в соответствие с этим достоинством. В энциклике *Ut unum sint* он затем еще раз подчеркнул, что для преобразования мира к лучшему необходим общий голос христиан, их усилия, «направленные на то, чтобы изменить мир, внушая уважение к правам и потребностям каждого человека, особенно бедных, униженных и незащищенных»^[29]. Хотелось бы здесь выразить свою радость, поскольку это желание нашло широкий отклик во всем мире во множестве инициатив.

Специфический профиль благотворительной деятельности Церкви

31. Рост числа разнообразных организаций, занимающихся человеком в его многочисленных нуждах объясняется в сущности тем, что императив любви к ближнему заложен Творцом в саму природу человека. Однако, подобный рост является также результатом присутствия в мире христианства, которое постоянно пробуждает и делает эффективным этот императив, зачастую глубоко омрачавшийся в ходе истории. Реформа язычества, которую пытался провести император Юлиан Апостат – всего лишь начальный пример такой эффективности. В этом смысле сила христианства расширяется далеко за границы христианской веры. Поэтому очень важно, чтобы каритативная деятельность Церкви сохраняла все свое сияние и не растворялась в общем русле организации оказания помощи, став просто одним из ее вариантов. Но каковы они – учредительные элементы, в которых заключена сущность христианского и церковного милосердия?

а) Согласно образцу, предложенному притчей о добром самарянине, христианское милосердие – это, прежде всего, просто ответ на то, что в определенной ситуации представляет собой насущную нужду: голодных следует накормить, нагих – одеть, больным – обеспечить уход, чтобы они исцелились, узников – посещать, есс. Каритативные организации Церкви, начиная с организаций *Caritas* (ее епархиальных, национальных, международных отделений), должны делать все возможное, чтобы имелись в наличии соответствующие средства, и, главным образом – были мужчины и женщины, которые возьмут на себя решение этих задач. Что касается служения, которое люди оказывают

страдающим, то здесь прежде всего требуется профессиональная компетенция: персонал, оказывающий им помощь, должен быть сформирован таким образом, чтобы правильно делать то, что следует, взяв затем на себя дальнейшую заботу о них. Профессиональная компетенция является первым главным требованием, но одной ее недостаточно, поскольку речь идет о людях, а люди всегда нуждаются в чем-то большем, чем просто правильная с технической точки зрения помощь. Они нуждаются в человечности. Они нуждаются в сердечном к себе отношении. Те, кто трудятся в благотворительных учреждениях Церкви, должны отличаться тем, что не ограничиваются умелым выполнением действий, соответствующих моменту, но посвящают себя ближнему с идущим от сердца вниманием, так, чтобы этот ближний ощутил богатство их человечности. Поэтому, кроме профессиональной подготовки, этим работникам требуется также – и в первую очередь – «воспитание сердца»: необходимо привести их к той встрече с Богом во Христе, которая пробудит в них любовь и откроет их души навстречу нуждам ближнего, настолько, что для них любовь к ближнему не будет больше приказом, так сказать, навязанным извне, но следствием, возникающим из их веры, становящейся деятельной в любви (ср. Гал 5, 6).

б) Христианская благотворительная деятельность должна быть независимой от партий и идеологий. Она не является средством для изменения мира идеологическим образом и не состоит на службе у мирских стратегий, но заключается в осуществлении – здесь и сейчас – любви, в которой человек нуждается всегда. В эпоху современности, начиная прежде всего с девятнадцатого века, преобладали различные варианты некой философии прогресса, наиболее радикальной формой которой является марксизм. Частью марксистской стратегии является теория обнищания: тот, кто в условиях несправедливой власти – утверждает в этой теории – помогает человеку с целью благотворительности, ставит себя фактически на службу этой системе несправедливости, придавая ей видимость, по крайней мере, до определенного времени, терпимой. Таким образом, якобы, тормозится революционный потенциал и блокируется переворот к лучшему миру. Поэтому благотворительность подвергается резкой критике и нападкам, в качестве причины сохранения *status quo*. На самом деле эта философия является бесчеловечной. Человек, живущий в настоящем, приносится в жертву молоху будущего – такого будущего, реальное осуществление которого остается, по крайней мере, сомнительным. В действительности гуманизация мира не может утверждаться путем отказа, на какое-то время, вести себя по-человечески. Внести вклад в утверждение лучшего мира можно лишь творя добро – сейчас и лично, – вкладывая весь пыл души и не упуская ни одной возможности для этого, независимо от партийных стратегий и программ. Программа христианина – программа доброго самарянина, программа Иисуса – заключается в том, чтобы «зреть сердцем». Сердце видит, где есть нужда в любви, и действует сообразно этому. Естественно, когда благотворительная деятельность осуществляется Церковью в качестве общинной инициативы, спонтанные действия одиночек следует сочетать с планированием, прогнозированием и сотрудничеством с другими подобными учреждениями.

с) Кроме того, благотворительность не может быть средством, используемым для того, что сегодня называется прозелитизмом. Любовь бескорыстна; она проявляется не для достижения каких бы то ни было целей[30]. Но это не означает, что благотворительная деятельность должна, так сказать, отставить в сторону Бога и Христа. Поскольку ставкой в игре по-прежнему является весь человек. Часто именно отсутствие Бога является наиболее глубоким источником страдания. Тот, кто занимается благотворительностью от имени Церкви, никогда не будет пытаться навязать другим ее веру. Он знает, что любовь – в ее чистоте и бескорыстии – есть лучшее свидетельство о Боге, в Которого мы веруем, и Который побуждает нас любить. Христианин знает, когда следует говорить о Боге, а когда лучше молчать о Нем, предоставляя слово одной лишь любви. Он знает, что Бог есть любовь (ср. 1 Ин 4, 8), и что Он проявляет Свое присутствие именно в такие моменты, когда не делается ничего другого, кроме проявления любви. Он знает, – возвращаясь к поставленным ранее вопросам, – что пренебрежение любовью является пренебрежением Бога и человека, попыткой обойтись без Бога. Как следствие, лучшая защита Бога и человека заключается именно в любви. Задача благотворительных организаций Церкви состоит в том, чтобы усилить осознание этого в своих сотрудниках, так, чтобы они, через свои действия – так же, как через свои слова, свое молчание, свой пример, – становились достоверными свидетелями Христа.

Инстанции, ответственные за благотворительную деятельность Церкви

32. Наконец, следует вновь обратить внимание на уже упоминавшиеся инстанции, ответственные за благотворительную деятельность Церкви. В предыдущих размышлениях было с ясностью выявлено, что истинным субъектом различных католических организаций, занимающихся служением милосердия, является сама католическая Церковь – и это на всех уровнях, начиная с приходов, через поместные Церкви, вплоть до Вселенской Церкви. Поэтому мой досточтимый Предшественник весьма своевременно учредил Папский совет *Cor unum* в качестве инстанции Святого Престола, ответственной за руководство благотворительными организациями католической Церкви и координацию их деятельности. Затем, епископской структуре Церкви соответствует тот факт, что епископы, как преемники Апостолов, несут главную ответственность – также и в настоящее время – за осуществление программы, указанной в Деяниях Апостолов (ср. 2, 42-44): Церковь, как семья Божия, должна быть – сегодня как и вчера – местом взаимной помощи и одновременно готовности служить также и тем, кто, вне ее, нуждается в помощи. Во время епископской хиротонии сам обряд посвящения предваряется несколькими вопросами к кандидату, в которых выражены главные элементы его должности и напоминаются обязанности его будущего служения. При этом рукополагаемый твердо обещает быть во имя Господа гостеприимным и милосердным по отношению к бедным, а для всех нуждающихся – быть утешением и помощью[31]. В *Кодексе Канонического Права*, в канонах, касающихся епископского служения, не говорится прямо о благотворительности, как об одной из особых сфер епископской деятельности, но дается общее упоминание о задаче

епископа, которая заключается в том, чтобы координировать все дела апостольства при сохранении свойственного каждому из них характера[32]. Тем не менее, недавно *Руководство по пастырскому служению Епископов* обозначило более конкретно долг заниматься благотворительностью как задачу, свойственную всей Церкви и епископу в его епархии[33], и подчеркнуло, что проявление милосердия является делом Церкви как таковой, и что, наряду со служением Слова и Таинств, оно также является неотъемлемой частью самой сути ее изначальной миссии[34].

33. Что касается сотрудников, исполняющих работу милосердия в Церкви в практическом плане, главное уже было сказано: они не должны вдохновляться идеологиями улучшения мира, но руководствоваться верой, действующей любовью (ср. Гал 5, 6). То есть, они должны быть людьми, движимыми прежде всего любовью Христа, людьми, сердца которых Христос покорил Своею любовью, пробудив в них любовь в ближнем. Вдохновляющим принципом их действий должно стать утверждение из Второго Послания к Коринфянам: «Любовь Христова объемлет нас» (5, 14). Осознание того, что в Нем сам Бог отдал Себя нам, приняв даже смерть, должно побудить нас больше не жить ради самих себя, но ради Него, а вместе с Ним – ради других. Любящий Христа любит Церковь, и желает, чтобы она все больше становилась выражением и орудием исходящей от Него любви. Сотрудник каждой католической благотворительной организации желает работать с Церковью, а значит – с епископом, дабы любовь Божия распространялась в мире. Через свое участие в осуществлении любви Церкви он желает быть свидетелем Бога и Христа, и именно поэтому желает безвозмездно творить благо людям.

34. Внутренняя открытость к вселенскому масштабу Церкви не может не побудить сотрудника действовать в согласии с другими организациями, служащими различным формам нужды; однако это должно осуществляться с соблюдением особого профиля служения, требуемого Христом от Своих учеников. Св. Павел в своем гимне милосердию (ср. 1 Кор 13) учит нас, что милосердие – это всегда нечто большее, чем просто действие: «И если я раздам все имение мое и отдам тело мое на сожжение, а любви не имею, нет мне в том никакой пользы» (ст. 3). Этот гимн должен стать *Magna Carta* всего церковного служения; он является квинтэссенцией всех размышлений, которые я развил о любви в ходе этой энциклики.

Практическое действие остается недостаточным, если в нем не ощущается любовь к человеку, любовь, которая питается встречей с Христом. Глубоко личное участие в нужде и страдании другого человека становится, таким образом, участием в этой нужде и страдании меня самого: чтобы мой дар не унизил другого, я должен дать ему не только что-то свое, но самого себя, я должен присутствовать в даре, как личность.

35. Именно такой способ служить ближнему делает служащего смиренным. Он не принимает позицию превосходства по отношению к другому, сколь бы жалким ни было в тот

момент его положение. Христос избрал самое позорное место в мире – крест, – и именно этим полным смирением спас нас и продолжает постоянно помогать нам. Помогающий другому тем самым признаёт, что ему самому помощь оказывается точно таким же образом; что возможность помочь не является его заслугой или поводом для гордости. Это дается как благодать. Чем больше кто-то будет трудиться ради других, тем больше он будет понимать и прилагать к себе слова Христа: «Мы рабы ничего не стоящие» (Лк 17, 10). Он признаёт, что действует не на основе какого-то превосходства или особых личных качеств, но потому что Господь даровал ему эту возможность. Иногда осознание избыточности нужды в мире и ограниченности собственных возможностей могут ввергнуть его в искушение уныния. Но именно это поможет ему окончательно понять, что он является не больше, чем орудием в руках Господа. Так он освободится от самонадеянности, что должен лично и самостоятельно улучшить необходимым образом мир. В смирении он будет делать все, что в его силах, и в смирении же доверит остальное Господу. Миром управляет Бог, а не мы. Мы оказываем Ему наше служение лишь в том, что можем, и до тех пор, покада Он дает нам для этого силу. Однако, делать все, что можем, с имеющимися у нас силами – вот задача, которая всегда поддерживает доброго слугу Иисуса Христа в действии: «Любовь Христова побуждает нас» (2 Кор 5, 14).

36. Опыт безмерности нужды может, с одной стороны, подтолкнуть к идеологии, претендующей сделать немедленно то, чего, как нам кажется, не добивается Бог в своем правлении миром: универсального решения всех проблем. С другой стороны, он может привести к инерции, вызванной впечатлением, что вообще ничего нельзя сделать. В этой ситуации глубокая связь со Христом является незаменимой помощью, чтобы остаться на правильном пути: не впасть в презирающее человека высокомерие, которое в реальности ничего не созидая, только разрушает, и не уступать ложному смирению, которое не позволило бы нам следовать призыву любви и тем самым служить человеку. Молитва, как источник, из которого мы вновь и вновь черпаем силу Христа, является здесь абсолютно конкретной насущной потребностью. Кто молится, тот не тратит напрасно своего времени, даже если кажется, что положение – критическое, и требует исключительно действий. Набожность не делает слабее борьбу с бедностью, или даже с горем ближнего. Блаженная Тереза Калькуттская является весьма красноречивым примером того, как время, посвященное Богу в молитве, не только не наносит ущерба эффективности и действенности любви к ближнему, но является в реальности неисчерпаемым ее источником. В своем письме на Великий Пост 1996 года блаженная писала своим сотрудникам мирянам: «Мы нуждаемся в этой глубокой связи с Богом в нашей повседневной жизни. Но как нам этого достичь? Через молитву».

37. Пришло время вновь подтвердить важность молитвы перед лицом активизма и секуляризма, угрожающим многим христианам, занятым благотворительной деятельностью. Несомненно, христианин, который молится, не претендует на то, чтобы изменить замыслы Бога, или исправить задуманное Им. Он прежде всего ищет встречи с Отцом Иисуса Христа,

моля, чтобы Иисус, с утешением Своего Духа, пребывал в нем и в его деле. Личная близость с Богом и предание себя на Его волю препятствуют деградации человека, спасают его от уз фанатичных и террористических доктрин. Подлинно религиозное поведение не позволяет человеку брать на себя роль судьи Бога, обвиняя Его в том, что Он попустительствует нищете, не испытывая сострадания к Своим творениям. Но тот, кто осмеливается бороться против Бога, пуская в ход интересы человека – на кого он сможет рассчитывать, когда человеческое действие проявит все свое бессилие?

38. Иов, конечно, может жаловаться Богу на присутствие непостижимого и очевидно необоснованного страдания в мире. В своей скорби он говорит: «О, если бы я знал, где найти Его, и мог подойти к престолу Его! [...] Узнал бы слова, какими Он ответит мне, и понял бы, что Он скажет мне. Неужели Он в полном могуществе стал бы состязаться со мною? [...] Поэтому я трепещу пред лицом Его; размышляю – и страшусь Его. Бог расслабил сердце мое, и Вседержитель устрасил меня» (23, 3. 5-6. 15-16). Зачастую нам не дано понять причину, по которой Бог сдерживает Свою руку, вместо того, чтобы вмешаться. Впрочем, Он и не препятствует нам кричать, как Иисус на кресте: «Боже Мой, Боже Мой! для чего Ты Меня оставил?» (Мф 27, 46). Нам следовало бы пребывать с этим вопросом пред Его лицом, в молитвенном диалоге: «Доколе, Владыка Святый и Истинный, не судишь и не мстишь?» (Откр 6, 10). Св. Августин дает нам ответ веры на наши страдания: «*Si comprehendis, non est Deus*» [Если ты понимаешь Его, то это не Бог]^[35]. Наш протест вызван не тем, что мы желаем бросить Богу вызов, или предположить, что в Нем можно усмотреть ошибку, слабость, равнодушие. Для верующего невозможно представить, что Бог бессилен, а «может быть, и спит» (ср. 3 Цар 18, 27). Скорее, правдой является то, что даже наш крик – как на устах распятого Иисуса – является окончательным и самым глубоким способом подтвердить нашу веру в Его всемогущество. В самом деле, несмотря на все непонимание и беспорядки окружающего мира, христиане продолжают верить в «благодать Бога нашего» и в «Его человеколюбие» (Тит 3, 4). Они, погруженные, как и другие люди в драматическое переплетение исторических событий, тем не менее пребывают в твердой вере, что Бог есть Отец, и Он любит нас, даже если Его молчание остается непостижимым для нас.

39. Вера, надежда и любовь идут вместе. Надежда практически подразделяется на добродетель терпения, – которое продолжает творить добро даже перед лицом кажущейся неудачи, – и добродетель смирения, которое принимает тайну Бога и упоает на Него даже во мраке. Вера являет нам Бога, отдавшего ради нас Своего Сына, и рождает в нас, таким образом, победоносную уверенность, что это действительно правда: Бог есть любовь! Так она преобразует наше нетерпение и наши сомнения в твердую надежду, что Бог держит мир в Своих руках, и что, несмотря на любой мрак, Он – как через волнующие и светлые образы говорится в последних страницах Книги Откровения – одержит победу. Вера, осознающая любовь Бога, открывшую себя в пронзенном сердце распятого Христа, порождает в свою очередь любовь. Она есть свет, – по сути, единственный, –

просвещающий вновь и вновь мрак мира, и дающий нам мужество жить и действовать. Любовь возможна, и мы в состоянии осуществлять ее, ибо созданы по образу Божию. Жить любовью, и дать таким образом войти свету Божию в мир – вот к чему мне хотелось бы призвать настоящей энцикликой.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

40. Взглянем, наконец, на святых, на тех, кто осуществлял любовь способом, достойным подражания. Мысль обращается, в частности, к Мартину Турскому († 397), сначала солдату, затем монаху и епископу: почти как икона, он являет незаменимую ценность личного свидетельства милосердной любви. У врат Амьена Мартин разделил свой плащ надвое, отдав половину нищему: в следующую ночь во сне ему явился сам Христос, одетый в этот плащ, подтверждая вечную силу евангельского слова: «Был наг, и вы одели Меня ...Истинно говорю вам: так как вы сделали это одному из сих братьев Моих меньших, то сделали Мне» (Мф 25, 36. 40)^[36]. И сколько еще других историй милосердия можно упомянуть из истории Церкви! Особенно все движение монашества, от самого его зарождения, с аббатом св. Антонием († 356), являет собой огромное служение милосердия к ближнему. Столкнувшись «лицом к лицу» с тем Богом, Который есть Любовь, Антоний чувствует настоятельную потребность преобразовать всю свою жизнь в служение не только Богу, но и ближнему. Этим объясняются возникшие при монастырях большие структуры, в которых странники находили приют, а больные – заботливый уход и лечение. Этим же объясняются многочисленные инициативы, направленные на человеческое развитие и христианское воспитание, предназначенные прежде всего для самых бедных, заботу о которых взяли на себя сначала монашеские и нищенствующие Ордена, а затем, на протяжении всей истории Церкви – различные мужские и женские монашеские институты. Личности таких святых, как Франциск Ассизский, Игнатий Лойола, Иоанн Божий, Камилло де Леллис, Винченцо де Паоли, Луиза де Мариллак, Джузеппе Б. Коттоленго, Иоанн Боско, Луиджи Орионе, Тереза Калькуттская – это всего лишь несколько имен из многих, которые остаются выдающимися образцами социального милосердия для всех людей доброй воли. Святые являются истинными носителями света в истории, поскольку они – мужчины и женщины веры, надежды и любви.

41. Среди всех святых возвышается Мария, Матерь Господа и зеркало всякой святости. В Евангелии от Луки мы находим Её в служении милосердной любви своей родственнице Елисавете, у которой Она провела «около трех месяцев» (1, 56), чтобы помочь ей в последние месяцы беременности. «*Magnificat anima mea Dominum*», – говорит Она во время этого посещения – «Величит душа Моя Господа» — (Лк 1, 46), и выражает тем самым всю программу Своей жизни: не ставить саму себя в центр, но освободить пространство для Бога, Которого встречаем как в молитвах, так и в служении ближнему – только так мир

становится добрым. Мария является великой именно потому, что желает величить не саму Себя, но Бога. Мария смиренна: Она не желает быть ничем иным, как рабой Господней (ср. Лк 1, 38. 48). Она знает, что причастна к спасению мира не тем, что исполняет свое дело, но лишь предоставляя Себя в полное распоряжение Божьей воли. Мария есть Жена надежды: лишь потому, что Она верит обетованиям Бога и ожидает спасения Израиля, ангел может прийти к Ней и призвать к решающему служению, необходимому для исполнения этих обетований. Мария есть Жена веры: «блаженна Уверовавшая», – говорит Ей Елизавета (ср. Лк 1, 45). *Magnificat* – так сказать, портрет Её души – полностью соткан из нитей Священного Писания, из нитей, извлеченных из Слова Божия. Так мы понимаем, что Она в Слове Божиим – поистине у Себя дома, выходит и входит в него с непринужденностью. Она говорит и думает Словом Божиим; Слово Божие становится Её словом, а Её слово рождается из Слова Божия. Из этого мы также понимаем, что Её мысли находятся в согласии с мыслями Бога, что Её воля едина с волей Бога. Будучи глубоко проникнутой Словом Божиим, Она становится Матерью воплощенного Слова. Наконец, Мария – Жена любящая. Могло ли быть иначе? Как верующая, Которая в вере думает мыслями Бога и желает волей Божией, Она может быть только Женой, Которая любит. Мы чувствуем это в молчаливых жестах, о которых повествуют евангельские рассказы о детстве Иисуса. Мы видим это в деликатности, с которой Она в Кане воспринимает нужду молодоженов и сообщает о ней Иисусу. Мы видим это в смирении, с которым Она отступает в тень в период публичной жизни Иисуса, зная, что Сын должен основать новую семью и что час Матери наступит только во время распятия, которое станет истинным часом Иисуса (ср. Ин 2, 4; 13, 1). В этот час, когда Его ученики разбегутся, Она останется под крестом (ср. Ин 19, 25-27); позже, в час Пятидесятницы, именно они соберутся вокруг Нее, в ожидании Святого Духа (ср. Деян 1, 14).

42. К жизни святых относится не только их земная биография, но также их бытие и действие в Боге после смерти. На примере святых становится очевидно: тот, кто приближается к Богу, не отдаляется от людей, но, напротив, делается им поистине близким. Ни в ком это нельзя увидеть лучше, чем в Марии. Слова Распятого к ученику – к Иоанну, а через него ко всем ученикам Иисуса: «Се, Матерь твоя!» (Ин 19, 27) – вновь становятся истиной в каждом поколении. Мария становится фактически Матерью всех верующих. К Её материнской доброте, так же, как и к Её девственной чистоте и красоте обращаются люди всех времен и со всех уголков мира, со своими нуждами и надеждами, со своими радостями и страданиями, со своим одиночеством, равно как и со своими совместными усилиями. И они всегда ощущают дар Её доброты, ощущают неисчерпаемую любовь, которую Она изливает из глубины Своего сердца. Свидетельства благодарности, воздаваемые Ей на всех континентах и во всех культурах, являются признанием той чистой любви, которая не требует ничего для себя, но просто желает добра. Вместе с тем, почитание верных демонстрирует безошибочную интуицию того, как такая любовь возможна: она становится такой благодаря более глубокой связи с Богом, в силу которой мы полностью проникаемся Им, – условие, позволяющее тому, кто пьет из источника Божией любви, стать самому

источником, из которого «потекут реки воды» (ср. Ин 7, 38). Мария, Дева, Матерь показывает нам, что есть любовь и где ее источник, ее вечно обновляющая сила. Ей мы веряем Церковь, ее миссию служения любви:

Святая Мария, Матерь Божия,
Ты подарила миру истинный свет,
Иисуса, Своего Сына – Сына Божия.
Ты всецело предалась
призыву Божию,
став источником
проистекающей от Него доброты.
Покажи нам Иисуса. Приведи нас к Нему.
Научи нас узнавать Его и любить,
дабы и мы могли
стать способными на истинную любовь
и стать источниками воды живой
посреди жаждущего мира.

Дано в Риме, у Святого Петра, 25 декабря, в торжество Рождества Господня, года 2005, в первый год Понтификата.

BENEDICTUS PP. XVI

[1] Ср. *Jenseits von Gut und Böse*, IV, 168.

[2] X, 69.

[3] Ср. R. Descartes, *Œuvres*, V. Cousin (ed.), T. 12, Paris 1824, 95 и след.

[4] II, 5: *SCh* 381, 196.

[5] *Ibid.*, 198.

[6] Ср. *Metaphysica*, XII, 7.

[7] Ср. Псевдо Дионисий Ареопагит в своем труде *De divinis nominibus*, IV, 12-14: PG 3, 709-713, называет Бога одновременно *erosi agape*.

[8] Ср. *Symposium*, XIV-XV, 189c-192d.

[9] Саллюстий, *De coniuratione Catilinae*, XX, 4.

[10] Ср. Августин, *Confessiones*, III, 6, 11: CCL 27, 32.

[11] *De Trinitate*, VIII, 8, 12: CCL 50, 287.

[12] Ср. *Apologia Prima*, 67: PG 6, 429.

[13] Ср. *Apologeticum* 39, 7: PL 1, 468.

[14] *Ep. ad Rom.*, *Inscr.*: PG 5, 801.

[15] Ср. Амвросий Медиоланский, *De officiis ministrorum*, II, 28, 140: PL 16, 141.

[16] Ср. *Ep.* 83: J. Bidez, *L'Empereur Julien. Œuvres complètes*, Paris 19602, T. I, 2a, 145.

[17] Ср. Конгрегация по делам епископов, *Руководство по пастырскому служению Епископов Apostolorum Successores* (22 февраля 2004), 194: Città del Vaticano 2004, 2a, 205-206.

[18] *De Civitate Dei*, IV, 4: CCL 47, 102.

[19] Ср. Пастырская Конституция о Церкви в современном мире *Gaudium et spes*, 36.

[20] Ср. Конгрегация по делам епископов, *Руководство по пастырскому служению Епископов Apostolorum Successores*, 197: Città del Vaticano 2004, 2a, 209.

[21] Иоанн Павел II, Послесинопальное Апостольское Увещание *Christifideles laici* (30 декабря 1988 г.), 42: AAS 81 (1989), 472.

[22] Ср. Конгрегация по вероучению, *Nota dottrinale circa alcune questioni riguardanti l'impegno e il comportamento dei cattolici nella vita politica* (24 ноября 2002), 1: *L'Osservatore Romano*, 17 января 2003, 6.

[23] Катехизис Католической Церкви, 1939.

[24] Декрет об апостольстве мирян *Apostolicam actuositatem*, 8.

[25] *Ibid.*, 14.

[26] Ср. Конгрегация по делам епископов, *Руководство по пастырскому служению*

Епископов Apostolorum Successores, 195: Città del Vaticano 2004, 2a, 206-208.

[27] Ср. Иоанн Павел II, *Christifideles laici*, 41: AAS 81 (1989), 470-472.

[28] Ср. n. 32: AAS 80 (1988), 556.

[29] N. 43: AAS 87 (1995), 946.

[30] Ср. Конгрегация по делам епископов, *Руководство по пастырскому служению Епископов Apostolorum Successores*, 196: Città del Vaticano 2004, 2a, 208.

[31] Ср. Pontificale Romanum, *De ordinatione episcopi*, 43.

[32] Ср. can. 394; *Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium*, can. 203.

[33] Ср. nn. 193-198, 204-210.

[34] Ср. *Ibid.*, 194, 205-206.

[35] *Sermo* 52, 16: PL 38, 360.

[36] Ср. Суплиций Север, *Vita Sancti Martini*, 3, 1-3: *SCh* 133, 256-258.