

⁵⁵ РП 30.

⁵⁶ РП 27.

⁵⁷ Так, в 10 «Приложении» (ДУ 10) Игнатий недвусмысленно связывает «Первую Неделю» с жизнью очищения, а «Вторую Неделю» — с жизнью просвещения, но не упоминает о жизни единения.

⁵⁸ Следует отметить, что единение представляет собою горизонт, открывающийся в започитанных словах Упражнений: «(сыновний страх) всецело благоприятен и благоугоден Господу Богу нашему, будучи неразлучно соединен с Божественной Любовью» («18-е правило для мышления с Церковью»: ДУ 370).

⁵⁹ Gaston Fessard. La dialectique des Exercices Spirituels de Saint Ignace («Диалектика Духовных Упражнений святого Игнатия»), vol. 1. Paris. 1956, p. 23–41.

Данила Маслов

Учение о слове Бернара Клервского

Учение о слове (и Слове) не выделено у Бернара Клервского в отдельную работу или даже тему, но, тем не менее, оно во многом является стержнем центрального сочинения Бернара — цикла проповедей на Песнь песней. В своей основе учение Бернара о слове имеет библейское происхождение. Самостоятельность мысли Бернара может быть усмотрена в свободе, с какой он связывает разные библейские речения, сплетает их в единую речь. Все, что Бернар непосредственно говорит о слове в проповедях на Песнь песней, суть отступления от основного хода рассуждения. Но, одновременно с этим, широко истолкованное слово является главным предметом всего цикла, ибо предмет рассмотрения аббата Клерво — речи невесты и Жениха. Поэтому слово у Бернара предстает, прежде всего, как речь во всем многообразии ее модусов, таких как мольба, благодарение, словословие, призыв, укор, приказ, плач, ликование, песнь, смятение, сплетня, ропот, проклятие, вздох, даже рытание. Все, что говорится собственно о верши или setmo Dei, так или иначе связано с общением между Женихом и невестой, потому что слово изначально толкуется как адресованное.

Уже сама задача богословия обнаруживает одновременно множество слова и его слабость, неспособность подойти к неизреченному. Слово как несовершенный инструмент для мысли есть слово толкователя, учителя, проповедника. Оно требует оттачивания, и благодаря Жану Леклерку мы знаем о том, что Бернар неоднократно возвращался к своим проповедям и вносил в них стилистическую правку.¹ Исправления (такие, как замена autem на et) в основном совсем не касались содержания, но были призваны сделать речь более гладкой, звонкой, даже стремительной. Бернар не предначинал свои сочинения для спотыкания на каждом слове и задавания трудных (или каверзных) вопросов. У Бернара со словом легкие отношения, в его устах слова податливы и складываются в звонкие созвучия. Но проповеднику все время грозит легковесность его собственной речи, и он избавляется от нее лишь вводя речь своих персонажей, которая

вызывает «спотыкание» своей легучесью и неуловимостью. С точки зрения Бернара речь не должна быть, строго говоря, собственной: «Ведь что есть твой язык, как не перо писца? И получил его ты взаимы» («*nam lingua tua quid, nisi calamus scribae? Et hoc ipsum tuum accersisti*» *Septuages super Cantica sanctispirit*, 13, 7).² Ибо «Христос даровал уста и премудрость» (*ibid.*). Слово может быть опасным инструментом: «Не смей желать, чтобы чья бы то ни было душа, за которую Христос пошел на распятие, была пронзена режким и раздраженным словом» (SSC 19, 5). Быстро текущее слово может заразить, пролить кровь, погубить душу: «Видишь, как легко и быстро скоро текущее слово может погубить огромное множество душ пленом злобы? Посему о таких [эпословниках] пророческий дух говорит: «Тех, чьи уста полны эпословия и горечи, ноги скоры к пролитию крови» (Пс 13, 3). И быстры настолько, настолько быстро бежит слово. Один [человек] говорит, и производит только одно слово, и, однако, это одно слово в одно мгновение, поражая уши множества слушающих, губит их души».³

Приведенный фрагмент хорошо показывает, как Бернар сплетает цитаты из разных библейских контекстов в одно размышление. «*Velociter currens setto*» — скрытая цитата из Ps 147, 4, где оно было словом Бога. Бернар полностью переиначивает изначальный смысл этого выражения и помещает его в отрицательный контекст, сбивая «быстрые ноги» и «быстрое слово». Как это часто бывает у Бернара, цитаты прикрепляются друг к другу одним общим словом (здесь «*veloces*» и «*velociter*»). Трудно представить, что Бернар забыл о том, что *velociter currens setto* — слово, посылаемое Богом на землю. Скорее, Бернару едва ли знакомо слово просто безразличное к звуку или благоу, слово вялое и пустопорожнее. Всякое слово обращается либо в *beneficium*, либо в *maledictio*, оно не нейтрально, и в любом случае наделено устремленностью и провокацией.

Леккерк приводит целый ряд примеров, где Бернар играет библейскими цитатами, придавая им новый смысл.⁴ Сам Бернар говорит о литературной игре, побуждающей к проникновению во внутренний смысл: «Это есть словесная (*litteralis*) игра. Почему бы не называть это игрой? Ведь что серьезного в этом сочетании букв (*litterae*)? Недостойно для слуха то, что звучит вовне, если внутри Дух не по-могает немощи нашего понимания» (SSC 61, 2). Толкователь «узур-

пирует» слова Св. Писания для придания им смысла: «Я знаю, что некоторые имели в виду более возвышенный смысл, как будто сказанное относится к дьяволу и ангелам его... Но я не стану спорить, если кто-нибудь воспримет эти слова также и в благом смысле (*usuret hoc etiam in bonam significationem*)...» (SSC 29, 6). «Узуриация» освящена авторитетом святых отцов и обычаем Писаний, и состоит в «именении» слов: «Авторитет Отцов и обычай Св. Писания учат нас, что дозволяется применять (*usurare*) подходящие подобия, взятые от известных вещей, но не изобретать новые слова, а изменять (*mutare*) уже знакомые, в которые достойно и надлежащим образом облекались бы эти же подобия» (SSC 51, 7). *Consuetudo Scripturarum* для Бернара есть источник его собственного преобразования, аллюгоризации слов. *Mutatio* ветхост уже заложено в тексте Св. Писания, и это не просто замена одного выражения другим в традиционном риторическом понимании. У одного и того же места Св. Писания могут быть разные прочтения, и «измененность» слов есть и в более широком смысле неясность, странность, темнота речений Писания псней. Эта странность и неожиданность, *uivacitas*, задевает проповедника уже в самом начале, с первой строки Писания, и неизменно сопровождается дальше его чтение. *Mutatio* по большей части связана со спонтанностью речи, которая не укладывается в правильность обдуманного словопотребления. Речь «изменяется», приобретает быстроту или делает повторы в силу стоящего за ней «аффекта», с которым Бернар связывает *sensus*: «...будем стараться внимательнейшим образом сопрятать смысл с употреблением, аффект со смыслом...» («...супpens omni vigiliantia iungete sensum usui, affectum sensui...», SSC 13, 7). Смысл высказывания должен определяться исходя из его употребления в контексте Писания и из того *affectus*, который за ним стоит. Примечательно, что в этом же месте Бернар говорит об *inpositis affectibus*: «...взойдем с помощью некоторых необыкновенных (*inpositis*) аффектов к духовным радостям блаженства и ликующей красоты, света Божия, Духа Святого» (*ibid.*). У Бернара необыкновенность и даже неупотребительность, *inpositas* часто стоят за *usus locutionis* Писания. Выражением смысла является *vox* («внутри смысл, вовне глас», *intus sensus, foris vox*) — SSC 15, 8) — слово, речь и голос одновременно, то есть речь со всеми своими модуляциями. Размышляя над словами «Возлюбленный мой принадлежит мне, а я ему», Бернар замечает:

«То произрек не разум, но чувство» (*«affectus locutus est, non intellectus»*, SSC 67, 3). И дальше поясняет: «Аффекты имеют свои голоса, в которых они обнаруживают себя, даже того не желая. Например, страх [вызывает] испуганные [голоса], скорбь — вздыхающие, любовь — ликующие. Неужели плач скорбящих, рыдание или вздохи печальющихся, свирепые возгласы разбойников и внезапные крики обаятых страхом, или даже рыдание насытившихся создает привычка, или вызывает разум, или побуждает произволение, или образует умысел? О них достоверно известно, что свершаются не по повелению духа, но вырываются в душевном волнении».⁵ Речь новости изливается из сердца («из избытка сердца уста глаголют», *ibid.*), произносится от невозможности молчать («и глаголют не для того, чтобы выразить, но чтобы не умолчать»). Ее речь обрывается и не соответствует целам человеческого общения: «эта речь выходит урезанной и малосодержательной, явно неспособной дать понимание слушающему, для чего преимущественно мы и обращаемся с речью друг ко другу» (SSC 67, 2). Она повисает, оставляя слушателя в подвешенном состоянии: «Повисает речь, даже не повисает, а пропадает. Слушатель подвешивается и не обретает знания, но воодушевляется».⁶ Бернар выплывает в проповедь слова псалма «излилось из сердца моего слово...» (Пс 44, 2). В Вульгате говорится «*expressit*», и Бернар слегка переиначивает библейское выражение, говоря «*placuit fecit*»: «Исполнившая во благих желание свое, что удивительного в том, что скорее рыгнула, чем произнесла слово? А если тебе представляется, что она произнесла слово, то считай его изрыгнутым, а не принятым или намеренным» (SSC 67, 4). Речь новости лишена связности, не отвечает правилам, композиционно не выверена: «Лишена связности, лишена красноречия. Что из того? Она есть рыдание. Ты что ли ищешь в отрывке красноречивых сплетений, торжественных речей? Какие ты устанавливаешь себе правила или законы в рыдании? Оно не приемлет твоего обуздания, не ожидает от тебя приготовления, не требует ни изыщества, ни твоего расположения. Оно само извергается изнутри, не только когда ты хочешь, но и неожиданно для тебя, само вырывается, не испускается тобой».⁷

Слово Бернара — слово произносимое и слышимое. Известно, что все, что тогда читалось, читалось вслух. Слова псалмов постоянно звучат у уме у монаха-бенедиктинца или цистерцианца, изо-

дня в день слышавшего их пение. В понимании слова как слышимого Бернар, опирающийся прежде всего на текст Св. Писания, несколько отгибается в расстановке акцентов от Августина, для которого слово слышимое подчинено умозрению и метафоры видения и света имеют особое значение.⁸ Бернар противопоставляет слышание и видение. Святой Дух, прежде, чем радовать взор, образует слух (ре-чет).⁹ «Куда устремляешь взор? Приготовь слух! Желаеть узреть Христа? Тебе надлежит сперва услышать Его, услышать о Нем, чтобы сказать, когда узриши: «Как слышали, так и видим» (Пс 47, 9). Бесконечная ясность, священное видение, но невозможное для тебя. Возможно для слуха, не для взора... слух восстанавливает видение...» (SSC 28, 7). Бернар говорит о ничем не видимом оке («*oculus qui nihil vidit*», *ibid.*), о взгляде, в котором нет истины, нет премудрости («*non est veritas in osculo, non sapientia*»). В качестве подкрепления своей мысли Бернар приводит слова Исаяи «Горе тем, которые мудры в своих глазах» (Ис 5, 21). Чуть дальше Бернар соотносит видение с чувственным, плотским познанием («не ищи мудрости в плотском оке») и чувственным опытом, а слышание — с постижением Слова и с верой: «Лишь тот истинно слышит, кто воспринимает слово. Поделом запрещено мудрой плотью женщине прикоснуться к воскресшей плоти Слова, ибо она воздает оку больше, чем изречению, то есть плотскому чувству больше, чем Божию слову. Ибо она не верила в воскресение Того, Кого она видела умершим, хотя Он обещал воскреснуть. И око не обрело покоя до тех пор, пока не удовлетворен был взор, потому что [для нее] не было ни утешения веры, ни незблемого обетования Бога. Разве не должны пройти и исчезнуть небо и земля, и все, чего только могут коснуться плотские очи, прежде чем исчезнет хоть одна йота или черточка из прочерченного Богом? И однако, она, не искавшая утешения в слове Божию, полагавшаяся на опыт больше, чем на веру, перестала рыдать, увидев Его пред своими очами. А ведь опыт обманчив» (SSC 28, 8). Это же противопоставление веры и видения приобретает другой смысл, когда речь заходит о блаженном видении праведников в грядущем веке: «Как может не быть различия между тем, кто ходит в вере, и тем, кто ходит в видении (*per speciem*)?... Праведник живет верой, блаженный ликует в видении (*in specie*)...» (SSC 31, 8). Вера проискходит от слуха, ее подтверждение — от зрения («*fides ex auditu, sed ex*

vita confirmatio est, SSC 59, 9). Зримое Бернар связывает со знаком (*signum*), слышимое — со словом. Знак и слово «сотрудничают», дополняют друг друга, свидетельствуя о вере («...verbo signoque patet conscientibus in testimonium fidei», *ibid.*), они являются двумя «окнами», через которые истина входит в душу.¹⁰

Всякий разговор Бернара о слове как о произносимом, о речи в своих разных модусах, о выражении скрытого смысла, строится на соотношении двух говорящих — Жениха и невесты, Слова и души (и ее слов, развернутых в речь). Только в их общении рождается понимание вещей, их глубокий смысл. Бернар говорит о себе: «Я лишен глубокого понимания вещей и дара прозорливости, чтобы я мог сам (*ex me*) изобрести нечто новое» (SSC 10, 1).¹¹ Глубоко постичь не значит хорошо в чем-то разобратся (так ли уж старался Бернар разобратся в диалектических хитросплетениях своих современников?), это значит выйти на глубину, изначально присущую человеку, чешскому сердцу («Ведь сердце человека глубоко и неисчерпаемо»¹²). Человека Бернар уподобляет бездне: «Ибо "бездна бездну призывает": бездна светлая бездну темную, бездна милосердия бездну горестей» (*ibid.*, цит. из Пс 41, 8). Его призывает, окликает та бездна, которая есть Бог.¹³ Человек находится между двумя глубинами, — глубиной зла (*profundum malorum*) и ада, той диавольской глубиной, которая есть отчаяние, и глубиной страха Божия, вечности и Божественных Таин. Человек не стоит на месте, любое промедление означает, что он сползает в бездну греха и смерти. Призыв Бога, обращенный к нам, предшествует всякому поиску Его, по Его призыву в нас происходит обращение, *conversio*, без которого не может быть истинной жизни (*vera nobis vita populi in conversione est* — *De conversione*, 1). Бернар ищет слово (*vox*), по которому оживут мертвые.¹⁴ Это слово принципиально отличается от наших слов.¹⁵ Приведем целиком фрагмент из проповеди *De conversione ad clericos*, в котором Бернар говорит о слове, или голосе, Бога:

«Глаголаи: "Обратитесь!", и обращены были сыны человеческие. Итак, обращение душ явно есть творение божественного гласа, не человеческого. Симон, сын Иоанна,ловец душ человеческих, на то был призван и поставлен Господом, однако напрасно проработал всю ночь и ничто не поймал, пока не забросил невод по слову Господню и не извлек великое множество [душ]. О если бы и мы ежед-

невно забрасывали невод слова по этому слову и переживали то, о чем написано: «Вот, Он даст гласу Своему глас силы!» (Пс 67, 34). Если глаголем ложь, она явно исходит от нас. Но и тогда, пожалуй, глас будет признан нашим, а не Господним, когда мы ищем своего, а не Христова. В остальном же, даже если мы глаголем правду Божию и ищем славу Божию, необходимо от Него Одного чаять и испрашивать исполнения, чтобы гласу своему мы усвоили глас добродетели. И потому обратим слух сердца нашего к этому внутреннему гласу, чтобы стараться услышать Бога, говорящего внутри, а не человека, говорящего вовне. Ибо то — глас величия и силы, поднимавший преданное забвению, исследующий тайны, выводивший души из оцепенения.

Действительно, не приходится трудиться над тем, чтобы слух достигал этого гласа, и больше труда в том, чтобы заткнуть уши от слышания. Глас сам себя являет, сам себя доносит и не перестает стучаться в дверь к каждому из нас».

Согласно Бернару, наша речь о Боге и наш поиск славы Божией возможны только если мы прислушаемся к «внутреннему голосу», вложим речь добродетели в собственные уста. Обращение — не просто постижение в монахи, то есть обращение к «религиозной жизни» (*vita religiosa*). Это и *conversio* в более широком смысле как обращение ума (*mens*) к Богу, обращение плоти к духу, обращение души к Слову. Слово как призыв — исходный пункт для всякого дальнейшего узнавания и поиска Бога, обращения к Нему. Бернар глубоко не вдается в отвлеченные размышления о человеческой природе и о природном или благодатном происхождении знания о Боге и т. д., для него человек прежде всего окликнут Богом. Человек — не судящая и рассуждающая инстанция, а восприимчивник Божьего слова. Внутреннее слово как слово слышимое внутри, воспринимаемое сердцем, несколько отличается от интеллектуального *pat excellence* внутреннего слова у Августина. Вложить (*assommode*) *vox vultus* в свой голос, это еще и сделать его *commodum*, то есть неким практическим благом, пользой, о которой часто говорит Бернар. И дело здесь не в этимологической близости *assommode* и *commodum*, а в том, что Бернар и в самом деле в своей экзегетической практике "приспосаблиет" слово Божье к просвещению своих слушателей. Понимание слова как бесконечно превосходящего букву текста позволяет Бер-

нару находить «подходящее» (congrua) толкование, «подлаживать» (arbitr) угадываемые нами значения к образам Св. Писания.

Слышание, которое, как мы говорили, Бернар противопоставляет видению, раскрывается в приведенном фрагменте как слышание внутреннее, то есть слышание как внимание. «Только тот истинно слышит, кто воспринимает (recipit) Слово» (SSC 28, 8). Говоря о «незвучащем» Слове, Бернар связывает его с аффектами: «Слово воистину не звучащее, но проникающее, не прореченное, но действительное, не шумящее в ушах, но радующее аффекты». ¹⁶

Говоря о Слове, Бернар часто просто имеет в виду Спасителя. Однако в целом ряде случаев Слово, как мы уже видели, толкуется по аналогии и одновременно в противопоставлении человеческому слову. Слово Божие неизреченно, но для описания Его простоты Бернар использует в качестве подобия человеческое слово. ¹⁷ Говоря об исполнении Слова в SSC 71, 12, Бернар ссылается на наше словопотребление: «...согласно словупотреблению, о слове тогда говорится, что оно исполнилось, когда оно дало плод». ¹⁸ Слово, о котором идет речь в SSC 71, 12, — одновременно Жених и слово Божие, о котором говорят Иоанн Богослов и Исайя. В одном расуждении Бернар сводит вместе septo Dei, которое есть Жених, vox и verbum. Говоря о Сыне Божьем как о septo, Бернар намеренно сближает Его с библейским словом. Это не мешает Бернару в этой же проповеди, приводя цитату из Евангелия, различить слово и Слово: «Слово Слова открывается свидетельствующим [о Нем]...» (SSC 71, 13). Но различение это, в отличие от многочисленных сближений, не наделено, на наш взгляд, особым смыслом. Бернар скорее склонен ставить слово и Слово в один ряд: «От этой смерти еще при жизни [душе] не воскреснуть иначе, чем по слову жизни, или по Слову-Жизни, живому и животоворящему». ¹⁹

Для понимания учения Бернара о Слове и Его отношениях с душой особенно важны SSC 32, 45 и поздние проповеди. В SSC 32, 4 Бернар говорит, что «Некоторые слова Жениха-Слова к нам суть наши размышления о Нем и о Его славе, красоте (elegantia), могуществе, величии»... «Мыслимое в нашем уме подобно речам истинны, говорящей в нас...» (SSC 32, 5). Бернар приводит цитаты из Св. Писания для подтверждения этих мыслей, и на их основе противопоставляет внутреннее слышание и говорение: «Итак, мир, благодетель,

справедливость глаголет в нас Слово и мы не измышляем их из самих себя, но слышим у себя [в уме]. Но убийства, прелюбодеяния, воровство, богохульство и тому подобное исходят из сердца, и мы их не слышим, но произносим сами» (ibid.). ²⁰ SSC 45, посвященная словам «О, ты прекрасна, подруга моя, ты прекрасна! Глаза твои голубиные» (Capit., 1:14), начинается с уподобления Слова и души Богу и Моисею: «Так же как, подобно друзьям, Моисей говорил и Господь отвечал, так и ныне между Словом и душой, как меж двух близких, совершается дружеская беседа» (SSC 45, 1). Расуждение о беседе души со Словом в SSC 45, 7 завершается мыслью, близкой той, которую мы привели из 32 проповеди: «Но однажды войдут мысли в сердце твое, и озадаченный, ты спросишь себя: «Как возможно, что сказанное Словом обращено к душе и, наоборот, слова души — к Слову, так что слышит она глас говорящего с ней и называющего ее прекрасной и тут же, в свою очередь, возносит хвалу хвалящему ее? Как может такое быть? Дело в том, что слово не говорит, но говорим мы, благодаря слову. И душа не имеет чем говорить, если не образовала себе телесные уста для речи». Ты верно спрашиваешь, но обрати внимание на то, что [здесь] говорит Дух и что сказанное надлежит понимать в духовном смысле. И потому, когда ты слушаешь или читаешь о том, что Слово и душа вместе беседуют и друг друга созерцают, не старайся вообразить себе некую переключку телесных голосов или образы телесных собеседников. Внемли лучше тому, что тебе надлежит мыслить в таких [головах]. Слово есть Дух и душа есть дух, и у них есть свои языки, которыми они глаголят друг ко другу и указывают на присутствие друг друга. Язык Слова есть милость величия Его, язык души есть пламень благоговения. Лишенная его душа безязыка и мала и ничем не может вести беседу со Словом. И когда Слово движет этим языком Своим, желая обратить речь к душе, душа не может Его не чувствовать. «Ибо Слово Божие быстро и действенно, и проникает лучше всякого обоюдоострого кинжала, вплоть до разделения души и духа». А когда душа движет своим языком, еще меньше может скрываться Слово — не только потому, что оно вездесуще, но прежде всего потому, что язык благоговения начинает говорить лишь по Его побуждению».

Итак, если следовать Бернару, слово человеческое и Слово пред-

вечное, их разговор, следует понимать в духовном значении. Язык души есть *sergot deuotionis*. Слово — не то, что произносится, разговор души со Словом описывается через глагол *infigere*, слова приравниваются к *sergationes*. У Бернара, как мы вновь замечаем, слово внутреннее не есть лишь «интеллектуальное слово», но оно не есть и просто «аффективное»: «слышимое» и «произносимое» суть состояния человеческой души в очень широком смысле. Слово «движет» души, ее *lingua deuotionis*. Оно есть весть, указание на присутствие, и при том Дух, то есть то, что никак не поддежит *imaginatio*, то, что не есть vox sororege. Мы не произносим слова, но говорим Словом и говорим со Словом. Душа принадлежит Слову, Слово постоянно присутствует при ней. Как Слово, выступающее как Исток человеческой речи, обращенной к Нему, есть также и Слово явленное в Откровении и воплощенное в земной жизни? Не случайно содержание Евангелия прочитывается Бернаром через ветхозаветный текст, толкуемый как мистическая беседа души со Христом — т. о. события новозаветного Откровения выступают прежде всего как весть, отсылающая в конечном итоге к совершенному видению Христа духовными очами в будущей жизни. Предвкушение этого будущего видения, мистическое общение со Христом приходит уже в земной жизни и отчасти выходит за пределы познания Христа *secundum sapientiam*. События земной жизни Христа воспринимаются Бернаром в первую очередь с точки зрения их смысла для человеческого спасения, то есть с точки зрения причин боговоплощения. Постигание Христа под покровом тела ведет к постижению Его как предвечного Слова. Бернар не обрисовывает путь от познания Спасителя во плоти к мистическому единению души с Богом с той же отчужденностью, какую мы находим у Гийома Сен-Террийского, согласно которому «начинающим» сперва предлагаются для размышления, *meditatio*, образы человечества Христа, Его рождения, страстей, воскресения, а затем душа, воспринимаящая в своем сердце сладкое целование Христа, превосходит знание Его *secundum sapientiam*.²¹ Бернар цитирует слова Апостола «Если же и знали Христа во плоти, то ныне уже не знаем» (II Кор 5, 16; *SCC* 20, 7). «Внутреннее» познание Христа свертывается как созерцание света неземной славы.²² Познание *per fidem* превосходит познание по плоти.²³ Боговоплощение есть знак милости и смирения, Слово воплощенное есть *Verbum abbreviatum*, несмотря на свою крат-

кость оно есть *verbum et efficax*. Бернар восклицает: «О слово краткое, но полное, живое и действенное, достойное всяческого принятия» (*In conuersione Sancti Pauli*, 6). Смирение Бога, краткость Его слова уже таит в себе полноту, которая открывается в мистическом *agnitio*, узнании души Христа. *Agnitio* есть осуществление, вершина, *consummatio* любви, полнота знания.²⁴ Обращение души к Слову есть осуществляемое Им обновление, *refectio*, *conformatio* Ему.²⁵ В этой *conformatio* душа непрестанно советуется со Словом обо всякой вещи, наследует Слову.²⁶ Слово ищет та душа, которая уже прежде была найдена Словом.²⁷ «Ищет душа Слово, чьему суду подчинилась бы, от Кого просветилась бы к познанию, Кем была бы направлена к добродетели, Кем обновилась бы к мудрости, Кем была бы исправлена к благолепию, от Кого понесла бы плоды, от Кого исполнилась бы радости» (*SCC* 85, 1). Искать Слово значит молиться Ему (*SCC* 86, 3). Слово есть свет, дарующий понимание, ум «меньшим», просвещающий речь.²⁸ Душа, воспринимаящая Слово, уже не чувствует себя, выходит за пределы телесных ощущений.²⁹

Наш краткий обзор учения о Слове Бернара может служить иллюстрацией к определению мысли Бернара как «экзегетической мистики» или «мистической экзегезы», данному Анри Де Любаком.³⁰ Толкование текста Св. Писания построено у Бернара как вхождение в опыт общения со Словом через слово библейское, которое представляет не столько как предмет мысли, сколько как ее участник. Собственная, оригинальная мысль Бернара свертывается не в чисто умозрительной теологии пятой книги «О размышлении», а в особом драматизированном действе, основными участниками, смыслообразами которого являются душа и Бог.

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ См. *Leclercq Jean. Recueil d'études sur Saint Bernard et ses écrits. Roma. Vol. 3. 1969.*

² Далее — *SCC*. Ср. *SCC* 5, 9: «Выслушай... ибо Он захватил мой телесный язык ко Своему делу, а именно учить вас...»

³ «*Vides quam facile et in breui ingenium multitudinem animatum velociter sentiens semper tale malitiae huius inficere possit. Propterea dicit de talibus propheticus spiritus: «Quotum*

os maledictione et amari tudine plenum est, veloces pedes eorum ad effundendum sanguinem» (Psalm. 13, 3). Utique tam veloces, quam velociter spiritus setmo. Unus est qui loquuntur, et unum tantum verbum profert, et tamen illud unum verbum, imo in momento, multitudinis audientium, dum aures inficit, animas interficit». (SSC 24, 4).

⁴ «Есть много мест, в которых Бернар явно с удовольствием — есть даже искушение сказать, что он забывается — свободно и сознательно переставляет текст, говоря противоположное тому, что имеется в виду в Библии. Будет ли слишком громким выражение «игра слов»? Оно может вызвать на ум представление об искусственности, но оно также может заставить задуматься о той тайной радости, которую испытывал Бернар, чтобы оставаться в присутствии Бога, «веселясь перед лицом Его во всякое время», в обращении к речам Бога, в той «радости», с какой он признается в конце «Expositio», которым завершается *Missa est*: «Я намеревался не столько истолковывать Евангелие, сколько взять из Евангелия повод для речи, которую радостно вести». В действительности он также истолковывал Евангелие, но не без того, чтобы предаваться, поскольку он сочинял произведение, тому закону «разнообразия» (variatio), тому искусству разнообразить удовольствие читателя, которое является частью требований литературного труда» (Leclercq, Op. cit., p. 244).

⁵ «Набери suas voces affectus, per quas se, etiam cum populi, produnt: timor, verbi causa, metuculosas, dolor gemebundas, amor iucundas. Nunquid dolentium placentis, moretutimve singultus vel gemitus, recussoriam, itemque reverentium subitas et effectas clamitationes, seu etiam sapientiorum tacitus, aut usus stetit, aut tanto excitat, aut deliberatio ordinat, aut praemediatio format? Ejusmodi certum est, non nisi prodigne animi, sed espietere mox» (ibid.).

⁶ «Rendet oratio, imo non pendet, sed deficit. Suspenditur auditor, nec eruditur, sed erigitur» (ibid.).

⁷ «Nil consequentiae habet, deest orationi. Quid inde? Rusticus est. Quid tu in tacitu quaeris orationum iuncturas, solemnia dictionum? Quas tu tuo tacitu leges impioris vel regulas? Non recitasti tam modestationem, non a te compositionem excrestat, non compositionem, non orruptionem requirit. Per se ex intimis, non modo cum populo vis, sed et cum pascis, espietis, evulsus rotis quam emissus» (ibid.) Ср. SSC 52, 1: «...это зачинание «сернами и полевыми ланями» (Песн 2, 7) представляется не имеющим никакой рациональной связности согласно букве, и потому духовное понимание присваивает себе все это [заклинание].»

⁸ См. De Magistro X. 33; XII. De Trinit. XV. 44.

⁹ «...прежде, нежели радоваться взор, образует слух...» (SSC 28, 7).

¹⁰ «Эти два — глас и знак — повсюду в равной степени соревнуются, в силу божественной шедрости, в приведении к вере, чтобы был открыт приход истины, устремленной к душе через оба окна» (SSC 59, 9). См. также сопоставление visus и setmo и setmosciatio в SSC 51, 1, особенно в словах «Видишь..., насколько в

этом гласе была полнота не только видения, но и собеседования». См. также SSC 53, 2: «Слышание ведет к видению: вера — от слышания, которым охватываются сердца, чтобы мочь узреть Бога... И видит прихожанин, которого раньше слышала говорящим. Даже Святой Дух следует здесь тому порядку, который так был описан пророком: «Слыши, дщерь, и смотри». И чтобы ты вернее обратил внимание на то, что слышание здесь предпосылается зрению не случайно или нечаянно, но из устремля и по науке, а именно на уже указанном основании, смотри: не находишь ли ты, что святым, который здесь обращается к Богу, соблюдается тот же порядок слов: «Слухом уха услышал Тебя, и ныне глаз мой узрит Тебя». Но и где раскрывается о сошествии Святого Духа на апостолов в день Пятидесятницы, разве не говорится о предшествовании слышания видению? Ибо сказано: «И внезапно сделался шум с неба, как бы от приходящего сильного ветра»; и дальше: «И явились им разделяющиеся языки, как бы огненные». Здесь, таким образом, указывается на то, что сперва был услышан приход Святого Духа, и только после того зрение начало воспринимать».

¹¹ Ср. Setmomes in dedicatione ecclesiae, 5, 2: «У меня нет глубокого понимания, и я не могу излить вам то, чего не изведаль».

¹² «Profundum namque est cor hominis et imprestabile, Setmomes in quadagesima, 4, 3 Ср. Ер. 107, par. 5: «Так «Бездна бездну призывает гласом водопадлов своих», когда в страхе суда Своего эта безмерная вечность, и вечная безмерность, чьей мудрости нет числа, поднимает своей чудесной благодатью и силой прочное и неисповедимое человеческое сердце «в восхитительный свет Свой». Ср. также Setmomes in assumptione beatae Mariae Virginis, 4, 3, где этот призыв связывается со словами, обращенными к Лазарю: «Lazare, veni foras».

¹⁴ «Я пишу... глас, который услышали бы мертвые, и, услышав, ожили» (De conversione ad ceteros, textus longior, par. 1).

¹⁵ «Кто... станет сравнивать человеческие речи с тем, что, как сообщает [Св. Писание], сказал Бог? Слово Бога есть совершенно живое и действенное, и глас Его в величии и силе. Опять же: «Он сказал, и были сотворены» (ibid.).

¹⁶ «Урбис непре est, non sonans, sed repletans; non loquax, sed efficax; non obsterens auribus, sed affectibus blandiens» (SSC 31, 8).

¹⁷ «...что мы считаем у Жениха-Слова «левым» или «правым»? Неужели то же, что называется человеческим словом, имеет такого рода разделение в себе телесные части и раздельные очертания, а также раздельные левую и правую стороны? Насколько больше Тот, Кто есть Слово Бога и Бог, совершенно не допускает какого-либо различия, но есть Тот, Кто Он есть, безусловно настолько простой в Своей природе, что не имеет частей, настолько единый, что не имеет числа. Ибо Он есть Мудрость Божия, о Которой написано: «И мудрости Его несть числа». И если что-либо есть неизменное, то есть и непостижимое, и в силу этого по необходимости также и неизреченное. Где, спрашиваю, ты най-

дешь слова, которыми сие величие ты или по достоинству обозначишь, или проречешь в собственном смысле, или надлежащим образом определишь?» (SCC 51, 7).

¹⁸ «...usi loquendi setmo impletus tunc dicitur, cum fuerit mancipatus effectus».

¹⁹ «A qua pñitum vitali quadam morte minime impugnat resurgat, nisi per verbum vitae, immo per Verbum vitae, vivemus utique et vivificamur» (SCC 81, 4).

²⁰ См. также SCC 32, 7: «...чтобы мы не придали себе то, что есть в нас Божово, считая посещение Слова нашей мыслью».

²¹ *Eristia ad fratres de Monte Dei*. I. 14, 43 (PL 184, 336).

²² *Setmones in dominica i post octavam eriphaiae*. 2. 1: «В делах господних, братья, внешнее размышление пает и менее способные души, а имеющие больший опыт в понимании находят внутри более плотную и сладкую пищу, как бы сердцевину и мякоть плода. Ибо они и внешне приятны, и внутренней силе еще многим приятнее — как был [приятен] сам внешний прекрасный облик пред сынами человеческими, внутри же — как бы сияние вечного света, превосходящее даже сами ангельские лики. Ибо явился человек невинный, плоть безгрешная, непорочный Агнец. Как прекрасны ноги возвещающего мир, возвещающего достоинство [Его]! Но много прекраснее глава Его, ибо глава Христа есть Бог. Чарует вид человека, в котором нет места греху, и блаженны очи увидевшие [Его]. Но много больше «блаженны чистые сердцем, ибо они Бога узрят». И когда Апостол дошел до сердцевины, он уже не помышлял о скорлупе, хотя она и весьма красива, говорит: «Хотя мы и познали некогда Христа по плоти, но ныне уже не знаем», без сомнения потому что Господь сам прежде сказал: «Плоть не пользуется немалю, Дух животворит».

²³ SCC 28, 9 — 10.

²⁴ SCC 82, 8. De gradibus humilitate et subetriae 6. 19.

²⁵ SCC 83, 2.

²⁶ SCC 83, 3.

²⁷ «Quaerit anima Verbum, sed quae a Verbo prius quaesita sit» (SCC 84, 3).

²⁸ SCC 85, 2.

²⁹ «...exceditur et seceditur etiam a corporeis sensibus, ut sese non sentiat quae Verbum sentit» (SCC 85, 13).

³⁰ *Libas H. De. Exegese médiévale* (4 vols in 2). Paris, 1959-64.