

V I B L I O T H E S A I G N A T I A N A
Б о г о с л о в и е , Д у х о в н о с т ь , Н а у к а

Жозеф де Гибер, S.J.

ДУХОВНОСТЬ
ОБЩЕСТВА ИИСУСА



Институт философии, теологии и истории св. Фомы

Bibliotheca Ignatiana. Богословие, Духовность, Наука

Жозеф де Гибер

Духовность Общества Иисуса

«ИНСТИТУТ СВЯТОГО ФОМЫ»

де Гибер Ж.

Духовность Общества Иисуса / Ж. де Гибер — «ИНСТИТУТ СВЯТОГО ФОМЫ», — (Bibliotheca Ignatiana. Богословие, Духовность, Наука)

Труд о духовности Общества Иисуса, включающий в себя две важнейших части: во-первых, очерк о личном духовном опыте св. Игнатия, как о его собственной духовной жизни, так и о его воспитательной и наставнической деятельности, во-вторых, картину последующего развития иезуитской духовности, начавшегося с этого опыта и длящегося уже четыре столетия.

© де Гибер Ж.

© «ИНСТИТУТ СВЯТОГО ФОМЫ»

Содержание

Введение	6
Первая часть. Святой Игнатий	16
Глава I. Личная духовная жизнь св. Игнатия	16
Обращение	16
Манреса	19
Студенческие годы	23
К вершине (1535–1540)	24
Вершина	26
Мистическая жизнь	29
Особенности игнатианской мистики[79]	32
Психология игнатианской мистики	37
Упорный аскетизм	42
Заключение	44
Глава II. Подготовка учеников св. Игнатия	47
Первые попытки	47
Первые товарищи	49
Конец ознакомительного фрагмента.	50

**Жозеф де Гибер, S. J.
Духовность Общества
Иисуса. Исторический очерк**

© Институт философии, теологии и истории св. Фомы, 2010

© Перевод с французского Басмовой В.

Введение

«Существует ли в действительности бенедиктинская духовность? И да, и нет. Нет, если понимать под ней особую, исключительную систему, закрытую для посторонних влияний. Опять же нет, если речь идет о некоей доктрине, окончательно сложившейся и ставшей предметом официального учения некоей школы. У ордена св. Бенедикта никогда не было особой духовной доктрины: у него нет никакого иного учения, кроме учения Церкви... И все же верным будет сказать, что бенедиктинский орден обладает семейной традицией, которую он преданно и бережно хранит все четырнадцать веков своего существования»¹.

Эти слова дома П. де Пюнье, открывающие его любопытный труд о бенедиктинской духовности, можно повторить и в начале этой книги о духовности Общества Иисуса: не все ли семьи монашествующих могут о себе сказать, что у них нет иного духовного учения, кроме традиционного учения Церкви, которому они безраздельно и верно следуют в рамках своих собственных традиций?

Посему представляется необходимым кратко рассмотреть в этом введении ряд вопросов. Какова законная сфера особых традиций каждого ордена наряду со всеобщим учением? В чем может состоять, в условиях обязательного единства католического духовного учения, подлинное различие между школами? В каком смысле, соответственно, можно говорить о духовности Общества Иисуса²? Не от недостатка ли внимания к этим вопросам рождается ряд недопониманий? Так, некоторые считают отличительной чертой той или иной духовности путь к Богу через Христа. Однако такое утверждение либо ничего не значит, либо подразумевает, что может быть и такая духовность, которая одновременно считается католической и ведет к Богу каким-то иным путем, не через Того единственного Посредника, каковым является Христос.

Но для начала, наверное, полезно будет решить, что понимать под словом «духовность», будь то духовность человека или духовность группы.

Иногда слово «духовность» означает личную внутреннюю жизнь человека, мысли, обыкновенно ее питающие, формы молитвы, различные обряды и особые дары, которые ее поддерживают и развивают. Это также может быть способ, каким человек осуществляет духовное наставничество, принципы, которым он учит, средства, которые применяет, частные цели, которые он указывает или подсказывает своим подопечным. Наконец, часто это духовное учение, сформулированное в трудах того же человека, теоретическое обобщение различных положений духовной жизни, которые в этих трудах присутствуют явно или подспудно или, по крайней мере, могут быть из них извлечены. Разумеется, многие элементы будут общими для всех трех аспектов, в которых мы можем рассматривать духовность человека. В то же время между ними не будет полного тождества, в особенности между первым и двумя другими. Лучшие духовные наставники прекрасно сознают, что путь духовной жизни, которым Бог ведет их самих, не всегда подходит другим, что порой их путь может иметь совершенно исключительный характер.

Если же говорить о группе, например, о монашеском ордене, то вопрос становится еще более сложным. Как правило, духовность группы берет за точку отсчета духовность одного человека, основателя или учителя, явленную в его жизни, учении и обычаях, в его сочинениях, в том сочинении, которое признано живой традицией группы как нормативное. Таковы артикулы св. Фомы о духовной жизни, великие мистические труды св. Иоанна Креста, сочинения св. Франциска Сальского, «Духовные упражнения» св. Игнатия... Но как сама духовность

¹ P. de Puniet O. S. B., *La Spiritualité bénédictine*, Praglia, 1931, p. 3.

² Да будет мне позволено отослать читателя к статье в *Gregorianum*, t. 19 (1938), p. 263–279, в которой я рассматривал этот вопрос в общих чертах и которую в значительной мере воспроизвожу на последующих страницах.

группы ни в коем случае не останется неизменной и неизбежно будет претерпевать изменения и развитие, так и слово «духовность» будет охватывать все большее число самых разных явлений: определенный набор духовных принципов, форм молитвы и аскезы, иногда даже целую систему, которую группа предписывает своим членам и считает для них основополагающей, практически незыблемой; или же совокупность принципов и обычаев, которые, несмотря на различные индивидуальные особенности, остаются *воистину* общими для всех членов группы; или же, наконец, ту среднюю величину, тот общий знаменатель, к которому можно более или менее безошибочно свести частную духовную жизнь или учение различных членов группы, тот общий знаменатель, который указывает на общее направление, основные тенденции движения в целом.

Итак, когда на страницах этой книги речь будет заходить о *духовности Общества Иисуса*, то мы будем иметь в виду прежде всего *истинную* совокупность основных положений и обычаев, которую может уловить тот, кто изучает духовную жизнь, духовное руководство и сочинения иезуитов: шире и чаще всего упоминаемые принципы, шире всего применяемые формы молитвы, самые распространенные методы духовного наставничества, никоим образом не исключая различий, порой даже значительных, которые мы будем при случае подчеркивать. Наряду с этой совокупностью явлений мы будем обращать внимание на некоторые черты, авторитетно закрепленные и установленные настоятелями Общества, а в заключительных главах попытаемся свести сказанное к некоему общему знаменателю. Но наша первоочередная задача – собрать и сгруппировать конкретные факты, как они предстают перед нами.

Сам факт, что в Католической Церкви, среди учений наиболее авторитетных духовных учителей, приходится выделять различные школы, едва ли может вызывать сомнения. Прочтите по порядку «Духовные упражнения» св. Игнатия и «Восхождение на гору Кармель» или «Темную ночь» св. Иоанна Креста: оба автора – испанцы XVI в., оба – выдающиеся мистики, наделенные высочайшим даром созерцания, оба апостолы полного самоотречения ради любви, оба – вдохновители богатой и глубокой духовной жизни. И в то же время невозможно не признать: форма их трудов, содержащееся в них учение, вдохновленная ими традиция заметно отличаются друг от друга, хотя и совершенно невозможно себе представить, чтобы кто-то говорил, будто один из них вернее следовал католической традиции, чем другой. Без сомнения, в особенности если рассматривать несколько более обширный ряд учений, то очертания многих школ предстанут куда более расплывчатыми: мы заметим сближения, неуловимые переходы и взаимовлияния, как и расхождения внутри каждой из школ. Соответственно, здесь не может быть речи о жестких рамках или, по выражению дома Пюнье, «особых, исключительных системах, закрытых для посторонних влияний». И все же, несмотря на всю сложность, на все пересечения и взаимовлияния духовных движений, невозможно перепутать друг с другом бенедиктинскую, францисканскую, доминиканскую, кармелитскую, салезианскую и беруллианскую традиции – если брать лишь некоторые наиболее заметные течения, которые уже оставили более или менее глубокий след в общей традиции, а потому лучше поддаются дифференциации. Между этими школами, как и между прочими, и древними и новыми, которые можно было бы к ним присовокупить, ощущаются, улавливаются несомненные различия. В чем именно они состоят? Каково их истинное происхождение?

Первый ответ напрашивается сам собой: различные духовные школы примыкают к различным школам спекулятивного богословия. Аскетизм и мистика тесно связаны с догматикой и моралью, а посему вполне естественно, что различия и контрасты богословских систем неизбежно порождают различия в духовном учении. Поскольку иезуиты отвергают физическое предопределение и пробабилиоризм, их духовность будет отличаться от духовности доминиканцев, защищающих эти доктрины.

Объяснение простое, удобное, в чем-то даже соблазнительное, но тут же упирающееся в неопровержимый факт: доминиканская духовность, как и духовность иезуитская или фран-

цисканская, не говоря уже о бенедиктинской или кармелитской, имела совершенно определенное лицо уже задолго до того, как встал вопрос об особой богословской школе отцов проповедников. Отец Тери справедливо заметил³: подлинные истоки «спекулятивного характера» доминиканской мистики – в учреждении св. Домиником ордена «апостольской проповеди». В свою очередь, истоки учреждения этого ордена – в индивидуальной миссии и формах святости его основателей. Основные черты доминиканской духовности закрепятся в учениях основателей Иордана Саксонского и Гумберта Романского задолго до конца XIII в., когда уже можно будет говорить о доминиканской школе, сформировавшейся вокруг св. Фомы. Что до францисканцев, то здесь это еще более очевидно, потому что первые францисканцы вообще не хотели вступать на путь учености. В случае иезуитов достаточно будет вспомнить, что «Духовные упражнения» св. Игнатия были опубликованы в 1548 г., Конституции в 1558, а *Concordia* де Молины лишь в 1588.

Таким образом, с большей долей точности можно утверждать, что именно различия в духовности влияли на выбор того или иного спекулятивного учения. Нельзя отрицать, впрочем, и того, что в дальнейшем теоретические тенденции иногда оказывали заметное влияние на последующее развитие каждой духовной школы⁴.

Не лучше ли, таким образом, будет сказать, что подлинное различие между духовными школами заключается в цели, к которой устремлена вся духовная жизнь их последователей? Созерцание или действие, восхваление Бога или помощь душам, та или иная форма апостольства или молитвы – вот откуда рождаются деятельные и созерцательные, теоцентрические и антропоцентрические, аскетические и мистические школы духовности...

Если речь идет не о промежуточных целях, которые, по определению, всего лишь средства по сравнению с наивысшими устремлениями, но о целях подлинных, задающих направление всей жизни христианина, то тут, в лоне Церкви, между разными школами духовности не может быть никаких различий. Всё без исключения в благодатном порядке подчинено для нас единственной цели. Это слава, вечно воздаваемая Богу в блаженстве, и ради нее – непрестанное приращение освящающей благодати в наших душах и душах наших братьев, ибо мера этой благодати есть мера вечной славы, воздаваемой Пресвятой Троице. И никакая духовность не может притязать на то, что ищет этой цели больше, чем другие. Любовь к Богу ради Него Самого и любовь к ближнему ради Бога есть в полной мере царица добродетелей, властвующая и руководящая всей католической духовной жизнью. Сколь бы глубоко ни погружался человек в созерцание Бога, он не живет вне общения святых и не освобождается от заповеди любви к своим братьям во Христе, и апостол, сколь бы ни был он предан душам, также следует в любви к ближним повелению любить Бога больше, чем самого себя, и искать Его вечной славы, стремясь прежде к своей собственной святости, затем к святости своих братьев. С этой важнейшей точки зрения все виды католической духовности в равной мере теоцентричны, говорить же о духовности антропоцентрической значит говорить, хотим мы того или нет, о духовности не вполне католической.

Верно, что в духовной жизни некоторых людей тот или иной аспект этой общей цели может быть акцентирован больше или меньше: в формах средневековой созерцательной жизни мысль об апостольстве молитвы, без сомнения, занимала не такое место, какое занимает сейчас в духовной жизни людей, даже самых преданных молитве и покаянию. Но хотя эти старин-

³ G. Théry O. P., *Caractère généraux de la spiritualité dominicaine*, Vie Spir., LIV (1938), p. 23.

⁴ И все же попытки решить такого рода научный вопрос, в котором хотели видеть важнейший фактор различия между духовностями, вопрос спецификации благодатных дел по их формальному объекту, не принесли сколько-нибудь заметных результатов: оказалось, в сущности, что достаточно большое количество иезуитов с Суаресом во главе поддерживают эту теорию так же определенно, как и любой доминиканец. Притом духовность этих иезуитов ни в чем не представляется отличной от духовности их братьев, которые, вместе с Молиной, отрицают необходимость подобной спецификации. Духовное же учение этих последних, напротив, заметно отличается от учения францисканцев-скотистов, которые единодушны с ними в этом теоретическом вопросе.

ные монахи-затворники куда больше думали об искуплении своих собственных прегрешений и о своем собственном спасении, чем о плодотворности своего самоумерщвления для блага Церкви, это ничего не меняло ни в истинном порядке вещей, ни в подлинной и окончательной цели их жизни: и они проявляли (хоть и меньше об этом думали) ту самую духовную любовь к ближнему, которая занимает столь значительное место в мысли их сегодняшних собратьев.

Таким образом, одна духовность в действительности может отличаться от другой лишь на уровне средств успешного достижения этой единой цели. Но и на этом уровне различия не беспредельны.

В сущности, в благодатном порядке, в котором мы живем, есть средства спасения и освящения, в равной мере обязательные для всех, и, соответственно, нельзя сказать, что одна духовность уделяет им больше места, чем другая. Но и здесь на поверку окажется, что авторы одной школы говорят о нашем претворении в единое Тело Христово больше, чем авторы другой. В то же время нельзя сказать, что в самой духовной жизни они действительно отводят ему больше места, чем те, которые говорят о нем меньше. Основные условия христианской жизни одни для всех. Мы приходим к Богу только через Христа, в составе тела Церкви; никто ничего не может сделать без благодати и никто не освобождается от усилий, необходимых для содействия благодати; всякое дело освящения – это прежде всего очищение, которое должно завершиться единением; молитвенная жизнь, самоотречение, смирение, дух веры, упование на Бога, а не на себя, любовь к Богу, стоящая на первом месте, – все эти элементы равно необходимы для всякой католической духовности. Но и они, оставаясь необходимыми, могут проявляться по-разному, в разных формах. Каждый из них может занимать в мыслях людей неодинаковое место в ряду средств, питающих их духовную жизнь. Они могут сочетаться друг с другом в разных соотношениях и видах. Наряду с ними одни могут применять вспомогательные средства, которых не применили бы другие. Вот те особенности, которые в действительности отличают одни школы духовности от других.

Что же мы видим, сравнивая их между собой, особенно те, которые обладают наиболее ярко выраженной индивидуальностью?

Излишне подчеркивать различия, рождающиеся из применения тех или иных вспомогательных средств освящения, зачастую скорее внешних, но в то же время влияющих на общий характер духовной жизни школы, как то уединение картузианцев, вечное молчание траппистов... Но даже в применении средств всеобщих и обязательных сразу же обращают на себя внимание некоторые различия.

Различия в форме применения: нет святости без единения с Богом в молитве, но и молитва может быть не только устная или мысленная. Это может быть умственная молитва, совершаемая в определенные часы, или свободное продолжение литургической молитвы во время внешних повседневных дел или частое обновление горячего стремления к Богу или спокойное привычное ощущение божественного присутствия... Нет и святости без участия в кресте Христовом, но и здесь в разных соотношениях сливаются друг с другом внешнее и внутреннее самоумерщвление, способные принимать самые разные формы. Суровое самоотречение, которому св. Франциск Сальский учил своих визитанток, не тождественно полному послушанию, главной форме самоотречения, которой требовал от своих сыновей св. Игнатий. Нет святости без уподобления Христу, но францисканское соблюдение обетов не равно беруллианской близости ко Христу и Деве Марии...

Разница также выражается в соотношении этих основных средств. Нет святости без сыновней преданности Марии, и все же «Истинное почитание Пресвятой Девы» св. Гриньона де Монфора не только отличается во многом от той преданности, которой учит своих цистерцианцев св. Бернард, но можно сказать даже, что, какой бы нежной ни была любовь цистерцианцев к Пресвятой Деве, она не наполняет всю их духовную жизнь в такой же мере, как жизнь учеников Монфора...

Различия есть и в великих побуждениях, которыми каждая школа вдохновляет и поддерживает души в их стремлении к общей цели: все эти побуждения, все эти благодатные силы, без сомнения, приведут в конечном счете к любви к Богу, но ближайшая точка опоры для эффективного воздействия на душу не всегда будет одинакова. Каждому элементу будет уделяться очень разное внимание: здесь над всем будет господствовать стремление к возможно более тесному единению с Богом в этой жизни, там – мысль о служении Богу, служении поклонения или апостольства, где-то еще – стремление снискать честь Божию или возместить нанесенный ей ущерб, острое чувство потребностей человеческой души и своей христианской ответственности пред лицом этих потребностей...

Подобным же образом на протяжении всего нашего пути здесь, на земле, мы должны питать благодатное сознание и благоговейное чувство нашей души. Но пища их может быть разной. Мы можем черпать ее здесь и там на широких просторах Писания и церковных учений, в евангельских текстах и в богословских формулировках, в отдельных деталях и широких умозрительных панорамах, в догмате о Божием Промысле, в догмате о Троице, в догмате о жизни Бога в нас или о Его вездесущности в творении или о нашем претворении в единое Тело Христово или о действительном присутствии Богочеловека в евхаристии... Любого из этих великолепных явлений достаточно, чтобы освещать человеческую жизнь, увлекать и питать душу. Таким образом, у всякой школы могут быть среди тайн нашей веры такие, которые будут ей особенно дороги, которыми она главным образом будет жить, которые будут особенно чтить и любить.

В то же время совершенно ясно, что случайное объединение некоторого числа этих элементов, под влиянием впечатлений или игр воображения, еще не образует духовности. Настоящая духовность, цельная и действенная, во всем органична. В Средние века труд освящения души сравнивали со строительством моста, чей свод должен опираться на леса, пока кладка не закончится и как следует не схватится, так что строение сможет стоять само по себе и выдерживать вес прохожих. То же сравнение может пригодиться и здесь: существуют ведь самые разные мосты, деревянные, кирпичные, каменные, а сегодня еще железные и железобетонные, мосты с высокими и низкими сводами, жесткие, гибкие и подвесные. Но их материалы и формы не могут сочетаться как придется: некоторые исключают друг друга, другие, напротив, друг друга требуют; силуэт, который можно создать при помощи железа, не создать из кирпичей. Таким образом, есть ряд различных типов мостов, имеющих свои преимущества и недостатки. Каждый тип применим к определенным территориям и рельефам и неприменим к другим. И в то же время каждый по-своему служит единой цели – устанавливать сообщение между двумя берегами путем органичного и сбалансированного сочетания материала и формы.

Каждая из духовных школ также представляет собой способ духовной жизни, тип органичного, сбалансированного, целостного и действенного сочетания обязательных элементов этой жизни, способ и тип, которые на поверку оказались наиболее пригодными для достижения искомой цели, для освящения душ. Каждая из этих духовных школ также будет иметь свои преимущества и недостатки, опасности, которых должна будет особенно остерегаться, особые средства духовной помощи своим приверженцам. Каждая духовность будет применима к определенным внешним и внутренним обстоятельствам, к определенным формам жизни и типам характера и неприменима к другим. Среди них будут способы, столь же отличные друг от друга, как подвесной мост отличается от моста с каменными арками, а также и очень друг другу близкие, явно принадлежащие к одному и тому же типу и различные лишь в деталях. Есть способы классические, испытанные длительным применением, и способы более смелые, связанные с поиском новых путей; способы простые, незатейливые, доступные любому хорошему рабочему, требующие самых обычных материалов, и способы тонкие, которые опасно применять без хорошего руководства и которые требуют отборных материалов.

Но все эти школы будут достигать своей основной цели, приводить души к святости, лишь в той мере, в какой будут им давать органичную совокупность элементов, где будет присутствовать все необходимое для духовного преуспевания и где части будут образовывать целое, одновременно сбалансированное, устойчивое и прочное и сверх того обладающее силой, необходимой для всякого восхождения; целое, чьи части нельзя будет просто заменить элементами соседней школы и где ни одну важную деталь нельзя будет устранить, заменить или переместить по своему вкусу, не рискуя поставить в опасность прочность или действенность целого: радостная свобода францисканцев неотделима от суровой бедности св. Франциска, так же как и салезианская кротость от полной отрешенности, которой епископ Женевы требовал от всех своих подопечных. Это, разумеется, не препятствует заимствованиям, о которых говорилось выше, взаимовлияниям различных духовных школ. Но заимствования и взаимовлияния всегда будут требовать того, чтобы элементы, взятые извне, были совместимы с основными чертами того типа духовной жизни, к которому они будут привиты, а также минимальной ассимиляции, без которой окажутся в опасности сбалансированность и действенность всего этого типа жизни в целом.

В том разнообразии способов духовной жизни, которое мы наблюдаем в Церкви, у истоков каждого из них стоит, как кажется, самобытный опыт, увенчавшийся выдающимся успехом. Все происходит приблизительно так, как и в примере, который мы приводили выше: инженер, которому нужно преодолеть особые трудности, решает заменить старый тип моста, опирающегося на такие-то пяты, на такие-то опоры, настилом, висящим на мощных тросах, прикрепленных к двум берегам реки, и у него это получается. Он повторяет свой опыт в других местах. Другие его заимствуют, совершенствуя по мере надобности. Создан новый тип моста. Этот пример хромает лишь в том смысле, что успехи на пути святости, стоящие у истоков духовных школ, ни в коей мере не являются плодом инициативы или воображения основателей. Это Бог, в Своем благодатном промысле, которым Он направляет Церковь и заботится о ее нуждах, наделяет душу особыми дарами, толкает и направляет ее на путь святости, одновременно традиционный и новый, дабы создать из человека очередной шедевр святости, какими являются великие святые: св. Пахомий, св. Франциск Ассизский или св. Иоанн Боско. Иногда действие благодати, ваявшей эти образцовые души, трудно различить, и мы знаем в основном лишь великолепные его плоды. Таковы св. Бенедикт и св. Доминик. В других случаях, напротив, мы ясно видим те трудные дороги, которыми всемогущее действие Божие, вершившееся в душах, вело св. Франциска Ассизского, св. Игнатия или св. Иоанна Креста к тому типу святости, какой предопределил им Божий промысел.

Такой опыт, дающий жизнь новой духовной школе, обыкновенно бывает двояким: он включает в себя опыт личной духовной жизни основателя и опыт духовного воспитания первых учеников, новая форма которых увенчалась успехом. Если между основными чертами того и другого опыта обязательно присутствует глубокая гармония, то не всегда между ними имеется полное тождество, и лишь их совокупность определяет дальнейшее развитие, долговечность и плодотворность школы. Посему, изучая возникновение той или иной духовности, необходимо отдельно рассматривать оба опыта. Это хорошо видно на примере св. Игнатия. Этот великий созерцатель, который в Манресе посвящал молитве по семь часов в день, а в Риме почти все время в изобилии наслаждался высшими божественными милостями, говорит со своими учениками о дарах изливающейся молитвы лишь с крайней осторожностью и, напротив, непрестанно напоминает им о необходимости полного самоотречения. Можно заметить и другие любопытные различия. В Париже и в Италии, прежде чем в Игнатии окончательно созрела мысль основать монашеский орден в собственном смысле этого слова, он применял один способ подготовки. Но применял при подготовке учеников и преподавал совсем другие принципы тогда, когда орден был уже основан и наметилась перспектива будущих поколений, которым предстояло жить согласно этим принципам. Именно успех на поприще подготовки учеников отличает

святых, призванных дать духовное потомство, от обреченных оставаться одиночками, например, от Бенедикта Лабра. В сущности, именно этот успех позволяет воспроизвести тип внутренней жизни, выразительно начертанный Богом в душе основателя, не только в нескольких избранных душах, но и в целой семье, где степень усердия неизбежно будет у всех разной.

Насколько можно судить по хорошо документированным случаям, например, по случаю св. Франциска или св. Игнатия, прежде всего, именно этот двойной опыт личной святости и духовного воспитания учеников определяет общее направление новой духовности. И задачи монашеской семьи, которая может родиться позже, и внешние формы жизни, проистекающие из этих задач, – прежде всего следствия этого направления, произведение всемогущей благодати Божией, творившей в душе основателя. Разумеется, невозможно отрицать важное влияние внешних обстоятельств на особенности того или иного ордена и на дальнейшее развитие связанной с ним духовной школы, но определяющим остается этот исконный благодатный опыт. Именно он задает каждой школе особый способ движения к общей цели всякой духовности – к приращению благодати в нас самих и в окружающих, – особый способ содействия благодати Божией в очищении душ и их единении с Богом; особое внимание, уделяемое тем или иным великим духовным явлениям, тому или иному источнику духовного пыла или рвения, благоприятное соотношение строгости и радости, усилия и отрешения (*abandon*), различных форм молитвы и отречения, удачно сочетающихся друг с другом – всю ту совокупность элементов, которая и представляет собой способ духовной жизни, целостный и эффективный, сбалансированный и динамичный.

В дальнейшем этот первоначальный, исконный способ духовной жизни неизбежно проходит адаптацию, неминуемо претерпевает развитие. После зари новой духовной школы, после ее «ранней Церкви», если воспользоваться словами св. Игнатия о его собственной духовной жизни⁵, приходят люди, которые, как кажется, ослабляют первоначальную силу новой духовности, сглаживают острые углы и растушевывают четкие линии первоначального замысла: св. Бонавентура после св. Франциска, Клаудио Аквавива после св. Игнатия. Не отрицая, что иногда это действительно ослабление, скажем, что чаще (например, в упомянутых выше случаях) это просто неизбежная эволюция, какую претерпела и Церковь между первым веком христианства и эпохой великого католицизма св. Льва и последующими эпохами. Чтобы стать приемлемым не только для маленькой группы избранных, но и для более широкого и неоднородного круга людей, способ духовной жизни непременно должен усвоить черты менее резкие, менее суровые и категоричные, и в это время он легко заимствует некоторые элементы смежных духовностей. Но он должен верно придерживаться своего изначального пути, дабы не превратиться, под предлогом расширения сферы влияния и приспособления к широким кругам людей, в бесформенную мешанину разрозненных элементов. Отсюда необходимость постоянно обращаться к этому исконному типу духовной жизни, дабы верно оценивать его последующее развитие и непрестанно различать за побочными порой наростами то, что позволяет этой духовности несмотря ни на что сохранять свою ценность и действенность.

Таким образом, наш труд о духовности Общества Иисуса должен включать в себя две важнейших части: во-первых, очерк о личном духовном опыте св. Игнатия, как о его собственной духовной жизни, так и о его воспитательной и наставнической деятельности, во-вторых, картину последующего развития иезуитской духовности, начавшегося с этого опыта и длящегося уже четыре столетия. Потом можно попытаться выделить некоторые наиболее яркие черты этой духовности.

Дабы четче обрисовать особый характер духовной жизни в школе св. Игнатия и его преемников, уместно ли прибегать к удобной и широко применяемой процедуре сравнения ее с другими школами: более старыми, среди которых она зародилась, и более новыми, возникав-

⁵ MHSI, *Scr. de S. Ign.*, I, p. 127; *Fontes narrativi*, I, p. 140, (lettre de Lainez).

шими вокруг нее с XVI в.? Без сомнения, ничто не смогло бы обнаружить индивидуальность этой школы лучше, чем подобное сравнение, но при одном условии: это сравнение должно быть основано на одинаково полном и глубоком знании сопоставляемых школ. Что может быть обманчивее блестящих и четких сравнений между различными школами духовности, возводящими на пьедестал ту, которую желает превознести автор? Стоит автору заговорить о другой духовности, хорошо знакомой читателю, как читатель начинает испытывать раздражение, видя перед собой искаженный образ, поверхностно и условно набросанный в нескольких общих чертах и не дающий никакого реального представления о том, что хорошо известно читателю на собственном опыте. Я признаюсь, что не чувствую себя в состоянии обосновать такое сравнение достаточно обширным, надежным и объективным материалом. Я думаю, что достаточно хорошо знаю и понимаю игнатианскую духовность, которой сам живу много лет, чтобы говорить о ней с пользой. Но что до других великих католических духовных школ – пусть даже мне приходилось лично соприкасаться с относительно немалым числом их последователей, – я не решаюсь уверенно говорить о том, какая черта более явственно выражена у нас, более мягко у них. Несомненно, легко увидеть различия в деталях, в материалах; более или менее смутно ощущается разница направления, наиболее яркие отличительные особенности разных духовностей. Но когда нужно быть точным и глубоко постигнуть дух, породивший эту духовную жизнь с ее особыми формами, посторонний останавливается в нерешительности.

Вот почему читатель не найдет здесь никакого более или менее развернутого сравнения между духовностью Общества и других католических духовных школ, как и полемики со старыми и современными обвинениями и искаженными представлениями: в том и в другом я ограничился несколькими мимолетными замечаниями. Я счел более полезным посвятить все свои силы тому, чтобы как можно лучше ознакомить читателя с самой этой духовностью, и позволить каждому сравнивать описанное мною со своей собственной духовной жизнью или же со слышанной им критикой.

В завершение сего введения я удовольствуюсь кратким обзором того, каковы были в начале XVI в. основные очаги духовной жизни и духовного влияния, на фоне которых развевался тот духовный опыт, который мы будем здесь рассматривать. Одним из важнейших очагов такого духовного влияния было нидерландское движение *Devotio moderna*. Оно уже клонилось к своему закату, но через *Exercitatorio* Сиснероса и «Подражание Христу» Игнатий соприкасался с ним со времени своего обращения. Братья общинной жизни и августинцы Виндестейма, с их одновременно эмоциональной, методичной и просвещенной набожностью, обладали на протяжении всего XV в. огромной духовной жизнеспособностью и оказывали глубокое влияние на самые разнообразные круги. Многим обязаны этому движению многочисленные великие бенедиктинские реформы: в Германии это реформа в Кастле и, прежде всего, Бурсфельдская реформа, чьим самым прославленным представителем был аббат Иоанн Тритемий (†1516), чьи аскетические труды издал в 1605 г. в Майнце иезуит Ян Бейс. В Италии инициатор реформы Иустины Падуанской Луиджи Барбо (†1443) связан с Виндестеймом, чье влияние заметно в его *Formula orationis et meditationis*. В Испании реформы в Вальядолиде и Монсеррате будут вдохновлены теми же идеями, самым знаменитым выражением которых станет *Ejercitatorio* аббата Сиснероса (†1510). Во Франции реформа каноников Ливри будет делом рук Яна Момбера (Маубурна, †1503), чей *Rosetum* завершит в 1491 г. серию великих сочинений *Devotio moderna*. К *Devotio moderna* принадлежал и Ян Стандонк, реформатор коллегии Монтегю в Париже, куда в 1528 г. поступит Игнатий Лойола. Из того же окружения вышли Дионисий Карпузианец (†1471) и Хендрик Херп (Харфиус, †1477), чьи сочинения, широко читаемые, будут в числе важнейших каналов, по которым традиции средневековой мистики, удобно здесь собранные, будут передаваться грядущим поколениям. То же влияние будет ощущаться

и в трудах, в XVII в. ставших классическими, св. Лаврентия Юстиниана, который был реформатором каноников конгрегации св. Георгия в Альге и первым патриархом Венеции (†1455)⁶.

Второй духовный центр, тесно связанный с предыдущим, образуют картузианцы Рейн-ланда, в частности Кёльна. Один из них, Генрих Калкар, в 1374 г. обратился к духовной жизни Геерта Гроота, одного из основоположников *Devotio moderna*. В начале XVI в. самым известным из них был Иустус Ланспергиус (Ландсберг, †1539), который еще застанет молодого Петра Канизия и будет давать ему советы. Его друг, Лаврентий Сурий (†1578), картузианец, будет популяризатором великих немецких и нидерландских мистиков в латинских кругах, а его собрат Лоэр станет таким же популяризатором Херпа⁷.

В интенсивной духовной жизни Италии можно выделить в это время несколько течений, которые часто переплетаются друг с другом, но в то же время не теряют своего лица. Продолжается течение францисканской реформы предшествующего века, неся с собой дух св. Бернардина Сиенского и св. Джованни Капистрано. Оно порождает движение, которое, просуществовав весь XVI в., приведет к учреждению ордена капуцинов как особой ветви великой Ассизской семьи. Подобным же образом традицию великих доминиканских реформаторов, бл. Иоанна Доминичи (†1419) и св. Антония Флорентийского (†1459) представляют, с добавлением ряда новых черт, Джироламо Савонарола (†1498) и Баттиста Кариони из Кремы (†1534), которые – особенно второй – станут апостолами борьбы с собой и победы над собой и превознесут тем самым идею «духовной брани», которая выльется немногим позже в знаменитую книгу Скупполи. Рядом с этими, уже старинными, движениями влиятельный центр духовной жизни зарождается вокруг св. Екатерины Генуэзской (†1510) с его «Обществами Божественной любви», известными своей интенсивной духовной жизнью и делами милосердия. Таковы будут различные влияния, которые повлекут за собой возникновение многочисленных объединений реформированных священников и увенчаются рождением орденов уставных клириков, в том числе и Общества Иисуса⁸.

В Испании, после окончательного изгнания мавров, начинается подготовка духовного мистического расцвета второй половины XVI в. Если в путанном и пестром движении алумбрадос обнаруживаются опасные склонности к иллюминизму и лжемистицизму, то труды таких авторов, как Франсиско де Осуна (†1540), Ларедо (†1540) и Альфонсо де Мадрид, окажутся достойными того, чтобы направлять первые шаги св. Терезы на стезях созерцания, одним из учителей которого ей предстояло стать. Среди доминиканцев, в то время как некоторые из них вдохновляются идеями Савонаролы, а Кано готовится адаптировать «Победу над собой» Баттиста Кариони из Кремы, другие, чьи тенденции найдут наиболее точное свое выражение в сочинениях Луиса де Гренады, поощряют широкую практику молитвы...⁹

Наконец, еще одним могучим течением духовной жизни в ту эпоху становится течение христианских гуманистов, таких как Эразм (†1536), Лефевр д'Этапль (†1536), Луис Вивес (†1540), течение очень смешанное, не лишенное близости и сочувствия к протестантской Реформации, неумеренное и несправедливое в своей резкой критике официального благочестия и науки, обрядов и внешних дел веры и покаяния, но искренне стремящееся к более глубокому и личному переживанию христианской веры, более тесному контакту со Священным Писанием, с Отцами и другими великими духовными источниками. Как в Испании, так и в

⁶ Из обширной литературы, посвященной *Devotio moderna* (специальная ее библиография была опубликована J. M. E. Dols'om, Nijmegen, 1936), я отмечу здесь только две книги: P. Debongnie, Jean Mombaer, Louvain, 1927, и A. Hyma, *The Christian Renaissance*, New York, 1927.

⁷ О картузианской обители в Кёльне и ее влиянии см., прежде всего, J. Greven, *Die Kölner Kartause*, Munster, 1934.

⁸ Об Италии см., прежде всего, введение к книге P. Tacchi Venturi, *Storia...*

⁹ См., в особенности, *Fidèle de Ros*, François d'Osuna. Paris, 1937, и серию статей P. V. Beltran de Heredia, *Las corrientes de espiritualidad dominicana entre los dominicos de Castilla en la primera mitad del siglo XVI*, Ciencia tomista, 1939 ff., и в виде отдельного издания, Salamanca, 1941.

Париже, как в Голландии, так и в Италии Игнатий и его товарищи будут соприкасаться с представителями этого движения со всеми его оттенками: от полупротестантов и полужычников до великих и подлинных христианских гуманистов, таких как Гаспар Контарини или Виттория Колонна¹⁰.

Таковы в самых общих чертах магистральные линии того богатого и подвижного целого, из недр которого возникнет духовность Общества Иисуса, следуя одним его тенденциям, сопротивляясь другим, во многом вдохновляясь, например, набожностью, одновременно эмоциональной и методичной, *Devotio moderna*, но сдержанно принимая энтузиазм испанских религиозных кругов в отношении длительной молитвы.

Наряду с этой подлинно христианской духовной жизнью можно было бы описать здесь и враждебные ей силы неоязычества с его нравственной беспорядочностью и интеллектуальным вольнодумством, протестантской псевдореформы с ее анархией, падение нравов среди служителей Церкви, но я не буду заново воспроизводить здесь эту печальную картину, столь часто изображаемую другими. Достаточно будет вспомнить, сколь огромное влияние оказала неизбежная и непрестанная борьба с этими силами на духовность, рожденную в самый острый миг этой борьбы.

¹⁰ См., среди прочего, P. Imbart de la Tour, *Les Origines de la Réforme*, t. II, III, Paris, 1909, 1914.

Первая часть. Святой Игнатий

Глава I. Личная духовная жизнь св. Игнатия

Чтобы хорошо понять духовную школу, необходимо прежде всего рассмотреть тот богатый опыт, который послужил ей отправной точкой и основанием. Поэтому всякому, кто хочет познакомиться с духовностью Общества Иисуса, необходимо в первую очередь отдельно изучить духовный опыт св. Игнатия. В сущности, эквивалентность двух терминов – духовность св. Игнатия и духовность иезуитов – ставилась под вопрос, ибо первый был великим мистиком, принадлежавшим к самому чистому течению католической духовной традиции, а вторые, несмотря на примечательные и относительно многочисленные исключения, по причине своего аскетизма в целом держались на обочине этого течения¹¹. Верно, что другие критики, напротив, считают самого основателя виновником различных изъятий, в которых упрекают духовность его сынов¹². Но, дабы точным изложением фактов рассеять сложности и неясности, связанные с обеими точками зрения, в первой части нашей книги мы должны задаться вопросом: какова была личная духовная жизнь св. Игнатия? Каким образом осуществлял он духовную подготовку своих первых товарищей и последователей? Какое учение излагал в своих духовных сочинениях? Как только мы уточним для себя ответы на эти вопросы, мы сможем взглянуть на истоки этой личной духовности св. Игнатия и указать ее отличительные черты.

Духовную жизнь этого святого можно четко подразделить на несколько этапов: обращение в 1521 г.; Монтсеррат, Манреса и Иерусалим с марта 1522 г. по февраль 1524; студенческие годы вплоть до отъезда из Парижа в 1535 г.; годы евангельской и апостольской жизни в Верхней Италии и Риме вплоть до учреждения Общества как монашеского ордена с одобрения Павла III; и наконец, с 1540 г. до смерти в 1556 г., жизнь в качестве генерала Общества, вершина его духовного восхождения.

Обращение

Св. Игнатий пережил обращение, причем в 1521 г., когда он перешел от мирской к жизни к жизни всецело христианской, к жизни в благочестии и святости, он был уже зрелым человеком примерно тридцати лет, почти как св. Августин во время своего обращения. Но если оба этих обращенных схожи друг с другом многими чертами характера: подвижным и пылким темпераментом, удивительной силой размышления и самонаблюдения, – то начисто непохожи друг на друга отправной точкой своего восхождения к святости. Августин – теоретик, утонченный мыслитель, страстно увлеченный высокими вопросами философии и религии, давно привычный к самонаблюдению и напряженной внутренней жизни, окруженный друзьями и товарищами, которые будут сопровождать его на пути возвращения к Богу. Игнатий – человек

¹¹ Этот термин «аскетизм» сразу говорит нам о том, что речь идет о явлении, которое А. Бремон (*H. Bremond*) назвал «кризисом Упражнений св. Игнатия», и о противоречии между учением отца и учением сынов, порожденном, по его мнению, ложным истолкованием этих Упражнений: сыны пытались найти завершенную форму молитвенной жизни там, где св. Игнатий хотел описать лишь метод аскезы. См., в частности, статьи А. Бремона в *Revue des sciences religieuses*, VII (Strasbourg, 1927), p. 226–261; 402–428; 579–599; *Ascèse ou prière? Notes sur la crise des Exercices de S. Ignace*, воспроизведенные также в издании *Introsuction à la philosophie de la prière*, Paris, 1929, и в *Vie Spir.*, XX (avril 1929), Suppl., p. 1–48; 73–112; 147–191; cf. (avril 1930), Suppl., p. 1–28; те же взгляды отражены в томах VII–VIII *Histoire du Sentiment religieux*, носящих название «*Métaphysique des Saints*», Paris, 1928. Ответы *P. F. Cavallera* на эти статьи можно найти в *RAM*, 9 (1928), p. 54–90 и 9 (1929), p. 302–322; а *P. G. Pigard'a* – в *Vie Spir.*, XXII (févr. 1930), Suppl., p. 49–79; ср. также *RAM*, 10 (1929), p. 175–190, о *Métaphysique des Saints*.

¹² Например, *Мигель Мур* (*Miguel Mir*) в *Historia documentada de la Cotp. de Jesus*, Madrid, 1913, и *М. Баумгартен* (*M. Baumgarten*) в статье о новых изданиях Конституций *Zeitschr. f. Kirchengesch.*, 56 (1937), p. 339–423.

действия, лишенный подлинной интеллектуальной культуры, не знающий, в сущности, никаких тонкостей, кроме изысков двора и рыцарской галантности. Это необычайно храбрый и решительный офицер, убежденный и непоколебимый христианин, верный и доблестный, уже обладающий выдающимся даром инициативы и руководства, но в то же время человек гордый и чувственный, честолюбивый и вспыльчивый. Его секретарь Поланко скажет о нем: «Будучи весьма привязанным к вере, он все-таки не жил согласно своим верованиям и не избегал греха; особенно же неразборчив он был в игре, в связях с женщинами и в дуэлях»¹³. В 1515 г. Игнатия и его брата Перо Лопеса преследовал в судебном порядке коррехидор Аспейтии за «тяжкие» правонарушения, совершенные во время карнавала, под покровом ночи и предумышленно¹⁴.

Что до духовного влияния, которое он испытал на себе в этот период, то указывалось на возможность и даже вероятность такого влияния со стороны Марии де Гевары во время службы святого в Ареvalo в качестве пажа казначея Кастилии. Но ничто не свидетельствует о том, что советы этой благочестивой женщины глубоко впечатляли Игнатия, который оставался «человеком, озабоченным собственной привлекательностью, охотником угождать дамам, смелым в галантных делах и щепетильным в делах чести, не боящимся ничего, ни во что не ставящим ни свою собственную жизнь, ни чужую, готовым на любые подвиги, даже на пустую демонстрацию силы. И если мечты его и наполняет некий идеал, то это идеал рыцарских романов, чтение которых очень занимает его»¹⁵. Тем не менее не нужно забывать, что в этих рыцарских романах, об Амадисе и других, как и у поэтов *cancionero*¹⁶, чьи строфы он, должно быть, часто слышал и читал, также присутствуют религиозные мысли, мысли, которые не могли не оставить следа в уме и сердце Иньиго, как не мог он позабыть и многочисленные скиты и маленькие святилища вокруг Лойолы¹⁷. Но ничто не говорит о том, что в то время у него была настоящая духовная жизнь¹⁸. И только вынужденный досуг, на который обрекла его долгая болезнь после ранения в Памплоне (12 мая 1521 г.), заставил его волей-неволей углубиться в себя и таким образом погрузиться в эту внутреннюю жизнь, даром каковой он был, впрочем, очень богато наделен.

Не стоит останавливаться на внешних обстоятельствах этого поворота: на мучительной транспортировке его в Лойолу несколько дней спустя после сражения; на ухудшении его состояния после хирургических истязаний; на последнем причастии в канун дня св. Петра и на последующем неожиданном выздоровлении; на новой операции, призванной выправить деформацию раненой ноги; на длительном исцелении, когда чтение и размышление привели его к обращению¹⁹. Каковы были мотивы и значение последнего?

Двумя сочинениями, которые, за отсутствием рыцарских романов, попали в руки раненого, были, как мы знаем с его собственных слов, «Жизнь Христа и книга житий святых на народном языке»²⁰, то есть перевод «Жизни Христа» Лудольфа Картузианца, выполнен-

¹³ *Chron.*, I, p. 13; Лаинес, со своей стороны, заметит (*Scr. de S. Ign.*, I, p. 101; *Forties Narr.*, I, p. 76), что в молодости Игнатий дал «победить себя греху плоти».

¹⁴ *Scr. de S. Ign.*, I, p. 587; на с. 565–587 можно найти фрагменты этого судебного дела; о мирской жизни Игнатия см., прежде всего, *Dudon, S. Ignace...* p. 27 ss. и *Leturia, El gentilhombre...* p. 70 ss.

¹⁵ *Dudon, S. Ignace...* p. 27.

¹⁶ Песенников. – Прим. пер.

¹⁷ *Leturia, El gentilhombre...* p. 54 ss.; cf. p. 12 ss.

¹⁸ *Pubadeneira (Ribadeneira, De actis P. N. Ign.* (далее *de Actis*), n. 8, *Scr. de S. Ign.*, I, p. 340) сообщает как бы со слов самого Игнатия, что в молодости его якобы посетило сильное «желание поискать пустынное место и укрыться в полном одиночестве» (*desideriis eremum petendi et abdendi se in inviam solitudinem*); но то было никоим образом не желание служить Богу; то было желание избежать стыда из-за мучительной болезни носовой полости, порождавшей невыносимый смрад; когда врачи оставили попытки вылечить Игнатия, он в конце концов исцелился сам.

¹⁹ Об обстоятельствах его ранения и исцеления см. *Dudon, S. Ignace...* p. 47–56, и прежде всего *Leturia, El gentilhombre...* p. 110–133.

²⁰ *G. da Camara*, n. 6, p. 40. *Pontes Narr.*, I, p. 370. Так я обозначаю автобиографию, продиктованную самим Игнатием в 1553 г. о. Л. Гонсалвишу да Камаре и опубликованную в MHSI, *Scr. de S. Ign.*, I, p. 31–98, и в новом издании *Pontes Narr.*, I, p. 323–507. Что до идентификации этих двух книг, то о. А. Кодина (*A. Codina, Los origenes...* p. 220 ss.) убедительно показал, что

ный Амбросио Монтесином, и кастильский перевод «Цвета святых» (*Flos Sanctorum*), житий святых Якова Ворагинского, почти несомненно тот, который сопровождался предисловием и дополнениями фрей Гауберто Вагада и был издан в Сарагосе в неизвестное время и перепечатан в Толедо в 1511 г. Как кажется, главным образом именно этот, последний, труд поначалу влиял на Игнатия, что можно легко объяснить тем, что эти разнообразные рассказы, полные часто необычайных, подчас даже романтических приключений, привлекали его, должно быть, куда больше, чем аскетические размышления Лудольфа Картузианца.

Первым шагом на этом новом пути стал для больного растущий интерес к этому чтению и подсказанные им размышления, которые стали чередоваться в нем с мирскими мечтами и доставляли удовольствие его богатому воображению. В самом деле, как сам он говорит нам, он проводил по «два, три и четыре часа», воображая себе, «что сделал бы, служа некоей сеньоре; представлял себе те средства, к которым прибегнул бы, чтобы отправиться туда, где она находилась; остроты и слова, которые он ей сказал бы, а также ратные подвиги, которые совершил бы ради служения ей»²¹.

На фоне этих возвышенных дел, этого мирского рыцарства и служения, «Цвет святых» (*Flos Sanctorum*) открывает ему подвиги, рыцарство и служение иного порядка, которые, в свете его неизменно живой веры, не могут не представляться ему еще более возвышенными и благородными и тем самым начинают давать новую пищу его размышлениям и фантазиям: теперь он думает о том, «чтобы пойти в Иерусалим босиком, питаться одними травами и совершать все прочие подвиги покаяния, которые, как он увидел, совершали святые», делать то, что делали св. Доминик, св. Франциск и тот легендарный св. Онуфрий, чье жизнеописание, как кажется, особенно его привлекало и чьим подвигам он стремился подражать ради Бога²².

Не что иное, как пролог Гауберто Вагада, направил размышления читателя в это русло, подчеркивая возвышенные деяния тех, кого Вагад называет «*caballeros de Dios*» – «рыцари Божии», – величественные подвиги святых основателей, чью религиозную и просветительскую деятельность он вспоминает на страницах своей книги, открывая тем самым взору Игнатия неожиданные перспективы славного служения. Но прежде всего, в самом центре всех этих восхитительных людей, фрей Гауберто изображал несравненного Вождя, за Чьим «знаменем, вечно победным», следуют все эти рыцари Божии, «вечного Князя Иисуса Христа», Чья «удивительная» жизнь и страсти открывали том «Цвета святых» и сопровождались пространными объяснениями и размышлениями в переводе Лудольфа, сделанном Монтесином.

Святой замечает также²³, что его мирские размышления в то время услаждали его, пока он им предавался, но потом он чувствовал «скуку и недовольство»; когда же он, напротив, воображал себя соперничающим со святыми в служении Христу, то утешался не только тогда, когда на этих мыслях задерживался, но даже и после оставался «доволен и радостен». Поначалу, добавляет он, он не обращал внимания на эту разницу; но «однажды у него немного открылись глаза, и тогда он стал удивляться этому разнообразию и размышлять о нём». Это послужит отправной точкой для его наблюдений на предмет различия духов.

первая была переводом Монтесиноса, чьи Canciones («Песни») были, несомненно, знакомы Игнатию и чье важное предисловие он, должно быть, с интересом прочел; о. Летурия (*Leturia*, *El gentilhomme*... р. 141–147), подытоживая свои статьи 1926–1928 гг. в журнале «*Manresa*», показывает, что жития святых были, определенно, переводом труда Якова Ворагинского, принадлежащим, почти несомненно, Рауберто Вагаду. Сопоставления предисловия Гауберто и идей Игнатия, как мне кажется, служат столь веским доводом в пользу этой точки зрения, что почти полностью исключают всякие сомнения.

²¹ G. da Camara, п. 6. *Scr. de S. Ign.*, I, р. 40; *Pontes Narr.*, I, р. 370.

²² *Leturia*, *El gentilhomme*... р. 150–158; св. Франциск и св. Доминик упомянуты в автобиографии; св. Онуфрий – в изданном тексте о. Надаля (с. 154), что подкрепляется многочисленными параллелями между легендой об этом святом у Вагада и отдельными подробностями покаянных дел самого Игнатия.

²³ G. da Catra, п. 8. *Scr. de S. Ign.*, I, р. 41; *Pontes Narr.*, I, р. 372.

Между тем он часто и подолгу смотрел «на небо и на звёзды <...>, ибо благодаря этому чувствовал величайшее стремление служить нашему Господу»²⁴. Это служение тогда состояло для него в том, чтобы пойти босиком в Иерусалим и жить в непрестанном покаянии. Его посетила мысль удалиться в далекий картузианский монастырь, где бы его никто не знал, но он опасался, что это воспрепятствует его стремлению к великим делам покаяния...²⁵

Видение Богоматери, которое, если судить по его плодам, было «делом Божиим», оставляет новообращенного с таким отвращением к его прошлой жизни, в особенности к делам плоти, что ему кажется, будто все воспоминания о них навсегда стерлись из его души²⁶.

Таким образом, у истоков его духовной жизни мы находим господствующую идею «вышнего служения» Христу, Вождю «Божиих рыцарей», размышление и созерцание, которым уделяется значительное место, и самонаблюдение, бдительное внимание к тому, что происходит у него внутри, а также внешне не столь заметную, но решающую роль Марии – черты, которые во многих отношениях останутся отличительными особенностями его духовности.

Манреса

В марте 1522 г. Игнатий покидает Лойолу и отправляется в Мотсеррат и Манресу. Так начнется первый этап его внутренней жизни, который продлится вплоть до его возвращения из Иерусалима в феврале 1524 г. На всем этом этапе в нем преобладает желание вершить великие дела ради Христа и мысли, образующие в Упражнениях размышления «О Царе Небесном» и «О двух хоругвях». И теми великими делами, в которых он хочет подражать св. Франциску или св. Доминику, являются, по крайней мере поначалу, «не столько тонкость и глубина духовной жизни или сила апостольского рвения, сколько бедность, покаяние, самобичевание и посты»²⁷. Как в свое время он не соглашался никому уступать в отваге и верности в служении королю, так теперь он не намерен отставать ни от кого из святых.

И дабы торжественно приступить к своему новому служению, 25 марта в Монтсерате, с головой, еще полной воспоминаний об Амадисе и Эспландиане, он совершит свое бдение над оружием согласно рыцарским традициям. Чтобы скрыться еще дальше, он спешно покидает Монтсеррат и удаляется в Манресу. Он намеревался всего лишь провести несколько дней в местном «госпитале» и «занести кое-что в свою книгу, которую он тщательно хранил и в которой черпал немалое утешение». Это была та самая книга, в которую он уже начал записывать в Лойоле наиболее замечательные слова и события жизни Христа и святых. Еще одна черта, которая была свойственна ему всю жизнь, – привычка заботливо записывать мысли и наблюдения, которые могли пригодиться ему или другим.

На самом деле Игнатию предстояло провести в Манресе почти год, с конца марта 1522 г. по февраль 1523 г. Это был период первостепенной важности для его духовной жизни, ибо именно он преобразит новообращенного воина, все еще очень грубого и неотесанного даже в своем стремлении доблестно служить Богу, в подлинно духовного человека, уже опытного учителя, способного наставлять и направлять души; тот же период откроет ему за подвигами покаяния перспективы апостольского служения. Каковы были факторы и этапы этого преобразования?

²⁴ *Ibid.*, 11. *Scr. de S. Ign.*, I, p. 43; *Pontes Narr.*, I, p. 376.

²⁵ *Ibid.*, 12. *Scr. de S. Ign.*, I, p. 43; *Pontes Narr.*, I, p. 382.

²⁶ *Ibid.*, 10. *Scr. de S. Ign.*, I, p. 42; *Pontes Narr.*, I, p. 374–376: «С того часа до августа пятьдесят третьего года, когда пишутся эти строки, он ни разу ни в малейшей степени не потакал делам плоти». Именно этот великий дар целомудрия склоняет верить в подлинность видения.

²⁷ *Leturia*, *El gentilhombre*... p. 153; ср. *G. da Camara*, n. 14. *Scr. de S. Ign.*, I, p. 45; *Pontes Narr.*, I, p. 382: «Все его намерение заключалось лишь в том, чтобы совершить эти великие “внешние” деяния, поскольку их совершали святые во славу Божию»; и он замечает, что с тех пор его побуждали к покаянию не столько воспоминания о грехах, сколько любовь к Богу.

В воспоминаниях, написанных им в 1547 г.²⁸, Лаинес четко разграничивает начальный период в четыре месяца длиной со «многими устными молитвами» и делами покаяния, которые подорвали его крепкое здоровье. «Тогда он не понимал почти ничего в делах Божиих; Бог же помогал ему, поддерживая в нем стойкость и отвагу». Описание этих четырех месяцев соответствует тому, что говорит сам святой о своих первых шагах в Манресе, когда он жил подаянием, постился, умышленно пренебрегал уходом за волосами и ногтями, ходил на мессу и службы, пение которых доставляло ему немалое утешение, посвящал многие часы молитве, пребывая тем самым «почти в одном и том же состоянии духа, испытывая весьма стойкую радость, ничего не ведая о вещах «внутренних», духовных»²⁹.

Это начало, относительно спокойное в своей строгости, сменяется периодом резкого чередования оставленности и утешения, бурей жестоких сомнений, которые доведут его до искушения совершить самоубийство, и наконец, потоком необычайных милостей, которые делают его «другим человеком». Сам Игнатий четко различает эти три состояния, но не говорит ничего определенного об их хронологической последовательности, как и об их связи с двумя тяжелыми болезнями, которые он перенес в Манресе; несомненным представляется лишь то, что духовные испытания сменяются великими мистическими милостями³⁰.

Сомнения и оставленность его были обычны; более любопытным представляется искушение в форме видения змеи, покрытой блестками, сверкающими, словно глаза. Как кажется, кающийся находил мало помощи, по крайней мере, помощи действенной, у исповедников, к которым ходил каждые восемь дней. В частности, если один исповедник и оказал ему услугу в связи с его сомнениями, заставив его прекратить полный пост, который он хотел продолжать вплоть до их исчезновения, то последнее было все же делом одного лишь Бога, Который пробудил его «как будто ото сна» и внушил ему твердую решимость больше не возвращаться к своему прошлому ни под каким видом³¹. Мы знаем, что он исповедовался канонику коллегиальной церкви, несомненно, также кому-то из приютивших его доминиканцев; возможно, он также вновь виделся с домом Шанон, который в Монтсеррате выслушал его генеральную исповедь³²; но мы не найдем никакого следа духовного руководства в собственном смысле слова и хоть немного постоянного. Он сам скажет потом Рибаденейре³³, что, если в два первых года своего обращения он искал бесед с людьми духовными, о которых слышал, то делал это не столько ради пользы, которую мог извлечь из этих бесед, сколько для того, чтобы увидеть, ведет ли их тот же дух, что и его самого; но потом он отказался от этого, сумев найти лишь одного или двух духовных людей, чей дух и образ жизни отвечали его собственным. Таким образом, он с самого начала отдает себе отчет в том, что путь, которым ведет его Бог, – путь особенный, на котором его будут наставлять не столько люди, сколько его собственные переживания и озарения.

В Манресе он будет переживать, главным образом, те чередования и испытания сомнениями и искушениями, о которых мы только что говорили, излишества в делах покаяния с

²⁸ *Scr. de S. Ign.*, I, p. 102; *Fontes Narr.*, I, p. 78.

²⁹ *G. da Camara*, n. 19–20. *Scr. de S. Ign.*, I, p. 48; *Fontes Narr.*, I, p. 388–391.

³⁰ *Astrain*, I, 43 относит бурю сомнений к августу-октябрю, а поток великих милостей к октябрю-февралю 1523 г.; *Facchi Venturi*, II, 32 ss. считает, что приступ сомнений начался на исходе четвертого месяца, а великое видение на Кардонере относит к августу. Действительно, при чтении текста *Launeca* (*Scr. de S. Ign.*, I, p. 103; *Fontes Narr.*, I, p. 80) представляется ясным, что это видение произошло сразу по истечении первых шести месяцев и положило начало потоку мистических милостей, но Лаинес сомневается (*quando me puedo acordar aver entendido*), и непросто примирить сравнение Игнатия, в котором говорится, что Бог наставлял его, как школьный учитель, с утверждением, что это видение посетило его в начале, – видение, когда он, по его собственным словам, обрел больше, чем за всю оставшуюся жизнь. Посему я склонен видеть в этом видении на Кардонере скорее вершину, чем начало этой череды милостей.

³¹ *G. da Camara*, n. 25. *Scr. de S. Ign.*, p. 52; *Fontes Narr.*, I, p. 398.

³² *Ibid.*, 22, p. 50; *Fontes Narr.*, I, p. 392; cf. *Dudon*, S. Ignace... p. 81.

³³ *de Actis*, n. 14 (*Scr. de S. Ign.*, I, p. 341).

их тягостными последствиями; ежедневные семичасовые молитвы³⁴, участие в литургической жизни; наконец, первый опыт дел милосердия в пользу бедных и больных и даже апостольства, когда, как он нам говорит, «он был занят также помощью в делах духовных неким душам, приходившим, чтобы отыскать его»³⁵.

Но не столько переживания, сколько озарения приведут его к преображению: «В это время, – рассказывает он да Камаре, – Бог обращался с ним точно так же, как школьный учитель обращается с ребёнком, его наставляя. То ли так было из-за его неотесанности и умственной неповоротливости, то ли потому, что некому было его наставить, то ли из-за данной ему Самим Богом твердой воли служить Ему – только он и в то время, и впоследствии всегда уверенно считал, что Бог обращался с ним именно так. Более того: если бы он усомнился в этом, то подумал бы, что оскорбляет Его Божественное Величие»³⁶. И чтобы дать некоторое представление об этих милостях, он рассказывает об обретенных им озарениях о Троице, о сотворении мира, о евхаристии и о человечестве Христа. Однажды «ум его стал возноситься ввысь, и он словно бы узрел Святейшую Троицу в виде фигуры из трёх клавиш (*enfigura de tres teclas*)» (п. 28). В другой раз ему «с великой духовной радостью мысленно представилось, как Бог сотворил мир, и казалось ему, что он видит нечто белое, откуда выходило несколько лучей, и что из этого Бог творил свет. Но объяснить этого он не мог и не вполне хорошо помнил те духовные «известия», которые в те времена Бог запечатлел в его душе» (п. 29). В другой день, при вознесении освященной гостии, «он увидел внутренними очами словно бы белые лучи, ниспадавшие сверху. И, хотя спустя столько времени он не может этого толком объяснить, тем не менее то, что он видел мысленно, было, несомненно, тем, как пребывает в этом Святейшем Таинстве Господь наш Иисус Христос» (п. 29). Часто и подолгу во время молитвы «он видел внутренними очами человеческую природу Христа: фигуру, которая представлялась ему белым телом, не слишком большим и не слишком маленьким, но отдельных частей её он не различал. Это он видел в Манресе много раз: если бы сказать «двадцать» или «орок», он не осмелился бы счесть это ложью. Ещё раз он видел это, находясь в Иерусалиме, и ещё раз – в пути, возле Падуи. Богородицу Деву он тоже видел в подобном облике, не различая отдельных частей» (п. 29). Он добавляет, что эти видения так укрепляли его в вере, что он часто говорил: «Если бы не было Писания, которое наставляет нас в этих вопросах веры, то он решился бы умереть за них – уже за одно то, что увидел».

Наконец (п. 30) он рассказывает о великом озарении, обретенном на берегах Кардонера, каковое описывает следующим образом: «...у него стали открываться очи разумения. Не то чтобы ему было какое-то видение, однако он понял и узнал множество вещей – как духовных, так и относящихся к вере и к наукам, – и притом с таким великим озарением, что всё это показалось ему новым <...> ему показалось, будто он стал другим человеком, с другим разумом, нежели прежде. <...> тогда он получил столь великую ясность понимания, что ему кажется: если собрать всю помощь, полученную им от Бога на всём протяжении его жизни, за прошедшие шестьдесят два года, а также всё то, что он познал, и даже если соединить всё это вместе, то он не обрёл бы столько, сколько в тот единственный раз» (п. 30–31).

Какова в точности природа тех милостей, которые описаны в этих строках, продиктованных святым под конец своей жизни в присущем ему осторожном и неровном стиле, в котором ощущается, как вдумчиво он взвешивал каждое слово, прежде чем произнести его? Прежде всего поражают два обстоятельства: очень бедная образность его видений и важность, богатство содержания, которое Игнатий по-прежнему видит в них даже тридцать лет спустя.

³⁴ G. da Camara, n. 23. *Scr. de S. Ign.*, p. 51; *Fontes Narr.*, I, p. 396: *siete horas de oration de rodillas; levantandose a media noche continuamente* – «продолжал по семь часов молиться на коленях, постоянно поднимаясь с постели в полночь», cf. п. 26, p. 52. – Если автор не распространяется здесь о Духовных упражнениях, то будет говорить о них обстоятельно ниже, в главе III.

³⁵ *Ibid.*, 26, p. 52; *Fontes Narr.*, I, p. 398.

³⁶ Подробности этих милостей приводятся в G. da Camara, п. 27–31, *Scr. de S. Ign.*, I, p. 53–55; *Fontes Narr.*, I, p. 400–406.

Это было бы необъяснимо, будь перед нами простые образные видения, пусть даже сверхъестественного происхождения: в таких видениях, в сущности, предмет видения постигается разумом лишь через посредство видимых образов и лишь постольку, поскольку эти образы способны его явить. Однако образы, описанные Игнатием, могли явить ему лишь самые простые истины о Троице и Христе. Все это было бы тем более необъяснимо, если бы мы пожелали видеть в этих образах простые зрительные галлюцинации самого скудного содержания. Посему приходится признать, что со времен Манресы, как мы вновь убедимся позже, милости, обретаемые нашим святым, были на самом деле высокими умственными озарениями, даруемыми Богом непосредственно разуму, а образы, им описанные, – всего лишь отзвуком этих озарений в душе человека, от природы наделенного богатым воображением, однако еще слишком бедным символическими образами, пригодными для такого рода постижений. Мы уже обращали внимание на то, какое место занимает в жизни Игнатия образное размышление, воссоздающее видимые сцены прошлого или рисующее воображению возможные сцены будущего; но совсем другое дело – сила воображения символического, которое, как кажется, было у него очень слабым, бесконечно более слабым, чем у многих других мистиков. Кроме того, сам святой, как кажется, призывает нас к такому пониманию, настойчиво говоря в приведенных текстах об очах разумения, о вознесении ума, о мысленном представлении...³⁷

Это обстоятельство чрезвычайно важно, ибо оно показывает нам, что еще в Манресе Игнатий был поставлен на путь высшего излиянного созерцания. Если богословы и мистики единодушно проводят четкое различие между образными видениями и даром излиянного созерцания в собственном смысле слова, то столь же единодушно рассматривают они чисто умственные озарения, особенно о Троице, как признак высокого уровня излиянного созерцания. В случае нашего святого стезя созерцания с самого начала представляется совершенно иной, нежели та, что столь искусно описана великим учителем мистики св. Иоанном Креста, и мы увидим, что все развитие его мистической жизни пойдет совершенно особым путем; но уже в Манресе мы видим его одаренным тем опытным умственным знанием Божественного присутствия в душе, которое составляет необходимый фон излиянного созерцания.

Вторую часть этого первого этапа духовного пути составляет паломничество в Иерусалим. Плодом этого путешествия станет еще более нежная любовь святого к человеческой природе Христа и тайнам его земной жизни, а также, как кажется, возросшее стремление помогать ближнему, что он вознамерился делать на Святой Земле, не открывая этого окружающим. В то же время представляется, что в основных чертах его духовной жизни никаких заметных перемен не происходило: в ней по-прежнему господствовала мысль о молитвенной жизни и выдающихся делах покаяния в служении Христу, Вечному Царю. «Автобиография» ограничивается такого рода идеями и упоминанием нескольких видений Христа, подобных манресским, которые поддерживают паломника в самые трудные моменты путешествия³⁸.

Напротив, очень важны были те рассуждения, которым предавался Игнатий на обратном пути в Венецию, с того времени как вынужден был заключить: воля Божия не в том, чтобы он остался в Палестине. О деталях этих рассуждений и об этапах изменения своего идеала он умалчивает; он отмечает лишь итог: «...он всегда ходил, размышляя о том, *quid agendum*, и в конце концов склонился к тому, что некоторое время ему нужно поучиться, дабы он мог оказывать помощь душам, и решил идти в Барселону»³⁹. Это решение заняться учебой показывает, что он не намерен больше оказывать помощь душам просто благочестивыми беседами, как он уже делал в Манресе и мечтал делать на Святой Земле; он хочет получить возможность

³⁷ См. статью о. Габриэля св. Марии Магдалины в *Etudes Carmelitaines* (Octobre 1936), p. 190–200, о видениях св. Терезы, где подобным же образом толкуются образные видения, которые у этой святой *следуют* за видениями умственными.

³⁸ *G. da Camaga*, п. 41, 44, 48. *Scr. de S. Ign.*, p. 60, 62, 65; *Pontes Nam*, I, p. 416, 420, 426.

³⁹ *Ibid.*, п. 50, p. 66. *Fontes Narr.*, I, p. 430.

вершить подлинное апостольское служение. Отныне первое место среди его занятий займет возвышенное апостольское служение как дело, превосходящее все подвиги покаяния, которым он сможет отличиться среди верных рыцарей Христовых.

Студенческие годы

Так открывается второй период духовной жизни Игнатия, период, который начинается вместе с уроками магистра Ардеволя в Барселоне в 1524 г. и продолжается до отъезда Игнатия из Парижа в Аспейтию в марте 1535 г.: десять лет учебы, чередующейся с апостольством, более или менее активным, в зависимости от времени и обстоятельств, но всегда относительно умеренным. В разговоре с Лаинесом, изложенном им в 1547 г.,⁴⁰ святой четко отличает этот второй период от предшествующего и последующего: «То, что он обрел в Манресе, сказал он, и то, что во времена, когда отвлекся на учебу (*en el tiempo de la distraction de su estudio*), имел обыкновение превозносить (*magnificar*) и называть своей ранней Церковью, было очень мало в сравнении с тем, что переживал он теперь». Теперь – значит в момент разговора, то есть между 1537 и 1547 г. Таким образом, великому изобилию даров в Манресе приходит на смену период «отвлечения на учебу», который, в свою очередь, уступает место еще более великим милостям. То же разграничение этих трех периодов можно найти в «Автобиографии»⁴¹, там, где Игнатий говорит, как он был в Виченце во время своего рукоположения во священство в 1537 г.: «...его посещало много духовных видений и он много раз (почти регулярно) испытывал утешение – в противоположность тому, как было в Париже. Особенно тогда, когда он начал готовиться стать священником в Венеции, когда готовился служить первую Мессу, <а также> во всех этих путешествиях он пережил великие сверхъестественные “посещения” того рода, которые он обычно переживал, находясь в Манресе». Рибаденейра, со своей стороны⁴², сообщает, что во время учебы Игнатий всецело предавался занятиям, довольствуясь посещением мессы и короткой молитвой (*con oyr missa y poca oración*).

Как понимать это «отвлечение» во времена учебы? Прежде всего, ясно, что, если вспомнить о его семичасовой молитве в Манресе, то «краткую молитву» в Париже можно толковать как понятие довольно растяжимое. Что до двух лет, что он провел в Барселоне, то Хуан Паскуаль, который спал тогда в той же комнате, что и святой, свидетельствует нам о его долгих ночных молитвах, прерываемых слезами, вздохами и восторгами⁴³; дочь Хуана также будет говорить о его восторгах во время трапез при виде изображения Тайной вечери⁴⁴. Мы не располагаем прямыми свидетельствами о его пребывании в Алькале и Саламанке, но детали свидетельских показаний, представленных в ходе двух судебных процессов в Алькале, в 1526 и 1527 гг., говорят о том, что Игнатий много занимался преподаванием Духовных упражнений и наставлением ближних в благочестии, вместе с ними предаваясь многочисленным делам молитвы и покаяния. Таким образом, как явно подсказывает нам сам святой в своей беседе с да Камарой, этот период его проживания в Париже мы должны рассматривать собственно как время учебы, отличное от двух других периодов.

К сожалению, у нас нет никаких точных данных о том, какова была внутренняя жизнь Игнатия в эти семь лет, с февраля 1528 г. по март 1535. Мы знаем лишь, по эпизоду его путешествия в Руан⁴⁵, совершенного пешком, без еды и питья, что он не отказывался, по меньшей мере в крайних случаях, от святых безумств Манресы и что Бог вознаграждал его великими

⁴⁰ *Scr. de S. Ign.*, I, p. 127; *Pontes Narr.*, I, p. 140.

⁴¹ *G. da Camara*, n. 95. *Scr. de S. Ign.*, I, p. 94; *Pontes Narr.*, I, p. 494.

⁴² *Dicta el facta*, п. 10, *Scr. de S. Ign.*, I, p. 395.

⁴³ *Scr. de S. Ign.*, II, p. 78–79 et 90; cf. p. 632–634.

⁴⁴ *Ibid.*, p. 640.

⁴⁵ *G. da Camara*, n. 79, *Scr. de S. Ign.*, I, p. 83; *Pontes Narr.*, I, p. 470.

утешениями; не отказывался он – мы это знаем – и отдел милосердия и апостольства, предаваясь им в разной мере в зависимости от времени⁴⁶. Но мы не знаем, какова была тогда его молитва – та, которую он ограничивает во времени, – и какие сокровенные мысли больше всего занимали его душу и руководили его поступками.

Поскольку Игнатий был человеком очень наблюдательным и вдумчивым, уже пережитой апостольский опыт, происшествия в Алькале и странное поведение некоторых женщин, которых он наставлял в этом городе, знакомство, пусть весьма несовершенное, с испанским и французским гуманизмом, с зарождающимся протестантизмом, занятия философией и богословием не могли не оказать глубокого влияния на ход его духовной жизни, однако подробности этой внутренней перемены полностью от нас сокрыты. И только позже мы сможем попытаться распознать некоторые плоды этого влияния.

Однако можно с уверенностью сказать, что «отвлечение», о котором говорит святой, ничто не позволяет толковать как «расслабление»; напротив, все, что мы знаем о его внешней жизни в этот период, заставляет нас предполагать, что это было время великого интеллектуального обогащения, хотя и в совершенно иной форме, нежели в Манресе. Также нет никаких причин полагать, что и в молитве он временно лишился излиянных даров и вернулся к простой рассудочной или образной молитве и даже молитве весьма упрощенной; его единение с Богом, должно быть, сохранило тот пассивный характер, который Божий промысел, как кажется, обыкновенно не отнимает у душ воистину верных, однажды им его сообщив. Таким образом, Игнатий по-прежнему остается под водительством особой и великой благодати, которая сохраняет в нем нечто главное – излиянное единство, – но самые яркие и необычные проявления этого божественного действия в его душе уже не таковы, какими были в Манресе и какими снова станут в Италии и в Риме.

Косвенным, но очень точным свидетельством мыслей, привычно вдохновлявших в то время жизнь святого, служит нам письмо от 10 ноября 1532 г. к его барселонской благодетельнице Исабель Росер⁴⁷. Идея служения и хвалы остается на первом плане: «служение и хвала Его Божественному Величеству» (р. 83); служение Богу; служение Богу и слава Божия, слава Божия и служение Богу (р. 84); болезнь есть благо, ибо она учит «направлять и устремлять свою жизнь к славе Божией и служению» (р. 85), служение же это мы совершаем, сражаясь с миром, воздевая знамя против века сего и снося, по примеру Христа, обиды и оскорбления... (р. 86). В письме того же, 1532, года, которое Игнатий написал своему брату Мартину⁴⁸, мы трижды находим на одной и той же странице выражение «служение и восхваление Божие», в сочетании, впрочем, с довольно туманными разъяснениями о порядке дел любви, несомненным отголоском богословских дискуссий в Париже. Таким образом, существует полная преемственность между теми мыслями, что занимали его в Манресе, и теми, которые мы позже найдем в Конституциях.

К вершине (1535–1540)

Двадцать лет его жизни по окончании учебы (июль 1535 – июль 1556), как кажется, довольно четко подразделяются на два периода, разделенных утверждением Общества 27 сентября 1540 г. и избранием Игнатия на должность генерала в Великий пост 1541 г.: период «евангельской жизни» в Верхней Италии и в самом Риме после путешествия в Испанию; затем, в последние пятнадцать лет, жизнь главы, организатора, законодателя и, прежде всего, отца в разных римских домах нарождающегося Общества.

⁴⁶ О его жизни в Париже см. *Dudon, S. Ignace...* с. 9, р. 179 ss.; Игнатий получил степень магистра искусств 13 марта 1533 г. (р. 192).

⁴⁷ *Epist. S. Ign.*, I, р. 83 ss.

⁴⁸ *Ibid.*, р. 80.

Первый из этих периодов – еще только подготовительный и переходный⁴⁹: в декабре 1535 г. Игнатий прибывает в Венецию и здесь проводит в одиночестве 1536 год, завершая учебу при точно не известных нам обстоятельствах. Его товарищи воссоединяются с ним в январе 1537 г. и, благодаря разрешению, полученному от Павла III в Пасху 1537 г., те, кто еще не стал священнослужителями, 24 июня того же года принимают рукоположение во священство. В качестве подготовки к первой мессе, с конца июля до начала сентября все проводят сорок дней в молитве и покаянии в разных уголках венецианской земли. Совместно проведя несколько недель в Вивароло, недалеко от Виченцы, его товарищи снова стали заниматься делами милосердия и апостольства в различных городах Верхней Италии, а сам Игнатий вместе с Лаинесом и Фавром в ноябре добирается до Рима. Игнатий был вдохновлен приемом, который оказал ему Папа, и апостольскими успехами членов своего небольшого союза. Срок действия монмартрского обязательства (отправиться на Святую Землю) вскоре должен был истечь в связи с невозможностью отплыть на Святую Землю в 1538 г. Тогда на Пасху святой собирает своих учеников в Риме. Год проходит в плодотворных делах служения, несмотря на разразившуюся бурю нападок на «иньигистов», которая завершилась только в ноябре публичным заявлением губернатора Рима. Во время следующего Великого поста, в 1539 г., движимые, прежде всего, желанием сохранить то благо, которое Бог творит их руками, Игнатий и его товарищи задались вопросом, следует ли им создать постоянную монашескую организацию и, если да, то как. Из их собеседования, протокол которого сохранился⁵⁰, родились решения, которые составят основу «Уложений», документа, который позже одобрит Павел III, сначала устно, затем наконец письменно, буллой 1540 г. Такова была внешняя сторона этих пяти лет. Какой же была внутренняя жизнь Игнатия?

Мы уже видели, что сорок дней молитвенного уединения, которые Игнатий провел с Фавром и Лаинесом в Виченце, а также путешествия того периода были отмечены жизнью в более глубокой молитве и покаянии и новым излиянием небесных милостей⁵¹. Несмотря на эту подготовку, святой говорит нам, что «став священником, он решил в течение года не служить Мессе, готовясь <к этому> и моля Богородицу, чтобы она соизволила поместить его рядом с Её Сыном». На самом же деле ждал он еще дольше, ибо мы знаем из его письма, что он совершил свою первую мессу лишь в Рождество 1538 г. в Санта-Мария Маджоре⁵². То было необычное ожидание, которое следует связывать как с глубоким чувством почтения к Божественному Величию, так и с центральным местом, которое занимает месса в его мистической жизни, что станет заметно из его Духовного дневника за 1544 год. Сам он в своей автобиографии связывает эту отсрочку с необычайным даром, ниспосланным ему в 1537 г. в часовне Ла Сторта незадолго до его прибытия в Рим⁵³. Главная милость, которая была ему тогда дарована

⁴⁹ *Dudon, S. Ignace...* p. 243 ss., 319 ss.; *Tacchi Venturi*, II, p. 3 ss.; и в особенности *H. Rahner*, *Die Vision des hi. Ignatius in der Kapelle von La Storta*, I, ZAM, 10 (1935), p. 21–35, где очень хорошо исследуется состояние души святого перед этим видением.

⁵⁰ *MHSI, Const.*, I, p. 1–14; cf. p. XXXV ss.

⁵¹ Отец *X. Paner* называет эти недели молитвенного уединения «отшельнической идиллией», во время которой будущие апостольские труженики вновь окунаются в жизнь в уединении, молитве, покаянии и бедности, дабы посредством такой жизни подготовиться к осуществлению благодати священства, которую только что обрели. Возникает соблазн задаться вопросом, не в воспоминаниях ли об этом молитвенном уединении Игнатий почерпнул столь оригинальную идею третьего года пробации, наступающего после обучения и рукоположения.

⁵² *Epist. S. Ign.*, I, p. 147; cf. *AHSI*, I (1932), p. 100–104; *Dudon, S. Ignace...* p. 344–345; см., прежде всего, *P. Leturia*, *La primera Misa de S. Ignacio... y sus relaciones con la fundacion de la Compania*, в *Manresa*, 13 (1940), p. 63–74. *Летурия* объясняет отсрочку этой первой мессы желанием Игнатия совершить ее на Святой Земле; таким образом, святой ждал истечения года (отведенного на ожидание) и окончания гонений лета 1538 г., чтобы со своими товарищами отдать себя в распоряжение Папы (Memoriale *Фавра*, *MHSI, Mou. Fabri*, p. 498, п. 18); затем он выбрал Рождество и церковь Санта-Мария Маджоре, ad Praesepe (у яслей), чтобы совершить свою первую мессу. См. также недавнюю статью *Importancia del ano 1558 en el cumplimiento del "voto de Montmartre"*, *AHSI*, 9 (1940), p. 188–207.

⁵³ См. рассуждения *Paner* о точном содержании этого видения в *Der tatsachliche Verlauf der Vision...* ZAM, 10 (1935), p. 124–139: он показывает, что средоточием видения в действительности является Отец, а не Иисус; именно Отец объединяет Игнатия с Иисусом и обещает ему свою благосклонность; Игнатий становится слугой Иисуса и Отца в Иисусе, Который

и которую он упоминает особо, состояла в следующем: он «почувствовал такую перемену в своей душе и настолько ясно увидел, как Бог Отец поместил его рядом со Христом, Своим Сыном, что у него не хватило духа усомниться в этом: да, Бог Отец поместил его рядом со Своим Сыном!» Таким образом, именно эта связь с Сыном, с Иисусом, дарованная ему Отцом, осталась для Игнатия главной деталью этого знаменитого видения, а не другие подробности, которые сообщали его товарищи на основании его собственных рассказов Фавру и Лаинесу: видение Иисуса под тяжестью креста и обещание помощи.

Как ясно показал о. Ранер, то, в чем так настоятельно просил Игнатий заступничества Марии и что дарует ему Отец, не оставляя места для сомнений и преображая его душу, есть та же милость, что служит предметом трех бесед в конце размышлений «О двух хоругвях». Это милость быть принятым под знамя Христа и вместе с Ним сносить нищету и оскорбления. Видение в Ла Сторте есть, прежде всего, мистический ответ на эту молитву: в жизни святого она представляет собой эпизод, подобный обручению св. Екатерины Сиенской. Только что Игнатия связала со Христом благодать священства. К этим узам Отец прибавляет еще одни, которые навсегда свяжут его и его товарищей с нищей и распятой жизнью Того, Кто на новом основании станет их Главою. Теперь легко объяснить, как связано с этим видением твердая решимость Игнатия назвать орден «Обществом Иисуса»: он и его собратья стали общниками Иисуса не просто усилием собственной воли, решив следовать Ему во всем, но по воле и под действием Небесного Отца. Мы видели, что отправным пунктом для всей внутренней жизни Игнатия послужила эта идея возвышенного (*insigne*) служения Богу; в Ла Сторте Бог Отец утверждает эту установку теми словами, которые передает Лаинес, рассказывая об этом видении римским отцам в 1559 г.:⁵⁴ «Я желаю, чтобы Ты взял этого человека Себе в слуги», – говорит Отец Иисусу, несущему крест. Иисус же, со Своей стороны, прибавляет: «Я хочу, чтобы ты служил Нам». Позже из всех деталей этого видения чаще всего будут вспоминать обещание неустанной защиты, то, которое помещено в верхней части большой фрески в церкви св. Игнатия в Риме: «*Ego vobis propitius ero*». На самом деле то огромное значение как для истории Общества, так и для жизни самого Игнатия, которое придает этому видению традиция, куда больше оправдано тем, что в нем Бог торжественно задал духовной жизни основателя и его сынов ее особое и окончательное направление, превратив ее в служение Богу со Христом, через Христа, во Христе и подобно Христу.

Именно забота о возможно лучшем служении Богу будет главенствовать и на собеседовании во время Великого поста 1539 г. Все согласны друг с другом в отношении цели: «искать воли Божией соответственно сути нашего призвания»; «во всесождении предать себя Богу, хвале, чести и славе Которого должно служить всё, что они имеют»; «искать вящего служения Богу». И когда, после долгих молитв и рассуждений, Игнатий и его товарищи принимают решение дать обет послушания одному из них как настоятелю, решающей причиной им служит возможность тем самым «лучше и вернее следовать во всем воле Божией»⁵⁵.

Вершина

В жизни нашего святого воистину значимым стал период с 1540 по 1556 г.; в сущности, он знаменует собою и полную зрелость его святости, вершину его восхождения к Богу, полное осознание его миссии основателя и окончательное исполнение этой миссии. Все прежнее было лишь подготовкой и началом.

предстает здесь, как и в видениях «Духовного дневника», лишь Посредником Отца; слишком беглое чтение классического рассказа Рибаденейры порой приводит к смещению смысла сцены.

⁵⁴ Текст этого рассказа был опубликован о. Таки Вентури (*Tacchi Venturi*) по заметкам слушателей, *Storia...* I, p. 586, а вслед за ним – в *Scr. de S. Ign.*, II, p. 75.

⁵⁵ *Deliberatio primorum partum*, в *MHSI, Const.*, I, p. 2, 13; 2, 25; 5, 30; 7, 2.

Полная зрелость: это время, когда божественной благодати остается лишь добавить последние штрихи к тому благодатному облику, который она терпеливо и властно ваяла уже двадцать лет. Ибо я думаю, что никто не может полагать, будто внутренняя жизнь Игнатия уже с самого начала, со времен Манресы, обладала той полнотой и глубиной, какая будет ей присуща в римские годы. В 1547 г. Лаинес говорит, что он «так заботится о своей совести, что каждый день сравнивает неделю с неделей, месяц с месяцем, день с днем, ища всякий день преуспевания»⁵⁶. Трудно допустить, что во внутренней жизни души, столь верной и ревностной в своем стремлении лучше служить Богу, происходило какое-либо иное развитие, кроме постоянного умножения заслуг.

Одно утверждение святого способно – я знаю – породить сомнения. Мы видели, что в своих признаниях Гонсалвишу да Камаре он завершает рассказ о великом озарении на берегах Кардонера в Манресе утверждением: даже собрав вместе все милости, обретенные им с тех пор, «он не обрёл бы столько, сколько в тот единственный раз»⁵⁷. Значит ли это, что сей дар на Кардонере представляет собой кульминационный пункт внутренней жизни Игнатия? Это сразу можно счесть маловероятным, и представляется, что точный смысл этого признания состоит, скорее, в следующем: никогда в жизни святой не переживал духовного обогащения, сравнимого с тем, какое было ему даровано в этот раз; никогда его разум не обретал сразу столько света и столь богатых благодатных познаний. Но это ни в коей мере не исключает того, что после этого излияния света, единственного в своем роде на его мистическом пути, он продолжал возрастать на этой стезе излиянного единства с Богом и обретать милости все более возвышенные. Последние уже не переносили его в одно мгновение в новый мир, не открывали перед ним неожиданные горизонты, как в Манресе, но помогали ему глубже проникать в тайны, которыми он с тех пор жил, основательнее, крепче связывая его с тремя божественными Лицами, овладевшими тогда его душой.

Кроме того, святой и сам подтверждает подобное толкование: согласно его рассказам Лаинесу, а позже Рибаденейре, «то, что он обрел в Манресе, было мало в сравнении с тем, что он обретал сейчас», «то были только азы и упражнения послушника, но совершенно иным было [нынешнее] ощущение милостей в его душе; все прежнее было лишь наброском и вступлением»⁵⁸. В другом месте Рибаденейра сообщает со слов Кристобая де Мадрида и Лаинеса, что «когда его спросили в 1554 или 1555 г., когда у него было больше всего божественных посещений, то он ответил, что в начале, но чем дальше он шел, тем больше было у него ясности, твердости и постоянства в вещах божественных»⁵⁹.

Наконец, завершая свои признания Гонсалвишу да Камаре, Игнатий возвращается к общей картине своей жизни: «<Говорил он> также, что нанёс немало оскорблений нашему Господу после того, как начал служить Ему, однако никогда не потакал смертному греху; напротив, он всегда возрастал в благоговении, *id est*, в способности встретиться с Богом, причём ныне – больше, чем когда-либо в своей жизни. И всякий раз, в любое время, когда он хотел

⁵⁶ *Scr. de S. Ign.*, I, p. 127; *Pontes Narr.*, I, p. 140.

⁵⁷ *G. da Camaza*, п. 30, *Scr. de S. Ign.*, I, p. 55; *Fontes Narr.*, I, p. 404.

⁵⁸ *Laínez* (lainez) в своем письме от 1547 г., *Scr. de S. Ign.*, I, p. 127; *Fontes Narr.*, I, p. 140; *de Actis*, n. 40, *Scr.*, I, 353: ... *Semperse longius progressum et ardentioribus studiis inflammatus reperiebat, ut statum illum suum Manresae habitum, ubi mirabiliter a Deo fuit illustratus, quamque suam primitivam ecclesiam studiorum tempore solitus erat appellare, extrema iam aetate Romae agens, prima fuisse rudimenta et sui novitatus tyrocinia decreta non dubitaverit, longeque aliam esse eorum animo suo formam impressam, quam ipse antea alumbraverat et veluti inchoaverat. Ipsemet Patri Laynez ego ex Patre Laynez aliquoties audivi* («...непрестанно возрастал, воспламеняясь все более ревностными стремлениями, так что в студенческие годы имел обыкновение называть свое состояние в Манресе, где был чудесным образом просвещен Богом, своей “Ранней Церковью”, но в свои поздние римские годы без колебаний называл это состояние началами и азами своего новiciата, а позже в душе его запечатлелся совсем иной образ, который сам он прежде только набрасывал и намечал. Он сам поведал об этом отцу Лаинесу, а от отца Лаинеса несколько раз слышал об этом я»). Эта последняя строка была затем вычеркнута и заменена словами: *Ipse mihi* – «он сам рассказал мне», – возможно, рукой самого Рибаденейры.

⁵⁹ *Dicta et facta*, п. 48, *ibid.*, p. 403.

встретиться с Богом, он с Ним встречался. И ныне его посещает множество видений, особенно таких, о которых сказано выше, <при которых он> видит Христа как Солнце. Это часто случилось с ним, когда он шёл, беседуя о важных вещах, и <такие видения> расценивались им как подтверждение <его правоты>. Когда он служил Мессу, его тоже посещало множество видений...»⁶⁰. Трудно истолковать этот текст, где взвешено каждое слово, иначе, как взгляд на внутреннюю жизнь святого теперь, в 1555 г., как на вершину его восхождения к Богу в этой жизни.

Полная зрелость, а также полное осознание своей миссии основателя. Представляется, что неверно истолкованное да Камарой признание Игнатия лежит в основе утверждений тех историков, которые уверяют нас, будто еще в Манресе, одновременно с великими размышлениями Упражнений «О Царе Небесном» и «О двух хоругвях», Игнатий полностью придумал план будущего Общества, которому предстояло родиться двадцать лет спустя. И свидетельства самого Игнатия в его автобиографии, и свидетельства Поланко и других очевидцев первых лет Общества, и прежде всего совокупность недавно опубликованных документов собеседования 1539 г. и подготовки «Уложений» и Конституций показывают, что «в момент их встречи в Риме весной 1538 г. никто из иньигистов еще не думал о создании нового ордена»⁶¹. И лишь теперь маленькая группа товарищей, маленькое «Общество»⁶² задается вопросом об основании нового ордена, нового общества «реформированных священников» (уставных клириков), подобного тем, что были основаны св. Гаэтаном и св. Антонио Заккариа и одобрены Святым престолом в 1524 и 1533 гг. С утверждением «Уложений» Павлом III в 1540 г., с избранием Игнатия на пост генерала и первыми торжественными обетами в храме св. Павла «за стенами» 22 апреля 1541 г. все важнейшие черты новой семьи монашествующих были уже определены. Определена была и роль святого в последующие пятнадцать лет, роль, которая изменит внешние обстоятельства его жизни, всецело посвященной теперь миссии основателя и организатора. Какова теперь его внутренняя жизнь – жизнь основателя, всецело сознающего свою миссию?

Какова бы ни была важность предшествующих периодов его жизни, именно эти пятнадцать лет станут решающими для духовности Общества; именно духовный опыт этих лет сыграет определяющую роль в формировании отличительных особенностей иезуитской духовности. Об этих личных переживаниях Игнатия мы знаем в основном из двух источников: это слова его товарищей о том, что они наблюдали в нем в те времена или узнавали из его признаний, и то, что он сам писал в духовном дневнике со 2 февраля 1544 г. по 27 февраля 1545 г. Этот отрывок духовного дневника чудесным образом избежал уничтожения и был впервые полностью опубликован в томе 1 критического издания Конституций⁶³.

Этот фрагмент дневника состоит из двух тетрадей, из 12 и 13 листов, полностью исписанных рукой св. Игнатия и соседствующих сегодня со старинным итальянским переводом под красивым переплетом XVIII в., хранящимся в Архивах Общества. Первая тетрадь охватывает период со 2 февраля по 12 марта. Она содержит довольно длинные заметки за те сорок дней, когда святой пред лицом Божиим решал, следует ли Обществу отказаться от всякого рода

⁶⁰ G. da Camara, n. 99–100, p. 97. *Fontes Narr.* I, p. 504; см. также P. Leturia, La primera misa de S. Ignacio... Manresa, 13 (1940), p. 66 ss., где тщательно анализируется переход от идеи паломничества к идее основания ордена.

⁶¹ Dudon, S. Ignace... p. 345 ss.; cf. note 10, p. 622–626.

⁶² Они уже взяли это название, простой синоним слова «группа»; в конце 1538 г. Игнатий упоминает «троих из общества», «двоих из общества» (*tres de la compania, dos de la compania*) в письмах Диего де Гувейе и Исабель Росер (*Epist. S. Ign.*, I, p. 132, 138).

⁶³ MHSI, *Const.*, I (Rome, 1934), p. 86–138; cf. Prolegomena, p. XCV–CXX et p. CCXXXIX–CCLII, где дано подробное описание рукописи. Издание, осуществленное в 1892 г. о. де Торре в Мадриде (*Constitutiones S.I. lat. ethisp.*, p. 349–363), воспроизводит только те части дневника, которые написаны чисто, и опускает простые пометки и сокращения. Именно этот текст опубликовал о. А. Федер в Регенсбурге в 1922 г. в прекрасном переводе на немецкий язык (*Aus dem geitlichen Tagebuch des hi. Ign.*). Совершенно очевидно, что рукопись Игнатия представляет собой всего лишь фрагмент: говоря об озарениях, которые он записывал во время составления «Конституций», Игнатий показал Гонсалвишу да Камаре *un fasce assai grande di scritture* – «толстенную кипу записей», – которые он ему частично зачитал, не пожелав «оставить мне ненадолго», как просил да Камара (п. 100, p. 97; *Fontes Narr.*, I, p. 504); наши 25 листов не могут сами по себе составлять все содержимое «толстой кипы».

доходов, даже на содержание церквей. Вторая тетрадь охватывает период с 13 марта по 27 февраля следующего года. Уже в самом начале заметки становятся короче, а начиная с мая месяца сводятся к нескольким словам, записанным полностью или же при помощи алгебраических значков, которые появляются в этой тетради начиная со второго дня. Любопытно, что в Национальной библиотеке Мадрида имеется отдельный листок, также собственноручно исписанный Игнатием, куда святой переписал часть собственных заметок из дневника за 18–27 февраля, а именно те места, которые он обвел чернильной линией в первой тетради. Этот листок, помеченный цифрой 2 и обрывающийся на середине фразы, представлял собой, таким образом, часть целого, включавшего, по меньшей мере, три листа. Они были, как кажется, написаны Игнатием для того, чтобы всегда иметь под рукой важнейшие отрывки дневниковых записей. Это типичная черта, которая показывает, сколь большое значение для его личной жизни имели эти заметки, явно предназначенные для него одного⁶⁴.

Из сочинений очевидцев этого последнего периода жизни Игнатия на первое место, с интересующей нас здесь точки зрения, следует поставить две серии заметок Рибаденейры и «Мемориал» Гонсалвиша да Камары, который был министром Игнатия в римском доме обетников с сентября 1554 по октябрь 1555 г. и потому видел его постоянно: изо дня в день он записывал в записной книжке полученные распоряжения, сделанные наблюдения, услышанные слова. Позднее, в Эворе в 1573 г., он проиллюстрировал эту записную книжку очень интересными разъяснениями, которые все же не представляют для нас такой ценности, как его повседневные заметки: последние, в сущности, представляют собой непосредственное отражение духовной жизни Игнатия через десять лет после дневника, незадолго до его смерти 31 июля 1556 г.⁶⁵

Какое представление дают нам все эти документы о духовной жизни Игнатия, достигшей своей полноты?

Мистическая жизнь

Прежде всего нужно признать, что перед нами жизнь мистическая в самом точном смысле этого слова, душа, ведомая Богом стезями излиянного созерцания в той же мере, что и душа св. Франциска Ассизского или св. Иоанна Креста, хотя и по-другому. Чтобы осознать это, достаточно выделить в этих текстах характерные особенности излиянного созерцания. Они одинаково описываются богословами, хотя по-разному ими объясняются. Это переживание присутствия Божия в форме знания, обобщенного и неясного, но одновременно богатого и насыщающего; переживание любви, пронизывающей душу и овладевающей ею до самой сокровенной ее глубины, любви, которой душа бессильна противостоять; ощущение бессилия перед всемогущим действием Божиим; полное неумение вызывать, продлевать или возобновлять эти переживания и даже предвидеть их начало и конец; неумение передавать пережитое обычным языком и в особенности давать более или менее ясное представление об этом тому, кто еще не испытывал ничего подобного...⁶⁶

Один из людей, знавших Игнатия наиболее близко, Херонимо Надаль, считает, что особый дар его состоял в умении «во всех вещах, действиях и беседах ощущать и созерцать присутствие Божие и сохранять любовь к вещам духовным, оставаясь созерцателем даже в

⁶⁴ MHSI, *Const.*, I, p. XCVI–XCVII. Издатель, о. А. Кодина, заключил на основании наличия этого резюме, что св. Игнатий, ограничиваясь во второй тетради краткими пометками, стремился к тому, чтобы ему легче было находить те из обретенных милостей, которые он считал важнейшими.

⁶⁵ *Scr. de S. Ign.*, I, p. 153–366; *Pontes Narr.*, I, p. 508–752. Заметки в этой записной книжке сделаны на испанском языке, а последующий комментарий дан на португальском; заметки делались с 26 февраля по 18 октября 1555 г., однако с многочисленными перерывами.

⁶⁶ См. мою книгу *Theologia spiritualis*, Rome, 1937, п. 382–384. *Scr. de S. Ign.*, I, p. 472: *Acta quaedam...*

действии (*simul actione contemplativus*). В другом месте Надаль говорит о его «постоянном сосредоточении (*actuatioperpetua spiritus*), таком, что ему нарочно приходилось отвлекаться и заниматься другими вещами»⁶⁷. Рибаденейра, в свою очередь, слышал, как святой в 1554 г. сказал, что «насколько он может судить, он не смог бы жить без утешения, то есть не чувствуя в себе чего-то, что не исходит и не может исходить от него самого, но всецело зависит от Бога»⁶⁸. Рибаденейра прибавляет: «Невероятно, с какой легкостью отец наш умел сосредоточиться даже в гуще дел, словно бы, так сказать, имел под рукой дух благоговения и слезных потоков». Гонсалвиш да Камара также многократно отмечает это постоянное видение Бога и непрестанную молитву в круговороте повседневной жизни⁶⁹.

Те же свидетели единодушно отмечают наряду с этим непрестанным ощущением присутствия Божия, что питало и поддерживало душу Игнатия, еще более всепоглощающую власть действия Божия, которую Игнатий начинал чувствовать, как только всецело предавался молитве в своей комнате или в часовне, власть такой силы, что он не мог уже усмирять реакции своего организма. «На мессе, – говорит Надаль⁷⁰, – он обретал великие утешения и крайнюю чувствительность к Божественному; по временам ему приходилось даже пропускать мессу, потому что потрясение было так велико, что ослабляло и подрывало силы и здоровье...». Что до прочих богослужений, тот же свидетель говорит нам, что после своего рукоположения Игнатий «по причине обилия духовных утешений, внутренних чувств и слёз испытывал такие трудности, что был вынужден посвящать этим службам большую часть дня, и его здоровье и физические силы значительно от этого страдали; поскольку же найти какое-либо средство против этих трудностей представлялось невозможным, но, напротив, они, казалось, возрастали день ото дня», его товарищи испросили для него у Павла III разрешения заменить уставные часы определенным числом «Отче наш» и «Радуйся, Мария». И Надаль добавляет: «Но даже при чтении этих молитв он часто бывал вне себя от силы духа и благодати». Лаинесу Игнатий сообщает, «что располагает благодатью утешения и небесных посещений настолько свободно, что, как он сказал, пожелай он находить Бога сверхъестественным путем десять раз в день и даже еще чаще, он, с Божией помощью, мог бы делать это с легкостью, но между тем обыкновенно от этого воздерживается по причине вреда (*nocumentum*) таких божественных посещений для его тела и припадает устами к сему неиссякаемому источнику не чаще раза в день; тем самым тело его не ослаблялось чрезмерно, а дух подкреплялся – несомненно, не так, как ему бы хотелось, но настолько, насколько это было необходимо человеку, столь занятому и надломленному болезнью»⁷¹. Дневник за 1544 г. в точности подтверждает это свидетельство, показывая нам, как Игнатий ежедневно во время мессы отдается сему божественному действию.

Тогда он служит мессу каждый день за редким исключением по причине болезни. Позже, когда силы его убыли, он уже мог служить мессу лишь изредка. В 1555 г. Камара отмечает⁷² «великий урон, который несет его тело, когда он слушает или служит мессу, не будучи крепок; и даже когда он крепок, мы видели, что в день после мессы он бывает болен». В тот же период он мог служить мессу только «по воскресеньям и праздничным дням». Это подтверждает и Оливье Манар, который был тогда в Риме: «Месса его длилась немногим больше часа, потому

⁶⁷ MHSI, *Epist. Nadal*, IV, p. 651.

⁶⁸ *Scr. de S. Ign.*, I, p. 349 et 399 (*de Actis*, n. 31; *Dicta et facta*, n. 33); *ibid.*, p. 367 (*de Actis*, n. 63).

⁶⁹ *Memoriale*, n. 175 et 183, *Scr. de S. Ign.*, I, p. 241 et 244; *Pontes Narr.*, I, p. 635, 638: *yparece claramente que no solo imagina tener a Dios delante, mas que lo vede con los ojos* («и представляется ясным, что он не просто представляет себе, что перед ним Бог, но видит Его глазами»).

⁷⁰ *Acta quaedam.*, *Scr. de S. Ign.*, I, p. 472 et 475. Индульг Павла III, воспроизведенный там же, I, p. 552, относится к январю 1539 г., то есть полтора года спустя после рукоположения в июне 1537 г. и всего через несколько недель после первой мессы в Рождество 1536.

⁷¹ Рассказано *de Actis*, п. 39, *Scr. de S. Ign.*, I, p. 353.

⁷² *Memoriale*, п. 183, p. 244, et п. 194, p. 250; *Fontes Narr.*, I, p. 638, 643.

что частые вознесения духа и слезы мешали ему. Еще одним большим препятствием служила его слабость; поэтому несколько месяцев я почти каждый день служил для него в его отдельной часовне»⁷³.

Камара нам говорит⁷⁴, что во времена, когда он был его министром, Игнатий, встав поутру, сразу принимался «читать “Радуйся, Мария”, что заменяло ему богослужение; завершив это, он входил в часовню по соседству со своей комнатой, чтобы слушать мессу в те дни, когда не служил ее сам. После мессы он два часа предавался молитве; в это время, дабы его не беспокоили, он распоряжался, чтобы все, что в это время поступит для него в привратническую, передавали мне, ибо я замещал его как министр». Если же какие-то наиболее важные дела Гонсалвиш приносил ему прямо в часовню, то заставлял его углубленным в Бога совершенно иначе, чем это бывает со всеми прочими набожными людьми, которых ему часто приходилось видеть молящимися⁷⁵.

Фрагменты дневника за 1544 г. завершают и уточняют эти свидетельства⁷⁶. Здесь часты выражения, которыми автор пытается передать пережитой им самим и в то же время невыразимый аспект обретенных озарений. Например, 19 февраля на мессе он обрел *постижения* об «усвоении» молитв, когда говорят с Отцом, с Сыном и т. д., о действии Божественных Лиц и об Их исхождении, и все это он «скорее чувствовал или видел, нежели разумел» (*mas sentiendo o viendo que entendiendo*) (с. 101, 35). 21 февраля он «узнал, почувствовал или увидел (*Dominus scit*)», что каждое из трех Лиц есть в каждом другом (с. 102, 29). 27 февраля он «почувствовал или, точнее, увидел, за пределами естественных сил, Пресвятую Троицу и Иисуса, Который точно также представлял или помещал меня либо был посредником при Пресвятой Троице, чтобы это умозрительное видение мне передалось. При этом чувстве и видении нахлынули слезы и любовь». И ниже он прибавляет, что, когда писал это, его «разум испытал влечение увидеть Пресвятую Троицу, и увидел, хотя и не так отчетливо, как прежде, три Лица» (с. 108, 83 слл.).

Часто Игнатий подчеркивает эту невозможность выразить пережитое: 15 февраля у него были такие постижения, «что и не описать» (с. 94, 92). 25 февраля он «чувствовал и видел такое, что невозможно так объяснить» (с. 129, 69). 17 марта каждое слово, которым он именовал Бога, проникало в него «так глубоко, со столь дивным преклонением и почтительным смирением, что, кажется, и объяснить невозможно» (с. 129, 69). 2 апреля он пишет о постижениях «столь сильных и утонченных, что не могу найти ни памяти, ни разумения, чтобы суметь растолковать или разъяснить их» (с. 13, 84). Такое подчеркивание невыразимости этих милостей тем более примечательно, что святой не пытался объяснить их тому, кто никогда не обретал их. Он делал записи для самого себя и хотел всего лишь найти такие выражения, которые бы потом оживили в нем самом воспоминание. Такой способ выражения мыслей, чтобы он сам смог потом понять себя с полуслова.

Полным властителем этих даров остается Бог. Игнатий здесь не противоречит тому, что сказал Лаинесу о легкости, с какой находит Бога благодатным путем так часто, как пожелает, и об ограничениях, которые соблюдает, припадая к сему источнику. Но, хотя это по-прежнему

⁷³ *Responsio ad Lancicii postulatu*, I, n. 8, *Scr. de S. Ign.*, I, p. 511.

⁷⁴ *Memoriale*, n. 179, *Scr. de S. Ign.*, p. 242; *Fontes Narr.*, I, p. 637.

⁷⁵ Это частое переживание божественного присутствия, не исчезающее даже в гуще хлопот, вкупе с моментами, когда, отдаваясь божественному влиянию, Игнатий оказывается всецело в его власти, представляет собой интересную особенность, близкую, вопреки глубоким различиям между двумя мистическими опытами, тому, что говорит св. Иоанн Креста о преобразующем союзе, в особенности в «Живом пламени» (IV, 4 ss.), повествуя о пробуждениях Бога в его душе, о *recuerdos* («воспоминаниях»), если воспользоваться словом, которое один раз встречается в дневнике Игнатия рядом со словом *intelligencias* («постижения»), которое он применяет очень часто, подразумевая умственные видения (*Journal*, 19 février, p. 100, 61).

⁷⁶ Цитируя «Дневник», я указываю вместе с номером страницы строку в издании MHSI, *Const.*, I. – На предмет различных слов и выражений читателю рекомендуется обращаться к «предметному указателю» на с. 425–430 указанного издания, например, к с. 427 на предмет слова *intelligencias*, *intelligentiae*.

верно в целом, он замечает, что не всегда может по своему желанию уклоняться от божественных проникновений, как и останавливать свой выбор на предмете, связывающем его с этими милостями. 8 марта он «старался не возвышать очи разумения горе и быть полностью удовлетворенным; более того, просил о том, чтобы к равной славе Божией слёзы меня не “посещали”. Тем не менее несколько раз разумение мое возвышалось горе безответно, и казалось, что вижу нечто такое из Божественного Существа, чего в другое время и при желании не способен был увидеть» (121, 52). Подобным же образом 6 марта перед ним «предстало то же Самое Божественное существо, так что не увидеть Его я не мог». Несколько позже в том же месте он пишет, что желал «увидеть прежнее и искал, но ничего не было» (с. 118, 70 слл.).

Эти общие замечания о мистической жизни Игнатия можно завершить двумя его признаниями, которые на первый взгляд удивляют, но, принадлежа человеку, столь привыкшему взвешивать каждое слово (это подчеркивают все очевидцы, и об этом повсеместно свидетельствуют его выражения, сложные из-за предосторожностей), предполагают исключительную глубину и высоту божественных даров.

Лаинесу он признался, что, «прочтя жития множества святых, если только в их жизни не было на самом деле больше, чем написано, он не согласился бы с легкостью обменяться с ними тем, что сам ощутил и вкусил от Бога, хотя он не набрался бы отваги предпочесть им себя или дерзости сравнивать себя с малейшим из них – он, не святой, но грешный и ничтожный»⁷⁷.

Рибаденейре, простодушно сказавшему ему в ответ на слова об обретенных милостях, что не знающий его может узреть в его словах тщеславие, Игнатий ответил, «что никакого греха не боится он меньше этого; более того, вопрошая себя, назвал ли он сотую или пятисотую часть даров, что обрел от Бога, он заключил, что это не была и тысячная часть, ибо ему казалось, что говорить о них не подобает; он имел в виду, что слышащие их бы не поняли». Рибаденейра добавляет: «Он имел обыкновение говорить, что не верит, что в ком-то еще могут сочетаться, как в нем, две вещи: с его стороны такой грех, со стороны же Бога такое обилие даров... Он желал, когда грешит, испытывать некое страдание, физическое или духовное, например, лишение даров, утешений и т. д., но этого не происходило, и, напротив, ему казалось, что Бог посещает его тем больше»⁷⁸. Лишь изучив более тщательно заметки Духовного дневника 1544 г., мы сможем в какой-то мере понять значение этих странных слов в устах человека, столь сдержанного в своих выражениях. В то же время мы помним об основных особенностях мистической жизни этого святого в годы его правления Обществом в Риме.

Особенности игнатианской мистики⁷⁹

В этом дневнике она предстает нам как мистика, главным образом, тринитарная и евхаристическая, с точки зрения объекта; скорее как мистика служения любви, чем как мистика любовного единения, с точки зрения общей ориентации; скорее как итог божественного действия на всю человеческую жизнь, умственную и физическую, чем как мистика самоуглубления, с точки зрения психологической.

Это, прежде всего, мистика тринитарная и евхаристическая. В 1553 г., диктуя свою автобиографию Гонсалвишу да Камаре, Игнатий заметит по поводу своих видений Троицы в Манресе, что с тех пор он «с крайним благоговением почитал Святейшую Троицу и потому каждый день молился трём Лицам по отдельности». И заключит словами о том, что «на всю жизнь у него осталось это впечатление от чувства великого благоговения при молитве Святейшей Тро-

⁷⁷ B de Actis, п. 333, *Scr. de S. Ign.*, I, p. 349; cf. *Dicta et facta*, n. 31, p. 398.

⁷⁸ *Dicta et facta*, п. 7–8, *Ibid.*, p. 395.

⁷⁹ H. Rahner, *Die Mystik des hl. Ignatius und der Inhalt der Vision von La Storta*, ZAM, 10 (1935), p. 202–220.

ице»⁸⁰. Было бы трудно, я думаю, обнаружить больший мистический расцвет этого чувства, чем тот, который угадывается в дневнике за 1544 год. Этот расцвет материально осязаем: на 50 страницах издания *Monumenta*, содержащих подробности обретенных милостей, мы находим 170 пассажей, относящихся к Троице. Но исключительно значима не столько частота этих упоминаний, не столько даже количество месс, отслуженных Троице⁸¹, сколько место этой тайны среди изливаемых милостей, дарованных святому. Из отрывков, которые он обвел чернилами, потому что в них описываются важнейшие дары (частично эти отрывки были переписаны на мадридский листок), дюжина описывает видения Троицы, а еще четыре касаются Иисуса, Христа-Человека, в роли Посредника Троицы.

Очень разнообразны сообщенные Игнатию «постижения», связанные с этой тайной. 11 февраля он «ощутил или увидел» Святого Духа, но не мог так «ни увидеть, ни ощутить ни одно из двух других Божественных Лиц» (с. 91, 15). 27 февраля он видит себя погруженным в лоно явленной Пресвятой Троицы ему, хотя и различает «не так отчетливо, как прежде, три Лица» (с. 108, 85; 109, 8). 28 он видит человеческую природу Иисуса «у ног Пресвятой Троицы» (с. 109, 20). 29 он обретает постижение «трех Лиц, и в Отце – Второго и Третьего» (с. 110, 30).

В других местах божественная Сущность являет Себя в Своем единстве: 3 марта он благоговеет перед Пресвятой Троицей, не видя «так, как в прошлые дни, Лица по отдельности», но чувствуя, «будто бы в какой-то светлой ясности, одну Сущность». Его благоговение направляется «к Пресвятой Троице, без “узнаваний” или узрений трех Лиц по отдельности: просто восприятие или представление Пресвятой Троицы». И он прибавляет: «Точно так же несколько раз чувствовал то же самое, устремляясь к Иисусу⁸², как будто нахожусь в Его тени, как будто Он ведет меня; но благодать от Пресвятой Троицы не уменьшалась: напротив, казалось, что еще теснее соединяюсь с Его Божественным Величеством. И на молитвах к Отцу не мог и не чувствовал желания обрести благоговение – разве что всего несколько раз, когда другие Лица представлялись мне в Нем, так что опосредованно или непосредственно все обращалось к Пресвятой Троице» (с. 118, 88 слл.). 6 марта, на словах *Te igitur* во время мессы, святой видит «не тускло, а ясно, и очень ясно, Само Божественное Существо, или Сущность, в виде шара <...>, и из этой Сущности показывался или происходил (*yr o deribar*) Отец, так что на словах «Тебя», то есть «Отец», Божественная Сущность предстала мне раньше Отца» (с. 117, 40). В тот же день после мессы имеет место то же видение Божественной Сущности в виде шара, но на этот раз с Тремя Лицами, Которые все выходили или происходили (*saltan o se derivavan*) из Сущности, «не выходя за пределы шарообразного видения» (с. 116, 63)⁸³. 10 марта его вновь посещает видение Сущности и Отца, сначала Сущности, а потом Отца, «то есть, – добавляет он, – устремлялось благоговение сначала к Сущности, а затем к Отцу» (с. 122, 89 слл.).

⁸⁰ п. 28, р. 58.

⁸¹ В первые шесть месяцев Дневника (со 2 февраля по 4 июля) Игнатий часто отмечает, какую мессу он совершил (позже он перестает это делать); из 116 указаний такого рода мы находим 30 на мессу Троице, 20 – на мессу Имени Иисуса или другую мессу в честь Христа, 9 – на мессу Святому Духу, 16 – Пресвятой Деве.

⁸² Когда в Своих заметках св. Игнатий говорит об Иисусе, контекст ясно показывает, что речь идет о человеческой природе Христа; именно она выше явилась ему «у ног Пресвятой Троицы».

⁸³ Рассматривать здесь вопрос о том, какому богословскому объяснению в рамках той или иной богословской системы, рассматривающей «самобытность» (*subsistances*) в Троице, поддаются образы, описанные св. Игнатием – довольно-таки озадачивающие, в особенности образ Отца, выходящего или происходящего из Божественной Сущности, – было бы делом долгим и не слишком полезным. Как будет сказано ниже по поводу психологических особенностей этих видений, перед нами здесь, как кажется, не образные видения, в которых образы порождены прямым воздействием Бога на чувства святого, но видения умственные, где вспомогательные образные элементы – лишь продукт реакции, порожденной откликом чувств на прямое воздействие Бога на разум, или, лучше сказать, очень несовершенные попытки передать, что постигает разум под влиянием этого божественного воздействия. С этого момента ничто уже не мешает чертам чисто человеческого происхождения, несовершенным или даже не столь неукоснительно точным, проникать в эти образы и в данном случае тем легче, что, вопреки серьезности своего обучения в Париже, Игнатий не был профессиональным богословом.

В нескольких из приведенных текстов уже обозначилась еще одна черта этих видений: явное преобладание Троицы, Которая повсюду предстает здесь как средоточие всего. Душа Игнатия видит или ощущает человеческую природу Христа, Пресвятую Деву, святых, но всегда явно как посредников и заступников, чья главная роль – вести его к Троице, испрашивать для него благосклонность или прощение Трех Божественных Лиц. Слова *intercessores* и *mediatores* встречаются в его заметках множество раз.

23 февраля, во время подготовки к мессе, святой чувствует побуждение следовать Иисусу. Ему представляется: поскольку Иисус – глава Общества, это самый веский довод в пользу того, чтобы принять, по Его примеру, полную бедность, – и ему кажется, что «это некоторым образом дело Пресвятой Троицы, явление Иисуса или его ощущение», что напоминает ему видение в Ла Сторте, когда «Отец поместил меня вместе с Сыном» (с. 122, 89 слл.). На следующий день он чувствует, что утверждение, которое он желал получить от Пресвятой Троицы по поводу своего выбора относительно бедности, передано ему через Сына (с. 106–107). Он молит Иисуса получить для него прощение у Троицы, за то что несколько дней назад проявил к ней недостаток почтения⁸⁴. 25, на мессе, в молитвах, обращенных к Отцу, он чувствует, что Иисус «представляет или препровождает произносимые им молитвы к Отцу» (с. 107, 43).

15 февраля, после оплошности, упомянутой чуть выше, он краснея просит заступничества у Пресвятой Девы и чувствует, что Отец доволен тем, что за него молится Мария, «видеть Которую я не мог». На мессе он «чувствовал и видел», что Пресвятая Дева ходатайствует перед Отцом; это чувство сопровождает его в молитвах к Отцу и Сыну, и он не может не чувствовать, что это благодаря Ей к нему приходят все обретаемые им милости, и не знать при освящении, что Ее плоть – в Ее Сыне, «с такими постижениями, что и не описать» (с. 94, 72 слл.).

Мистика Игнатия является не только тринитарной, но и в высшей степени *евхаристической*. Однако не в том смысле, что в ней мы находим столь же многочисленные озарения по поводу этой тайны, какие только что отметили в связи с тайной Троицы. В Манресе, как мы видели, у него были великие евхаристические просветления; в «Дневнике» мы не находим ничего подобного. Единственное «постижение», связанное с этой тайной, – только что процитированное, обретенное 15 февраля. Можно присовокупить к нему «мысль или суждение» от 10 марта «о том, что, исполняя обязанность служить Мессе, мне нужно действовать или быть как ангел» (с. 122, 88); и это все. Зато ежедневная месса является очевидным средоточием милостей, которые он отмечает весь остаток дня. Пробуждение⁸⁵ и подъем с мыслью о мессе, молитва и внутреннее приготовление к мессе, приготовление алтаря и облачения, начало мессы и различные ее части, благодарственная молитва – вот моменты, с которыми связано огромное большинство отмеченных им милостей. И даже те, что он обретает в течение дня, почти всегда представляются продолжением или завершением утренних. В первой части рукописи нет ни дня, когда бы в записях Игнатия явно не упоминалась связь обретенных даров с мессой⁸⁶. Во второй части, где, начиная с 13 марта, записи становятся более краткими и наконец, в конце мая, сводятся почти полностью к упоминаниям обретенных слёз, эти пометки делаются всегда и представлены алгебраическими значками, предваряющими записи каждого дня и означающими связь этих даров с мессой: «перед, на, после».

⁸⁴ 12 февраля (с. 92, примечание, отрывок был затем вычеркнут) он прервал благодарственную молитву, обращенную к Троице, чтобы встать и заставить людей прекратить шум, который раздавался в соседней комнате и мешал ему.

⁸⁵ Снова и снова мы находим записи о дарах, полученных святым тогда, когда он после пробуждения молился в постели, прежде чем встать; например, 12 февраля (с. 91, 26), 16 (с. 97, 59), 16 (с. 98, 90)... Это обстоятельство интересно тем, что обнаруживает его привычку непрестанно молиться, как только дела позволяли ему оставить все и не думать ни о чем, кроме Бога.

⁸⁶ Исключение 12 февраля – лишь видимость (с. 91, 26): упоминание мессы этого дня находилось в отрывке, позднее вычеркнутом и воспроизводимом в примечании к с. 92.

Приведенные примеры позволяют заметить: озарения относительно Троицы касаются Лиц, к Которым обращены, к Которым «применяются» молитвы мессы, тех Лиц, которые связаны со словами этих молитв. Днем 25 февраля дары, связанные со святым человечеством Христа и обретенные после беседы с кардиналом Карпи, продолжают дары мессы (с. 106, 17). То же происходит и 4 марта с дарами, с озарениями о Троице, обретенными у кардинала Бургоса, а потом на улицах (с. 114, 62), и 6 марта с видениями Божественной Сущности, посещавшими Игнатия в базилике св. Петра: ему предстает «все в том же светлом цвете <...> То же Самое Божественное Существо» и «точно так же», как и прежде, во время его собственной мессы (с. 118). Таким образом излинные дары, которыми Бог щедро осыпает Игнатия, предстают сосредоточенными на жертвоприношении Христа, а главное место занимает в них Пресвятая Троица.

Если, рассмотрев их предмет, мы остановимся на их природе, их общей направленности, то заметим, прежде всего, следующее: в жизни этого святого ни дары познания, даруемые разуму, ни дары любви, даруемые воле, не пользуются ярко выраженным перевесом. Мы уже отмечали многочисленные и великие озарения, в особенности связанные с Троицей; дары излинной любви не кажутся ни менее многочисленными, ни менее достойными восхищения. В воскресенье мясопуста, 17 февраля, во время мессы и в особенности во время чтения послания дня (2 Кор 11, 19 слл.), он проливает обильные слезы, не чувствуя «ни постижений, ни различий в Лицах или в чувствованиях по отношению к ним, но сильнейшую любовь, жар и великую усладу в Божественном, с весьма возросшим душевным утешением» (с. 97, 70). 4 марта он, в частности, просматривает «Входное песнопение» (*Introitum*) мессы, «весь подвигнутый ко благоговению и любви, устремляясь к пресвятой Троице». Потом, во время подготовки к мессе, он «залился слезами, зарыдал и ощутил столь сильную любовь, что показалось, будто чрезвычайно тесно приблизился к Его любви [к Пресвятой Троице], столь светлой и сладостной, что подумалось: это насыщенное “посещение” и любовь отмечены особо и выделяются из числа других “посещений”». Когда он вошел в часовню и облачился, он «в огромном изобилии залился слезами, зарыдал и ощутил сильнейшую любовь, все из любви к Пресвятой Троице». В начале мессы от изобилия слёз он чувствует в одном глазу такую боль, что опасается его испортить... В конце, говоря: «*Placeat tibi, Sancta Trinitas*», – он ощущает «чрезвычайно сильную любовь», заливаясь «обильными слезами» и замечает, что все дары, обретенные до и во время мессы, «устремлялись к Пресвятой Троице, вознося и увлекая меня к ее любви». После мессы, когда он молится у престола, то переживает «такие сильные рыдания и излияния слёз, целиком устремляющиеся к Пресвятой Троице, что подумалось: не хочу подниматься с колен, чувствуя такую любовь и такую духовную сладость». Таким образом, если мы пожелаем обратиться к старинному делению созерцательных душ на *серафические* и *херувимские*, в зависимости от того, направляет ли их Бог при помощи излинных даров, затрагивающих более явно и непосредственно волю либо разум, то не сможем отнести св. Игнатия ни к одной из этих двух категорий. Скорее, мы сможем причислить его к третьей, прибавленной монсеньером Содро, категории под названием «души *ангельские*». В этих душах излинные дары сосредоточиваются не только для того, чтобы связать с Богом лишь чисто духовные способности человека. Они затрагивают и способности конкретные и практические, память и воображение и тем самым, посредством этих способностей и непосредственно, побуждают человека не только к единению, но и к служению⁸⁷.

Очень заметной и отчетливой чертой дневника Игнатия, как и всех имеющих у нас документов о его внутренней жизни, является полное отсутствие того, что можно было бы

⁸⁷ A. Saudreau, *Les Degres de la vie spirituelle*, ed. 6, Paris-Angers, 1935, t. 2, n. 477–485. Мосеньер Содро относит св. Игнатия к мистикам *серафическим* вместе со св. Франциском Ассизским; мне же кажется, что, если мы сохраним его деление на три группы, то можно без колебаний отнести нашего святого к третьей, образцового представителя которой он видит в св. Павле.

назвать «брачным» аспектом мистического союза. В Упражнениях (353 и 365) он будет представлять нам Церковь как Невесту Христа, но нигде он не рассматривает душу как невесту Бога, Христа. Нигде то единение с Троицей и Иисусом, которое он описывает всевозможными способами и представляет как нечто глубоко интимное, не рассматривается им как *духовный брак*. Не предстает это единение и как *преобразующий союз*, расплавляющий жизнь души в жизни Бога, некоторым образом заставляющий нашу собственную жизнь исчезнуть в жизни обитающего в нас Христа. Ничто в нашем святом не напоминает лиризм «Духовной песни» или «Живого пламени» св. Иоанна Креста: не только великолепный поэтический дар кармельского учителя полностью отсутствует в основателе Общества; самой сущности мыслей, изложенных на страницах его сочинений, этого пылающего стремления к равенству любви, к совершенному единству в полной наготе духа, этого предвосхищения присутствия Возлюбленного за завесой, что становится все тоньше и тоньше, этого движения к ясному видению – всех этих характерных черт мистики св. Иоанна нет и следа в заметках Игнатия.

Напротив, во всех его отношениях с божественными Лицами, со Христом преобладает смиренный и исполненный любви взгляд служителя, забота о том, чтобы различить тончайшие нюансы того служения, которого Он жаждет, великодушное стремление исполнить желаемое всецело и совершенно, чего бы то ни стоило, в радостном порыве любви, но в то же время с глубоким чувством бесконечного величия Бога и Его трансцендентной святости. Таким образом, более двадцати лет спустя мы снова находим те мысли о возвышенном служении величайшему из Учителей, Чья благодать уже отрешила от мира раненого из Памплоны.

Очень значима с этой точки зрения вся первая часть «Дневника», со 2 февраля по 12 марта, полностью занятая размышлениями о бедности церковью Общества: должна ли последняя исключать всякий твердый доход, не только на содержание обетников, но также и на богослужебные расходы церковью домов обетников⁸⁸? Сорок дней Игнатий, со своей стороны, сам будет применять все советы, которые дает в Упражнениях для совершения хорошего выбора, для постижения воли Божией в определенном вопросе. Но милости, которые будут дарованы ему в это время, пусть безвозмездные (*gratuites*) и излинные, также будут устремлены к одной цели: к различению воли Божией. Главное место в этих размышлениях занимает, согласно второму времени выбора в Упражнениях (176), опыт внутренних движений, которые тщательно записываются с первых же дней: 2 февраля обилие благоговения и слёз, и все склоняет скорее к «ничто», к тому, чтобы не иметь ничего; то же происходит 3, 4, 5, 6, и 7 февраля. Игнатий преподносит Богу свое решение не принимать никакого имущества для церковью и отмечает обретенные милости в качестве его подтверждений, например, 10 февраля (с. 89, 66). В соответствии с тем, что советует своим упражняющимся, он не довольствуется одним каким-нибудь указанием, но хочет обрести достаточную ясность (*asaz claridad*) в своих переживаниях, он просит долго и настойчиво, он обращается к своим Посредникам, чтобы они упростили Бога ясно утвердить его решение. Такая мольба, пылкая, порой тревожная, почти нетерпеливая, об обретении сего божественного утверждения займет большую часть записей за эти сорок дней и 12 марта, пройдя сквозь потемки и искушения, завершится последним изливанием света и бесповоротным решением, отмеченным написанным жирным шрифтом словом «*Finido*» (с. 125, 70)⁸⁹.

Ту же общую ориентацию обнаруживает ряд постижений (*lumières*) и ощущений в начале второй части «Дневника», связанных со смиренным *преклонением* перед божественным Величием. 14 марта со множеством слёз и с обычным благоговением, устремлявшимся то к Отцу,

⁸⁸ О том, какой именно вопрос был предметом этих размышлений, и о его важности см. MHSI, *Const.*, I, p. 35–37 (примечание).

⁸⁹ Существует и другой пример благодатных размышлений Игнатия, изложенных в общих чертах в его письме к Франциску Бордже от 5 июня 1552 г. (*Epist. S. Ign.*, IV, p. 283), на предмет замысла Юлия III произвести Франциска в кардиналы по просьбе Карла V; cf. *Suau*, p. 271.

то к Сыну, Игнатий чувствует, как душу его пронизывает мысль о том, с «каким почтением и преклонением (*reverencia y acatamiento*) должен я, идя на Мессу, именовать Господа Бога нашего», и о том, что искать следует не слёз, а сего почтения и преклонения. Он отдается этому чувству преклонения, исходящему не от него, но от Бога, что лишь усиливает благоговение и слезы. Он убежден, что «это и есть тот путь, который Господь хотел мне указать, когда в прошлые дни я думал, что Он хочет показать мне что-то; и потому, служа Мессу, я убедился, что эта благодать и познание более способствует духовному преуспеянию моей души, нежели все прежние» (с. 127, 11 слл.). Этот дар излиянного преклонения сохраняется и в следующие дни: слова *acatamiento, reverencia, umildad* каждый день повторяются в его записях с 14 по 27 марта. 30 марта свет проливается на любовный характер этого преклонения: оно должно порождаться не страхом, но любовью (с. 131, 38). 4 апреля святой отмечает, что «не обретая почтения или преклонения, исполненного любви, нужно искать преклонения, исполненного страха, взирая на собственные промахи, чтобы достичь того преклонения, что исполнено любви» (с. 133, 95). Это размышление подсказано, несомненно, тем, что накануне, 3 апреля, ни до мессы, ни на ней, ни после нее у него не было слёз, каковое лишение он принял со смирением и упованием, в то время как 4 апреля смог отметить изобилие слёз, постижений и внутренних чувств.

Мы можем спросить, не обусловлена ли эта устремленность мистических даров, описанных в дневнике, к служению, поиску и исполнению воли Божией, прежде всего, особыми обстоятельствами, в которых Игнатий писал эти заметки. Но если сопоставить друг с другом все указания, какие дают нам наблюдения, которые мы уже сделали и еще сделаем впереди, мне представляется несомненным, что здесь перед нами постоянная особенность божественного воздействия на душу Игнатия, пребывающая в полном согласии со всем, что известно о его духовной жизни начиная с первых ее шагов. Это покажут нам и дальнейшие наблюдения, которые мы сделаем на основании Упражнений, Конституций и переписки, где мысль о служении Богу, стяжании Его славы, знании и исполнении Его воли направляет и подчиняет себе все. Таким образом, советы и методы святого представляются нам, прежде всего, отголоском тех даров, посредством которых Бог, Своим произволением, задал твердое направление его собственной духовной жизни, а также их практическим переложением для других. Так, например, тройная беседа в Упражнениях, когда мы должны просить у Марии, Христа и Отца необходимой для Упражнений благодати, – что она, как не транспозиция мистических милостей, о которых мы ведем речь?

Мистики любви не исключают разума (*lumières*), а мистики разума не исключают любви. Ни те, ни другие не исключают и не забывают служения Богу, плода и необходимого следствия единения. Так и мистический путь Игнатия не исключает единения с Троицей посредством веры и любви во Христе. Но как другим мистикам придает их особый характер свет разума (*lumière*) или пламя любви, так особое лицо мистики Игнатия образует великодушное и смиренное служение, исполненное любви, в котором, как в едином центре, сходятся, сосредотачиваются и концентрируются все великолепные излиянные дары, которыми он наделен.

Кроме того, если бы потребовалось, психологические особенности этих даров могли бы подтвердить, что перед нами не мистика самоуглубления, единения с Богом в самой глубине души, так далеко, как только возможно, от всего чувственного, но божественное воздействие, объемлющее всю душу целиком, со всеми ее способностями, какие только могут быть поставлены на службу Богу.

Психология игнатианской мистики

Даже попытка начертить мистический путь Игнатия представляется невозможной: вехи его слишком часто отсутствуют, детальные же сведения есть у нас лишь о двух частях этого пути, о Манресе и Риме в 1544 г., когда писался «Дневник». Однако можно с уверенностью

утверждать: каким бы ни был в тайниках души святого этот путь, это, несомненно, была стезя все более полного самоотречения, все более совершенного владения своими страстями и всей чувственной (*sensible*) частью своей души. Но это отнюдь не был путь постепенного освобождения, все большего бегства за пределы чувственного, и в этом смысле он отличался от того типа духовного пути, который можно назвать «дионисийским».

Поэтому в обретаемых им милостях, даже самых возвышенных, до самого конца его жизни относительно заметную роль играло воображение, чувственность, телесные реакции. И так же до конца жизни эти излиянные дары соседствовали с такими усилиями и делами, которые возникают соблазн всецело отнести лишь на долю простого аскетизма (*ascese elementaire*).

Мы уже слышали от святого, что он сдержанно отдается божественному воздействию, которое может ощутить в любой момент, дабы окончательно не исчерпать свои силы и не разрушить свое здоровье. Дневник 1544 г. дает нам несколько конкретных примеров этого воздействия излиянных даров на организм. 8 февраля Игнатий чувствует, что оказался пред Отцом, и в этот миг волосы его встают дыбом, и он ощущает «сильнейший жар» во всем теле (с. 88, 47). 19 февраля он чувствует, что грудь его сдавлена из-за сильной любви (с. 100, 62). Часто он отмечает жар, обыкновенно жар внутренний, духовный, но иногда также, например, 9 марта, «внешний жар, вызывающий благоговение и веселость ума» (с. 122, 67), а 14 апреля «сильный жар, внутренний и внешний, кажется, скорее сверхъестественный, и без слёз» (с. 134, 25).

И в высказываниях Игнатия о Манресе, и в приведенных выше отрывках дневника несколько раз встречаются примеры очень простых образных видений, в частности, 6 марта «Божественная Сущность в виде шара, чуть большего, чем тот, каким предстает Солнце», и вновь, после мессы, «то же самое <...> шарообразное видение», и в базилике св. Петра «все в том же светлом цвете <...> То же Самое Божественное Существо, и ночью, когда он писал свои заметки, он «увидел нечто разумением, хотя по большей части не столь ясно и не так отчетливо, и не в таком величии, но как будто крупная искра (*centella grandecilla*) предстала разумению», предмет, притянувший к себе разумение и показавший, что он – То же Божественное Существо, которое Игнатий созерцал и прежде.

Если бы речь здесь шла об образных видениях в собственном смысле этого слова, где Бог являет душе истину, разъясняя ее посредством образов, трудно было бы понять, почему Бог избрал образы столь несовершенные и бедные. И, прежде всего, не было бы никакой соразмерности между образами и производимым ими интеллектуальным обогащением, какое отмечает святой: 19 февраля его «разумение прояснилось настолько [относительно Троицы], что ему подумалось: даже при усердном учении я не усвоил бы так много <...>, даже если бы учился всю жизнь» (с. 100, 70). Игнатий не указывает на то, что его богатые постижения во время мессы сопровождались какими-либо образами, но добавляет, что потом, в течение дня, даже когда он шел по городу, ему с великой внутренней радостью представлялась Пресвятая Троица, «Которую видел то как трех разумных существ, то как трех животных, то как три другие вещи, и так далее» (с. 101, 87). В своих «Правилах распознавания духов»⁹⁰ он сам предупреждает нас, чтобы мы заботливо различали то, что является прямым воздействием Бога на нашу душу, и те реакции, которые могут быть следствием наших привычек, предрассудков и т. д. Представляется, что здесь как раз подходящий случай для применения этого принципа. От Бога исходит интеллектуальное постижение (*lumiere*) и излиянная любовь к Его божественным Лицам. Образные элементы, сопровождающие эти постижения и эту любовь, – всего лишь результат этой произвольной реакции чувственной части души на божественное воздействие, воспринятое частью духовной. И бедность их – проявление особенностей воображения самого Игнатия, столь же слабого в создании символических образов, сколь сильного в представлении конкретных жизненных ситуаций.

⁹⁰ Для второй недели, правило 8, *Exercitia*, п. 336.

Та же тенденция передавать при помощи очень простых выражений чувственного порядка явления в высшей степени духовные проявляется и в том, какие определения дает Игнатий благоговению и прочим милостям, которые он обретает. 6 марта «благоговение <...> с отменной сладостью и ясностью, смешанной с цветом»; 18 февраля некое благоговение «жаркое и как будто бы красноватое». Мы видели, что это ощущение жара встречается у него очень часто. Напротив, ощущение прикосновения, столь обычное у других мистиков, встречается у него только раз, 4 марта, когда он отмечает «в высшей степени ощутимые прикосновения (*tocamientos*)» (с. 114, 42)⁹¹.

Насколько можно об этом судить по имеющимся у нас документам, божественные известия (*communications divines*), обретаемые св. Игнатием, почти всегда имели форму простых видений. Наиболее известным исключением являются здесь знаменитые слова, услышанные в Ла Сторте. Другим исключением является, возможно (если только речь не идет здесь о харизме еще более непонятного характера), милость, отмечаемая в «Дневнике» с 11 по 28 мая и обозначенная латинским (не испанским) словом «*loquela*», дар *loquela* («говора»), данный свыше (*divinitus*). 11 мая он говорит нам о двойном «говоре» – внутреннем и внешнем, и о «такой внутренней гармонии относительно внешнего “говора”, что и не расскажешь». На следующий день он отмечает «внутренний “говор” с такой сладостью, что подобен был небесному “говору” или музыке»; благоговение возрастает «со слезами от чувства того, что чувствовал или усваивал свыше». 13 мая внутренний «говор» дивен и сильнее, чем в предыдущие дни. 22 его посещают сомнения относительно «вкуса или сладости “говора”: не под действием ли злого духа прекратилось духовное “посещение” слезами? Ему показалось, что он слишком услаждается «тоном “говора”, т. е. его звучанием, не слишком обращая внимание на значение слов и “говора”» (с. 139, 38). Слезы возвращаются, он успокаивается и действительно продолжает отмечать этот «говор» до 28 мая. Чем был этот «говор», внутренний и внешний, приятный для слуха, словно музыка, который в то же время обладает смыслом и наставляет Игнатия? Идет ли речь о внутренних словах, обычных в мистике, но, как мы сказали, мало привычных, как кажется, для Игнатия? Возможно. В любом случае, дар этот остается неясным.

Но самым необычным и поистине озадачивающим в мистической жизни Игнатия, в особенности в том, что открывает нам его «Дневник», является то место, какое занимают в ней слезы, дар слёз. В первой части рукописи, за сорок дней, со 2 февраля по 12 марта, слезы упоминаются 175 раз, или в среднем более четырех раз в день; во второй части с 14 марта появляются алгебраические пометки (а 1 d, потом O C Y), к которым впредь, вплоть до 27 февраля 1545 г., будут сводиться заметки, ежедневно отмечающие присутствие, изобилие или отсутствие слёз до мессы, на ней и после нее, на молитве, в комнате или в часовне; с конца мая более развернутые записи исчезают и на оставшиеся девять месяцев «Дневник» превращается в реестр, в котором тщательно регистрируется этот дар слёз. Добавим, что упоминание о слезах 26 раз сопровождается упоминанием рыданий (*sollozos*); четырнадцать раз отмечается, что слезы мешают святому говорить: например, 3 марта в начале мессы он испытывает все мыслимые трудности, когда пытается начать и сказать «*In nomine Patris*»; иногда изобилие слёз таково, что он опасается потерять зрение, если продолжит служить мессу, например, 5 февраля, 4 марта, а также 5, 6, 7 и 21 октября.

Таков факт в своей материальной действительности, факт, которому я не знаю подобных в католической литературе. Если католическая традиция всегда с большим почтением относилась к слезам и к сокрушению (сокрушению из страха и сокрушению из любви) и с еще большим – к мистическому дару слёз⁹², то мне не кажется, что кто-то из святых, будь то мужчина или женщина, на деле отводил им подобное место⁹³.

⁹¹ Заметим, что это не слово *toques*, распространенное у св. Иоанна Креста.

⁹² Некоторое количество текстов собрано в исследовании о. Ж. Навателя (*J. Novatel*), *La devotion sensible, les larmes et*

Истолковывать этот факт как учащение слёз вследствие болезненного, старческого ослабления нервной системы или же проявление чрезмерно эмоциональной натуры, не способной совладать со своими чувствами, объяснять заботливое наблюдение святого за своими слезами детской иллюзией ценности чисто физиологического явления – гипотеза удобная⁹⁴, но не выдерживающая никакой серьезной проверки. Игнатий никогда не считался ни слабоумным, ни неврастеником: друзья и недруги единодушно видят в нем сильную личность с железной волей, управляемой твердым рассудком. Самых его дел достаточно, чтобы это засвидетельствовать: в 1544–1545 гг. в разгаре работа по организации и расширению Общества; это момент основания первых коллегий, а сам Игнатий учреждает в Риме *Casa Santa Marta* (дом св. Марфы) и собирается основать Римскую колледию и Германикум...

С другой стороны, известно недоверие святого к любителям видений и осязаемых даров: достаточно вспомнить его письмо от июля 1549 г. к Франциску Бордже на тему телесных откровений Овьедо и Онфруа, письмо, написанное Поланко, но проверенное и исправленное им самим⁹⁵. В частности, по поводу слёз можно обратиться к письму от 22 ноября 1553 г., которое Поланко отправил от лица Игнатия о. Николасу из Гауды: «Дара слёз не нужно просить как такового: он не обязателен и не для всякого человека хорош и подходящ сам по себе... У некоторых он есть, потому что натура их такова, что переживания высшей части их души вызывают реакции в части низшей, или же потому, что Бог, видя, что этот дар им подходит, дает им его; но от этого они не начинают любить сильнее или творить больше блага, чем другие люди, лишенные этих слёз, хотя в высшей части души они любят не меньше... И я говорю Вашему Преподобию, что некоторым, даже если бы наделить их этим даром было в моих силах, я бы его не дал, потому что эти слезы не умножают в них любовь, но наносят ущерб их телу и уму, тем самым препятствуя некоторым делам любви»⁹⁶.

Но если слезы обладают, таким образом, ценностью второстепенной, почему они занимают такое значительное место в «Дневнике»? Я, со своей стороны, вижу лишь одно правдоподобное объяснение, и состоит оно в следующем допущении: у Игнатия, будь то по причине темперамента или по произволению Божию, как напоминает только что приведенное письмо,

les Exercices. Enghien, 1920 (CBE, n. 64); среди старинных трактатов самыми развернутыми мне представляются три книги св. Роберта Беллармина (*Roberto Bellarmino*), *De Gemitu columbae sive de Bono lacrymarum*. Rome, 1617: I, о необходимости слёз; II, источники; III, плоды, – хотя святой распространяется здесь, прежде всего, о слезах боли и достаточно мало о слезах любви, II, 10; см. также *Lopez Ezquerria*, *Lucerna mystica* (1961), tr. 5, c. 15, подробно говорится об излиянном даре слёз и его различных формах; *Бенедикт XIV*, *De Servorum Dei Beatif.*, III, c. 26, п. 10–11; *Theophile Raynaud*, *Heteroclitia spiritualia*, I, sect. 2, p. 5, n. 20 ss., etd. О слезах как «выражении мистического чувства» у св. Августина см. замечания А. Мандуза в *VieSpir.*, LX(1939), p. 34–55.

⁹³ Между тем может быть небезынтересно отметить то значительное место, какое отводит слезам в своем «Искусстве созерцания» бл. Раймунд Луллий, (cf. RAM, 6/1925/, p. 373–377, и мой труд *Etudes de theologie mystique*. Toulouse, 1930, p. 305–309), сходство которого с Игнатием в отдельных моментах неоднократно отмечалось, например, E. Allison Peers, *Studies of the Spanish Mystics*, I, London, 1927, p. 4 ss.

⁹⁴ Такова гипотеза М. Баумгартена (*M. Baumgarten*) в *Zeitschr. F. Kirchengesch.*, 56 (1937), p. 405–408; в его глазах Игнатий – натура болезненно эмоциональная и наивная, принимающая самые банальные явления за видения, плачущая при всяком удобном случае, разделяющая свойственное определенным кругам той эпохи увлечение слезами, которые считались неотъемлемой частью благоговения, теряющаяся в деталях и бесконечных замечаниях о вещах самых незначительных... То, что здоровье Игнатия было шатким и часто плохим, факт известный; в частности, письмо римских общников к общникам испанским конца 1543 г. свидетельствует о том, что в это время он вынужден был по слабости здоровья переложить на них свою переписку (*Epist. S. Ign.*, I.1, p. 285), и действительно за 1544 г. в издании мы находим лишь три записки и фрагмент письма (*ibid.*, p. 291 ss.), куда меньше, чем за предыдущие и последующие годы; его забота о деталях, о наблюдениях, о заметках – черта не менее известная и объединяет его с людьми весьма великими, например, с Наполеоном; то, что он обладал очень живой чувствительностью, несмотря на необычайное самообладание, о каковом свидетельствует каждая страница «Мемориала» Гонсалвиша да Камары, к коему отсылает нас о. М.Б., вещь несомненная, и это показывает нам «Дневник»... Но целая пропасть отделяет все эти факты от слабости духа, недостатка силы и инфантильного иллюминизма, каковые приписывает Б. основателю Общества Иисуса, чьи очевидные дела и влияния, засвидетельствованные во всех документах, стали бы тогда самой неразрешимой загадкой.

⁹⁵ *Epist. S. Ign.*, XII, p. 633–654. [*Letters Ign.*, p. 195–211].

⁹⁶ *Ibid.*, V, p. 513. [*Letters Ign.*, p. 211–212].

материальное явление слёз действительно было связано с определенными излиянными милостями, духовными и внутренними дарами, которые были для него исключительно ценны; тем самым, бесчисленные заметки о слезах имели целью напомнить ему, когда и при каких обстоятельствах эти милости были ему оказаны⁹⁷.

И это не голословная гипотеза. В письме Бордже от 20 сентября 1548 г. святой различает три вида слёз: слезы, вызванные мыслью о наших и чужих грехах; слезы, вызванные созерцанием тайн жизни Христовой; наконец, слезы, порожденные любовью к Божественным лицам. Эти, последние, наиболее совершенны сами по себе, хотя для каждого лучшими являются те, «посредством которых Господь наш Бог главным образом с ним общается, делясь с ним Своими святейшими дарами и духовными милостями». 14 марта в «Дневнике» он говорит о слезах, «устремлявшихся то к Отцу, то к Сыну, то – и т. п., и также ко святым, однако без каких-либо видений, но лишь так, что благоговение устремлялось то к одному, то к другому» (с. 126, б); 11 мая слезы «показались мне весьма, весьма отличны от всех прошлых, ибо протекали так медленно, внутренне, сладостно, без шума или сильных порывов, что казалось, будто исходят они настолько изнутри, что и объяснить невозможно» (с. 137, 85). Таким образом, представляется, что для Игнатия существовала тесная связь, почти равнозначность между слезами и внутренними дарами, чьим проявлением они являлись.

Почему в своих заметках Игнатий отмечает, столь щедро в начале и почти исключительно в дальнейшем, скорее слезы, чем духовные милости, которые они означали? Для простоты, ибо слово это имело для него хорошо известный и очень богатый смысл и одним штрихом напоминало ему о целом комплексе внутренних состояний? Возможно, хотя вопрос остается непроясненным. Но каковы бы ни были объяснения, неизменным остается сам факт этих слёз, непрестанных и тщательно подмечаемых, в жизни, исполненной высочайшего созерцания, факт причудливый и особенный.

Просуществовал ли этот факт, столь ясно засвидетельствованный в 1544 г., вплоть до смерти святого? Представляется, что нет, если придерживаться свидетельства Гонсалвиша да Камары и Рибаденейры. Первый говорит нам в своем «Мемориале», что Игнатий «имел обыкновение плакать столь непрерывно, что, если во время мессы не плакал трижды, то считал себя обделенным утешением... Врач велел ему не плакать больше, и он послушался; и выказывая в этом послушание, как он обыкновенно делает в подобных вещах, он обретает без слёз много больше утешений, чем прежде. Это отец наш доверил о. Поланко, судя по тому, что сказал мне доктор Олаве»⁹⁸. Рибаденейра, со своей стороны, говорит нам, что Игнатий, несмотря на вред, который эти слезы причиняли его здоровью, не мог смириться с необходимостью их прекратить, опасаясь тем самым остановить и поток божественных утешений, но в конце концов все-таки уступил требованиям врачей, утешения же, напротив, лишь умножились⁹⁹. Можно не соглашаться с тем, как Рибаденейра толкует ощущения своего отца, говоря нам, что он ставил духовные наслаждения выше сохранности здоровья, ибо такой образ мыслей плохо согласуется с вышеупомянутыми наставлениями, но сам факт, что он преградил путь потоку слёз

⁹⁷ Это объяснение не противоречит учению, изложенному выше: 16 марта (с. 127, 35) он просит: «...что же касается "посещений" или слёз, то пусть они не будут мне даны, если это столь же послужит Его Божественному Величеству, или пусть я наслаждаюсь его благодатными дарами и "посещениями" в чистоте и бескорыстно». В то же время, на следующий день, он понимает, что Божественная воля в том, чтобы он прилагал усилия к обретению этих даров. Таким образом, он ясно ощущает опасность привязанности к этим дарам и в то же время не менее ясно видит, что воля Божия в том, чтобы он искал их.

⁹⁸ *Memoriale*, п. 183, *Scr. de S. Ign.*, I, p. 244; *Fontes Narr.*, I, p. 638–639.

⁹⁹ *de Actis*, n. 43, *Scr. de S. Ign.*, I, p. 335: *Cum lacrymarum vi maxima abundaret, et consolationem illae eximiam spiritui et debilitatem corpori aff erent (aliquando namque prope orbatus oculis est lacrymarum fluxu), et spiritus suavitatem corporis sanitati praeff erret, timeretque ne, si lacrimas cohiberet, tanta illa ac tam affl uens divinae consolationis dulcedo minueretur, tandem ratione et consilio medicorum victus, sibi a lacrymis temperavit, easque quasi habenis regebat, ut cum vellet prae devotione fl eret, cum nollet abstinere. Sed tamen tanta postea subsecuta est consolationis divinae abundantia, ut oculorum ariditas infl uentem gratiam non reprimeret, sed magis auget.*

из-за вмешательства врачей, следует принять. Тем самым, то положение дел, которое являет нам «Дневник» за 1544 г., как кажется, не оставалось неизменным до конца, во всяком случае в том, что касается изобилия слёз, ибо мы уже видели, что с ослаблением сил Игнатия последствия божественных утешений и милостей для его организма отнюдь не уменьшились, но, напротив, возросли настолько, что ему пришлось служить мессу уже не каждый день, как было еще в 1544 г., но только «по воскресеньям и праздничным дням»¹⁰⁰.

Упорный аскетизм

Другой чертой внутренней жизни нашего святого является следующее: самые незаурядные излиянные дары до самого конца жизни сосуществовали в нем с аскетическими делами, которые многие сочли бы пригодным только для новичков.

Во-первых, это применение различных испытаний совести вплоть до конца его жизни. Мы уже слышали свидетельство Лаинеса в 1547 г. о том, что он заботливо сравнивал «неделю с неделей, месяц с месяцем, день с днем, ища всякий день преуспевать»¹⁰¹. Рибаденейра уточнит: «Он всегда придерживался этого обычая испытывать свою совесть каждый час и спрашивать себя с пристальным вниманием, как этот час прошел. Если же в конце часа он вспоминал о деле более важном или о занятии, препятствующем сему благочестивому упражнению, он откладывал испытание совести, но в первую же свободную минуту или в следующий час восполнял эту отсрочку». Затем следует часто упоминаемый поступок: ни с того ни с сего святой спрашивает у встреченного им отца, сколько раз за этот день он уже совершил испытание совести, когда же тот отвечает, что семь, то он говорит: «Так мало?» — хотя день еще только начался¹⁰². Гонсалвиш да Камара подтверждает, что на протяжении всех последних лет своей жизни каждый час дня, а также каждый час ночи, когда не спал, Игнатий совершал испытание совести¹⁰³. И это испытание было не просто взглядом на то, сколь совершенно или несовершенно исполнял он свои дела, но также смиренным поиском провинностей, в которые он впадал. И вновь нам свидетельствует об этом Рибаденейра в заметке 1554 года. Игнатий настолько боялся малейшей тени греха, что часто ему случалось анализировать с величайшей заботой, не допустил ли он какого-либо прегрешения в делах, где, казалось бы, не было и следа провинности: в мимолетной мысли, в легком потакании воле или других малейших деталях, в которых мы бы ничего не нашли даже при самом тщательном рассмотрении. «Я узнал от него самого, что однажды он позвал своего духовника, дабы исповедаться в одном прегрешении: в том, что он открыл трем отцам изъясн некоего отца, в то время как для избавления его от его затруднений хватило бы сказать и двум, а между тем затруднения его были многочисленны и уже небезызвестны этому третьему отцу, и этот разговор не мог ухудшить его мнение о том человеке»¹⁰⁴.

Каковы были прегрешения, которые Игнатий так сурово преследовал, и какие чувства они внушали ему, на нескольких конкретных примерах показывает нам «Дневник» 1544 года. 12 февраля заметки предваряются следующим заглавием: «Тем Лицам, Которые скрывались», и в тут же перечеркнутом пассаже святой пишет, что, воздавая благодарность Божественным Лицам за обретенные постижения (*lumières*), он прервал молитву, чтобы заставить прекра-

¹⁰⁰ Есть и другие особенности, которые следовало бы отметить, например, утешение, которое дает Игнатию музыка и песни, и даже телесное облегчение, которое он в них находит (*Memoriale*, п. 177–178, *Scr. de S. Ign.*, I, p. 242; *Fontes Narr.*, I, p. 636–637; *de Actis*, п. 29, p. 348); а также факт, сообщаемый Рибаденейрой (*Dicta et facta*, I, п. 16, 17, 20, p. 396), что определенное телесное благополучие помогало ему находить Бога, что заставило его понять, что воля Божия в том, чтобы он заботился о своем здоровье.

¹⁰¹ *Scr. de S. Ign.*, I, p. 127; *Fontes Narr.*, I, p. 140.

¹⁰² *de Actis*, п. 42, *Scr. de S. Ign.*, I, p. 354; *Fontes Narr.*, II, 345.

¹⁰³ *Memoriale*, п. 24, *Scr. de S. Ign.*, I, p. 164; *Fontes Narr.*, I, p. 542.

¹⁰⁴ *de Actis*, п. 41, *Scr. de S. Ign.*, I, p. 354.

тить шум в соседней комнате; на следующий день, 13, он понимает, что «сильно провинился (*faltado*), оставив вчера Божественные Лица во время благодарения» (с. 92, 34). Он также служит мессу не Троице, как собирался, но Пресвятой Деве, дабы, взяв в заступники Ее и Ее Сына, вымолить прощение за эту провинность. Последующие дни проникнуты живым ощущением этой вины вкупе с упованием на новое обретение утраченного. 18 февраля он чувствует порыв нетерпения, оттого что Бог медлит дать ему то утверждение его решений, о котором он просит, «а также, – говорит он, – негодование на Пресвятую Троицу» (с. 100, 49). На следующий день он чувствует свою вину (*el mal espíritu pasado* – «прежнего злого духа»), но нужно заметить, что это глубокое чувство тяжести малейшей провинности против Божественного Величия не мешает ему ощущать «глубокое, жаркое, светлое, сладостное благоговение». 24 февраля он чувствует, что утверждение, о котором он просил, передано ему через Иисуса, и просит Его получить для него прощение, «примирение с тремя Божественными Лицами». Нетерпение его закончилось, и он молится только о сообразовании его воли с волей Пресвятой Троицы тем путем, который будет Ему более предпочтителен» (с. 107, 60). 2 марта Игнатия снова тревожит шум вокруг, и он чувствует искушение не служить мессу. 12 марта он чувствует сходное искушение, опять, как кажется, вызванное шумом и описанное более подробно: «...чувствовал себя совершенно лишенным всякой помощи, не мог найти уладу ни в Ком-либо из Посредников, ни в Божественных Лицах, но был настолько далек и настолько отлучен от этого, как будто никогда не чувствовал ничего такого и никогда не почувствую впредь. Напротив, приходили на ум мысли то против Иисуса, то против Другого, и одолевали различные помыслы: то уйти из дому и снять комнату, чтобы не слышать шума, то ничего не есть...». Затем, с чувством пламенной преданности воле Божией, «потемки стали <...> постепенно рассеиваться», потекли, все усиливаясь, слезы, и произошло Божественное «посещение» с обретением полной ясности (*lumiere*).

Нет смысла подчеркивать интерес Игнатия к этим трудностям и искушения столь обыденного порядка, исчерпывающиеся порой легкими ослаблениями воли на фоне небывалых даров, какие во множестве обретает святой: немногие тексты, я полагаю, могут дать нам лучшее представление о том, каковы те беспорядочные наклонности и небольшие проявления слабости, от которых даже величайшие святые, как нам известно из богословия, никогда не избавляются полностью. Но эти примеры также позволяют нам лучше понять смысл и мотивы этих столь частых испытаний совести, которые совершал Игнатий.

Испытания совести тесно связаны с чертой, часто отмечаемой свидетелями: «Во всех его внешних поступках ощущается предварявшее их размышление». 21 февраля 1555 г. он сам говорит Гонсалвишу да Камаре, что «он никогда ни за что не берется вдруг (*de momento*), пусть даже на это есть все причины, не прибегнув прежде к Богу», что дает министру повод вспомнить привычную фразу своего настоятеля, когда, после совещания, он собирался помолиться, прежде чем что-нибудь решить: «*Dormiremos sobre ello*» – «Поспим на этом»¹⁰⁵.

Это применение всех способностей человеческого разума вкупе с обращением к Богу вновь встречается в том сорокадневном размышлении, которое составляет первую часть дневника 1544 г. Мы видели, сколь настойчиво он просил Бога явить ему Свою волю посредством внутренних движений благодати. Тем не менее, как бы ни ждал он обретения истинной ясности свыше, сколь бы ясно ни сознавал необыкновенное действие Божие в его душе, он в то же время не пренебрегает тем, что в Упражнениях (177) называет «Третьим временем» хорошего выбора, продолжительным исследованием доводов за и против в соответствии с принципами веры: 8 февраля он посвящает полтора часа утром и столько же вечером прохождению по выборам (*pasar, andarpор las elecciones*), дабы пересмотреть и заново взвесить все доводы,

¹⁰⁵ *Memoriale*, п. 26; 162; *Scr. de S. Ign.*, I, p. 165; 234; *Fontes Narr.*, I, p. 543, 628; см. в п. 289 ss. упреки святого в адрес самого Гонсалвиша, за то что он говорил и действовал без размышления.

которые сохранились у нас до сих пор, записанные его рукой на двух листках¹⁰⁶. 16 февраля после мессы он вновь посвящает один час тому же делу, а ночью опять достает «бумаги» (с. 95, 15; 21).

С теми же обычаями, несомненно, связана и заботливая запись обретенных постижений (*lumières*) и милостей, и в особенности причудливый учет слёз в 1544 г., пролитых до мессы, на ней и после нее. Тем самым, в конце жизни Игнатия мы обнаруживаем черту, совершенно справедливо отмеченную как один из важнейших факторов его обращения¹⁰⁷, эту удивительную силу размышления о самом себе, внутреннего контроля, который, за исключением кризиса в Манресе, никогда не имел ничего общего с угрызениями совести или с ограниченным, эгоистичным самокопанием. Плодом столь сурового внутреннего аскетизма стало его полное владение своими страстями и проистекающая отсюда сила и постоянство в действиях, которое охотно подчеркивают все свидетели и которое повергало их (в частности Камару, который в силу своего положения вполне мог об этом судить) в подлинное изумление. Слово «изумление» (*espantar*) вновь выходит из-под пера Гонсалвиша, когда он видит, как человек этот становится при желании так грозен, что и такие люди, как Лаинес, трепещут перед ним, как маленькие, но, как только дверь закрывается, вновь обретает полный покой, словно ничего и не было. То же изумление он чувствует, видя, как Игнатий несокрушимо осуществляет однажды зрело составленные планы вопреки всем бурям, трудностям и препятствиям¹⁰⁸. И вместе с этой силой в нем была теплота, глубина, нежность чувств к тем самым общникам, которых он только что повергал в трепет, такая, что и позднее, в их воспоминаниях, на мысль им прежде всего приходит любовь, какую он умел им внушить, любовь, которая далеко на Востоке заставляла Ксаверия плакать над его письмами.

Заключение

Из всей этой совокупности фактов, кратко, но вместе с тем обстоятельно изложенных, мы можем, как кажется, извлечь достаточно ясное представление о том, каков был личный духовный опыт св. Игнатия, вне которого невозможно в полной мере понять ни его духовность, ни духовность Общества, понять, на какой почве действовала в нем благодать и как она в нем действовала.

Игнатий – натура, наделенная богатым воображением и эмоциями, соседствующими с поразительной силой мысли и самоанализа, соседствующими, прежде всего, что самое удивительное, с железной волей. Поначалу он импульсивен, но опыт и размышления постепенно развивают в нем разум, твердость и точность суждения, чувство ценностей, точное чувство связи между целью и средствами. И в то же время в нем ничего нет от резонера, никакого вкуса к диалектическому фехтованию и к рассуждениям как таковым, но только твердый и уверенный разум. Несмотря на свое воображение и эмоциональность, он не является ни поэтом, ни художником, ни оратором; несмотря на рассудительность и глубину постижений, он не ученый и не теоретик. Лаинес ясно заметит *«las pocas partes de eloquencia y ciencia que tenia nuestro Padre»*, невеликое красноречие и ученость отца нашего¹⁰⁹. В нем не было и следа любви к форме, к словесному изяществу, разве что как к простому средству воздействия. Не было в нем и вкуса к науке как таковой: учение также привлекает его лишь как средство. Он не был ни поэтом, как св. Франциск, ни теоретиком, как св. Фома, ни поэтом-богословом, как св. Иоанн Креста, ни

¹⁰⁶ В MHSI, Const., t. I, p. 78–81

¹⁰⁷ См. P. Leturia, *El gentilhombre...* p. 166: *Se ha señalado siempre como uno de los rasgos mas salientes del caracter vasco de S. Ignacio al de su concentración interior y individualismo reflexivo* («В Игнатии всегда было заметно внутреннее сосредоточение и рефлексивный индивидуализм, одна из наиболее примечательных черт его баскского характера»).

¹⁰⁸ *Memoriale*, п. 26; 207; 250; *de Actis*, п. 65; 80; 81, *Scr. de S. Ign.*, I, p. 367; 375.

¹⁰⁹ *Dicta et facta*, I, п. 2, p. 394.

даже прирожденным писателем, как св. Тереза или св. Франциск Сальский. Красивая, отточенная фраза, яркий образ оставляли его равнодушным. Его стиль жесток, сложен, труден из-за предосторожностей, соблюдаемых ради точности. Его куда больше заботит суть, чем слова, которые он деспотично таранит и третирует. Он далек не только от литературного обаяния Франциска Сальского, но даже от милого добродушия Винсента де Поля в беседах с лазаристами и с дочерьми милосердия. У него нет недостатка в великолепных высказываниях, но они порождаются исключительно силой мысли. Сочинения его пленят всякого, кто станет размышлять над ними, но пленят не формой, а сутью.

С этой точки зрения, как уже было замечено, Игнатий, в противоположность своим современникам, людям эпохи Возрождения, остается человеком Средневековья, заблудившимся в XVI столетии, в самый его разгар. Разумеется, не в том смысле, что он не понимал свое время: напротив, ему принадлежат гениальные прозрения глубинных нужд его эпохи. Но его вкусы, склонности, его непреклонно серьезное отношение к сверхъестественному резко контрастировали с натурализмом и скептическим дилетантизмом стольких гуманистов, и потому можно с легкостью объяснить его суровые суждения по поводу Эразма и его сочинений¹¹⁰.

Наряду со всем тем он человек, который заставляет себя признать силой своего характера, как уже было в Памплоне, человек, чьему авторитету трудно не подчиниться, прирожденный вождь в полном смысле этого слова, который везде, где бы ни проходил, с первых же шагов, со времен Барселоны и Алькалы, будет играть роль проводника душ и могущественного исполнителя замыслов, умеющего видеть точно и далеко, проявлять в руководстве такой авторитет, который никому ни на миг не приходит в голову оспаривать, сочетать суровость требуемых жертв с такой глубокой и подлинной добротой и любовью, что, прежде всего, именно сердцем он будет привлекать к себе тех, кого поведет за собой.

Каково было воздействие благодати на этот великолепный человеческий материал? Мне кажется, его можно обобщить в двух словах: «мистическое вторжение», завладевающее душой, едва вернувшейся к Богу, и больше ее не отпускающее; мужественная борьба с самим собой (я чуть было не сказал «беспощадный аскетизм»), с неустанным самоотречением содействующая сему божественному действию в душе.

«Мистическое вторжение» – вот единственное название, которое подходит его жизни в Манресе, и последние годы в Риме несут на себе тот же отпечаток, столь же глубокий и столь же явственный. Не стоит на этом останавливаться после всех приведенных выше деталей. Но мы не поймем св. Игнатия, если не будем иметь в виду то важнейшее обстоятельство, что сам он был, прежде всего, мистиком в самом полном смысле этого слова, в той же степени, что и св. Франциск Ассизский и св. Иоанн Креста. К этому воздействию излиянных даров присовокупляются ниспосланные Богом испытания, призванные как следует сформировать и обработать его душу: недуги в Манресе, которые дважды чуть не сводят его в могилу, болезнь в Париже, которая вынуждает его в 1535 г. прервать обучение, болезни в Риме, которые будут тяготить его на протяжении всего последнего периода его жизни и вынудят почти полностью передать руководство Обществом Надалю. Этим болезням сопутствовали трудности в учебе, с которыми столкнулся этот человек, уже немолодой, бедный, не слишком одаренный способностями к такого рода работе; этим трудностям – гонения и доносы, которые обрушатся на него в Алькале и Саламанке, потом в Париже, в Венеции и в самом Риме; этим гонениям – внутренние испытания, о которых мы не знаем почти ничего определенного, за исключением пережитого в Манресе, но которые угадываются и в дальнейшем и которые порой бывали, должно быть, необычайно остры, судя по настоящим крикам ужаса на некоторых страницах дневника 1544 г.

В ответ на это божественное действие Игнатий верно и самоотверженно ему содействует, решительно устраняет путем самоумерщвления и самоотречения все препятствия, стоящие на

¹¹⁰ *Chron.*, III, p. 165; *Epist. S. Ign.*, IV, p. 106, 359, 484; V, p. 95.

пути этого действия. Эту верность, самоотречение и решительность, которые никогда ему не изменят, также питает и поддерживает благодать. Это, прежде всего, святые безумства Манресы, путешествие в Иерусалим по стопам нищего и униженного Христа, тяжелые годы учебы с их неустанным прилежанием, повторение Манресы в первые годы в Италии и, наконец, после основания Общества, суровый таинственный труд в маленьких комнатах дома Франджипани рядом с Торре-дель-Меланголо, а затем в комнатах Санта-Мария-делла-Страда. Это также непрестанные испытания совести, которых он не оставлял до самого конца, дабы держать в узде свои неистовые страсти, чьи тайные пробуждения еще смутно угадываются в дневнике 1544 г. и которые он сокрушит столь совершенно, что и самые приближенные к нему свидетели будут вспоминать потом лишь его полное самообладание.

В то же время, под неизменным водительством благодати, в нем идет неторопливая внутренняя работа, которой пойдут на пользу эти долгие годы подготовки. Поначалу все подчинено восторженному порыву примкнуть к страстно любимому Христу и блистательно служить Ему. Мало-помалу трудности, неудачи, размышления и сама учеба разовьют в душе Игнатия тот мощный благодатный разум, то столь твердо направляемое верой здравомыслие, которое, ничуть не умаляя его воодушевления и покорности божественному водительству, присовокупятся к ним, чтобы образовать гармоничный союз рвения и любви с могучим разумом, союз, служащий Христу и, возможно, представляющий собой самую характерную черту духовной личности Игнатия.

Таков, как мне кажется, был этот духовный опыт, всецело сосредоточенный на мысли о лучшем служении Богу, Христу, Его Церкви и искупленным Им душам, вдохновляемый непреодолимым порывом мистической благодати, всецело направляемый к цели ясным светом веры и разума, опыт, который является основанием и точкой отсчета для всей духовности Общества, для всего ее развития на протяжении последующих четырех веков.

Это духовный опыт, пережитый Игнатием в его собственной духовной жизни, но также его опыт основателя, опыт подготовки первых учеников; опыт собственного освящения, но также опыт освящения других. Для духовности апостольской второй опыт, будучи, без сомнения, обусловлен первым, практически не уступает ему по важности.

Глава II. Подготовка учеников св. Игнатия

Первые попытки

Когда мы останавливаемся на том, как Игнатий понимал и осуществлял духовную подготовку своих учеников, нас сразу удивляет то, что на этом пути он не добился полного успеха с первого раза, но сначала познал ряд, по крайней мере частичных, неудач.

Мы видели, что уже в Манресе он начинает заниматься «помощью в делах духовных неким душам, приходившим, чтобы отыскать его». Нам известны имена некоторых семей и отдельных благочестивых людей, которые общались с ним в то время, но мы ничего не знаем ни о методах, ни о результатах этого апостольства¹¹¹.

По возвращении со Святой Земли, в Барселоне, мы снова видим вокруг паломника небольшой круг набожных людей, и в первых рядах Исабель Росер и Инес Паскуаль. Несмотря на некоторые детали, известные по рассказам Инес и ее сына Хуана, мы еще не различим в них ничего определенного относительно тех советов, посредством которых он руководил тогда душами¹¹². Мы знаем только, что эти барселонские семьи сохранили прочную к нему привязанность и остались глубоко христианскими. И находясь вдали, Исабель Росер будет по-прежнему посредством писем прибегать к наставлениям студента, потом основателя, к которому она примкнет в Риме, чтобы между 1543 и 1547 г. учредить здесь под его руководством общину женщин. Трудности, которые она создаст в это время Игнатию, заставляют думать, что, если он и смог превратить эту свою благотельницу в серьезную христианку, то ему все же не удалось по-настоящему наставить ее на путь святости¹¹³.

Более значимой и более успешной, как кажется, была в то время деятельность Игнатия в некоторых монастырях Барселоны с целью оживить их ослабший пыл и привнести в них более удовлетворительный порядок. Здесь же он занимается апостольством в форме бесед, порой почти ежедневных; и нам известно, что плоды их были достаточно значительны, чтобы спровоцировать покусение на жизнь святого, которое на два месяца приковало его к постели¹¹⁴.

Наконец, также и в Барселоне он обретает троих товарищей, готовых разделить его образ жизни: Калисто де Са, Хуана де Артеагу и Лопе де Касереса, которые последуют за ним в Алькалу, где к ним примкнет молодой француз Жан Реналь. Эти четверо первых учеников разделят его жизнь в бедности и молитве, не будут поколеблены ни трудностями, ни испытаниями двух судебных процессов в Алькале и последуют за своим наставником в Саламанку. Но когда последний направится в Париж, они останутся в Испании и рассеются: Реналь станет монашеским, прочие изберут себе различные другие виды деятельности¹¹⁵. Из тех, кто общался с Игнатием в Алькале, только его духовник Миона и Диего де Эгия однажды, много позднее, последуют за ним, вступив в Общество.

¹¹¹ *Gonsalez da Camara*, Acta (далее *Camara*, Acta), n. 26, *Scr. de S. Ign.*, I, p. 52; *Pontes Narr.*, I, p. 398; cf. *J. Creixell*, *S. Ignacio en Manresa*, Barcelona, 1914; *Dudon*, *S. Ignacio...* p. 79 ss.

¹¹² См. *J. Creixell*, *S. Ignacio de Loyola*, Barcelona, 1922, I, p. 282–307; *Dudon*, *S. Ignacio...* p. 126–130; свидетельские показания см. в *Scr. de S. Ign.*, II.

¹¹³ На предмет перипетий этой любопытной «общины женщин-иезуиток» см. очень точную заметку Дюдона: *Dudon*, *S. Ignacio...* с. 640–641. Как говорит последний, «заклучения римской общины» позже побудят святого полностью отказаться от любых подобных попыток, к которым его будут склонять в Испании и в Португалии. См., прежде всего, в *Epist. S. Ign.*, I, p. 437 et 488 два Письма Игнатия к Мигелю Торресу (от 9 октября 1546 г. и 3 мая 1547 г.) высказывания на эту тему и в первом из них – на тему хлопот с целью получить от Папы освобождение Общества от всякого постоянного руководства женскими общинами.

¹¹⁴ *Dudon*, *S. Ignacio...* p. 132–135.

¹¹⁵ *Ibid.*, p. 137; 201.

Наряду с товарищами у святого было в Алькале несколько слушательниц. Благодаря двум расследованиям викария Фигероа, хотя показания слушательниц содержат некоторые очевидные ошибки, мы относительно неплохо осведомлены о духовных советах, которые они получали¹¹⁶. Игнатий им «показывал служение Богу» – отметим это выражение. Он разъяснял им «три способности души, пять чувств, заповеди Божий, грех простительный и грех смертный, он заставлял их дважды в день совершать испытание совести и ходить на исповедь и к причастию каждую неделю...»¹¹⁷. Одним словом, все, что составляет первую неделю Упражнений, включая первый из «Трех образов совершения молитвы». Он также учил их не удивляться и не унывать в состоянии оставленности, которое будет чередоваться в них с утешением – совет, который предвещает нам будущие «Правила для распознавания духов» для первой недели Упражнений. Расследования выявляют то состояние нервного возбуждения, в котором пребывали слушательницы Игнатия, их припадки и обмороки. Он явно приписывает эти эксцессы дьяволу, который, будучи раздражен преуспеванием этих женщин в добродетели, терзает их искушениями и заставляет падать в обморок от отвращения, которое они в себе чувствуют; святой утешает их, видя их в таком состоянии, поощряет сохранять твердость в испытаниях и говорит, по их словам, что, если они будут поступать так, все это обязательно исчезнет через два месяца; все это ведомо ему по опыту, за исключением обмороков, которые он не переживал¹¹⁸.

Эти немногочисленные детали представляют интерес, потому что они показывают, что Игнатий уже тогда располагал, по крайней мере, частью методов, которые составят Упражнения, и был достаточно просвещен и опытен в вещах духовных, чтобы приносить пользу этим душам и помогать им избегать серьезных неразумных поступков, которые так легко было допустить в подобной среде, как показывают первые процессы «алумбрадос», современные этим событиям¹¹⁹: благоразумие святого проявляется, в частности, в его настойчивых попытках отговорить Марию дель Вадо и ее дочь от замысла пуститься в путешествие по свету, дабы упражняться в бедности и целомудрии, в которых они могли не хуже и безопаснее упражняться и в Алькале¹²⁰. Но в то же время мы видим, как он проходит «школу» духовного руководства: если мы сопоставим то, что можно извлечь из этих материалов, с теми наставлениями, которые позднее глава Общества будет давать своим монашествующим, мы ощутим прогресс, который этот и последующий опыт повлек за собой для него в непростом искусстве руководства душами.

Ничто не свидетельствует о том, что в Париже он также занимался апостольством среди женщин. Это легко объясняется тем, что Игнатий не знал французского или же знал его весьма несовершенно, в то время как в университетских кругах латынь позволяла ему общаться и с неиспанцами, например, с Пьером Фавром. Между тем и здесь первые свои победы – и на сей раз еще недолговечные – он одержал над собственными соотечественниками. После первого путешествия во Фландрию за средствами к существованию в 1528 г. Игнатий дает упражнения троим испанцам, Хуану де Кастро, Педро де Перальте и Амадору, чьи перемены в образе жизни создали Игнатию серьезные затруднения. В то же время, говорит он нам, «он начал с большим напряжением, чем обычно, предаваться духовным упражнениям»¹²¹. Позже, в 1535 г., Игнатий вновь встретит Кастро, теперь картузианца монастыря Валль-де-Кристо, а Перальта, став

¹¹⁶ Материалы этих двух процессов содержатся в *Scr. de S. Ign.*, I, p. 598–624.

¹¹⁷ *Ibid.*, I, p. 611.

¹¹⁸ *Ibid.*, I, p. 619.

¹¹⁹ См. B. Llorca, *Die spanische Inquisition und die "Alumbrados"*, Berlin, 1934, S. 6–34, о процессах начала XVI в., в частности, в регионе Толедо, и S. 35–40 о процессах Игнатия, рассмотренных в контексте гонений на «алумбрадос».

¹²⁰ *Camara*, Acta, п. 61; *Scr. de S. Ign.*, I, p. 73; *Fontes Narr.*, I, p. 448.

¹²¹ *Camara*, Acta, п. 77; *Scr. de S. Ign.*, I, p. 82; *Fontes Narr.*, I, p. 468.

каноником в Толедо, окажет там поддержку иезуитам во времена трудностей с Силисео¹²²... Но никто из троих упражнявшихся в 1528 г. не останется с ним, чтобы основать Общество. Лаинес позволяет нам заглянуть в его более широкую апостольскую деятельность в университетских кругах. «В коллегии, где он пребывал, – рассказывает Лаинес, – многие решились исповедаться и причаститься, другие – полностью оставить мир, став на путь бедности и креста, третьи вступили в ордены, где неизменно подавали добрый пример: одни в орден св. Франциска, другие в орден св. Доминика, третьи – в картузианский»¹²³. Как кажется, проходя курс свободных искусств, Игнатий почти полностью отказался от апостольства среди студентов; именно этим воздержанием объясняет он тот покой, каким тогда наслаждался: «Причина в том, что я не говорю ни с кем о вещах Божественных»¹²⁴, – рассчитывая, между тем, возобновить беседы, как только закончится курс.

Первые товарищи

Воздержание это, между тем, не было полным: Лаинес показывает нам, что в 1535 г., когда святой должен оставить Париж, его окружают «десять или двенадцать человек, которые путем молитвы решили служить Господу нашему, оставив все мирское; но двое из них стали францисканцами, один остался, другой нет. Прочие из нас, каковых было девять, остались в Париже...». Таким образом, мы приходим кряду «побед» окончательных – побед над теми, кто 15 августа 1534 г. посвятил себя служению Христу и Его Наместнику: Фавром, Ксаверием, Лаинесом, Сальмероном, Бобадильей и Родригесом, – а также над теми, кто примкнет к ним несколько позднее: Ле Же, Броэ и Кодюром. Как Игнатий готовил эту первую группу и всех тех, кто, постепенно возрастая в числе, образовал ядро Общества Иисуса?

В этом процессе подготовки следует различать два периода: первый, когда святой думает лишь о приобретении товарищей по нищей и апостольской жизни; второй, когда, решив вместе с ними в 1539 г. учредить монашеский орден и получив в 1540 г. от Павла III утверждение избранного ими образа жизни, он должен будет заняться обеспечением набора новичков и регулярной подготовки членов новой семьи монашествующих. Рассмотрев те методы, которые он применял в каждый из этих периодов, нужно было бы кратко остановиться на его благодатном воздействии (*action sanctificatrice*) на людей вне Общества.

О духовной подготовке первых его товарищей между 1530 и 1540 г. мы располагаем лишь очень отрывочными сведениями, позволяющими нам составить некоторое представление только о внешних ее обстоятельствах. Между тем один важнейший факт сомнению не подлежит: для всех главным средством подготовки служили Упражнения, совершавшиеся целиком в течение месяца. Фавр совершает их в начале 1534 г., уже много лет будучи привязанным к Игнатию, по чьему совету он совершил генеральную исповедь доктору Кастро, будущему картузианцу, который сам совершил Упражнения уже в 1528 г. Что касается других, то мы не знаем точных дат, когда они совершали тридцатидневные упражнения, но, как кажется, все они, как и Фавр, делали их лишь некоторое время спустя после знакомства с Игнатием¹²⁵

¹²² *Epist. S. Ign.*, I, p. 97; 629.

¹²³ Письмо Поланко, *Scr. de S. Ign.*, I, p. 110; *Fontes Narr.*, I, p. 100.

¹²⁴ *Camara*, Acta, п. 82; *Scr. de S. Ign.*, I, p. 86; *Fontes Narr.*, I, p. 476.

¹²⁵ *Chron.*, I, p. 48 ss.; *Favre, Memoriale*, п. 11, 14, *Mon. Fabri*, p. 492–495; *Fontes Narr.*, I, p. 34, 35.

Конец ознакомительного фрагмента.

Текст предоставлен ООО «ЛитРес».

Прочитайте эту книгу целиком, [купив полную легальную версию](#) на ЛитРес.

Безопасно оплатить книгу можно банковской картой Visa, MasterCard, Maestro, со счета мобильного телефона, с платежного терминала, в салоне МТС или Связной, через PayPal, WebMoney, Яндекс.Деньги, QIWI Кошелек, бонусными картами или другим удобным Вам способом.