** О Мёлере см. прим. к Бр. I (к с. 30 изд. 1994 о нем самом и к с. 60 — текстологическое доказательство того, что Хомяков не просто знал по названию, но читал монографию Мёлера об Афанасии Великом). Приведенную в настоящем случае цитату на немецком или хотя бы приблизительное ее соответствие не удастся обнаружить в книгах Мёлера, так что весьма вероятно, что ее автором был кто-то другой. В довольно обширной литературе, посвященной влиянию Мёлера на Хомякова, эта цитата оставлена без идентификации.

1. Хомяков и Мёлер: общность идей

Столь похвальный отзыв Хомякова о Мёлере давно уже побуждает читателей Хомякова задумываться о возможности богословского влияния на него Мёлера. Сходство богословия Хомякова с богословием Мёлера обращало на себя внимание весьма многих исследователей, причем, главные параллели относятся к тому, что будет излагаться в третьей брошюре, — о значении Святого Духа для единства Церкви. Характерны в этом отношении наблюдения Г. В. Флоровского, сделанные еще тогда, когда последовательным сопоставлением обеих богословских систем, Мёлера и Хомякова, еще никто не занимался (Флоровский, Пути, сс. 278–279):

В своей полемике Хомяков только применяет древнецерковный обычай противопоставлять Церковь и ересь, прежде всего, как любовь и раздор, или общение и одиночество. <...> И вот, в замечательной книге Мелера «О единстве в Церкви» (первым изданием вышла в 1825-м году, переиздана в 1843-м) Хомяков мог найти блестящую и очень острую характеристику этих принципов древнецерковной полемики. На эту книгу Мелера ссылок мы у Хомякова, правда, не находим, но другие книги Мелера имели обращение в славянофильских кругах: и его «Символика», в которой протестантизм опровергается именно за обособление, и его замечательная монография о Св. Афанасии, где его полемика против ариан истолкована в том же духе «соборности», обращенной против духа расчуждения и раскола. Хомяков внимательно следил за современной богословской литературой, и трудно допустить, что эта замечательная книга о Церкви осталась ему неизвестна или недоступна... Очень показательное самое заглавие этой книги Мелера: «Die Einheit in der Kirche oder das Prinzip des Katholizismus» (1825) — «Единство Церкви или начало соборности». Всего точнее передавать здесь термин «Католицизм» именно словом «соборность» — и сам Мелер определял «кафоличность» именно как единство во множестве, как непрерывность общей жизни <...> У Мелера он мог найти, прежде всего, конгениальное обобщение святоотеческих свидетельств, — в своей книге Мелер излагал учение о Церкви именно «в духе отцов Церкви первых трех веков»...

Между прочим, в этом отзыве православный богослов Флоровский обнаруживает такое знание Мёлера, которое не было свойственно не только русским или православным вообще, но и католикам, у которых, за примечательным исключением одной группы, Мёлер в 1930-е годы был, в основном, забыт, а у некоторых находился на подозрении в модернизме; мы к этому вернемся ниже.

Упомянутая Флоровским книга Мелера «Единство Церкви» имеется теперь в (недоступно нам) комментированном критическом издании: J. A. Möhler, *Die Einheit in der Kirche oder das Prinzip des Katholizismus. Dargestellt im Geiste der Kirchenväter der drei ersten Jahrhunderte*. Hrsg., eingel. und kommentiert von J. R. Geiselman. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1957; книга впервые вышла в 1825 году, когда автору было 29 лет, и он больше ее не переиздавал, считая незрелой; второе издание вышло посмертно, в 1843. Прочие упомянутые книги — уже известная нам

монография о св. Афанасии, а также J. A. Möhler, *Symbolik oder Darstellung der dogmatischen Gegensätze der Katholiken und Protestanten nach ihren öffentlichen Bekenntnisschriften*. 2 Bde. Mainz: Druck und Verlag von Florian Kupferberg; Wien: bei Karl Gerold, 1832 [современное научное изд.: Hrsg., eingel. und kommentiert von J. R. Geiselman. 2 Bde. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1958–1960; **нам недоступно**]. Начиная с третьего издания у тех же издателей (1834) материал был расширен и перераспределен между томами, оба тома составили две части в однотомном издании; Ю. Ф. Самарин в 1843 году пользовался еще двухтомным (то есть первым или вторым) изданием (см. ниже).

Говоря о заимствовании, а не просто сходстве идей, необходимо говорить также и о каналах передачи этого влияния. Например, Карл Барт и Хомяков высказали очень редкие в истории христианства идеи, но сделали это независимо, — по крайней мере, есть основания утверждать невозможность влияния Барта на Хомякова. Флоровский касается этой проблемы, причем, особо предостерегает от слишком далеко идущих выводов (Флоровский, *Пути*, с. 274):

Сходство или сродство его с Мелером (и нужно брать в расчет не столько «Символику» Мелера, сколько именно раннюю его книгу о Церкви) следует рассматривать не в плане «влияний», но в плане опыта и свидетельства, — как *приближение* с разных сторон и из различных исходных точек к *той же реальности*. Общим для обоих является признание *церковности как метода* богословского исследования и познания. *Быть в Церкви* – это необходимое предусловие богословского познания. Христианство познаваемо *только изнутри*. «Сие исповедание постижимо, так же как и вся жизнь духа, *только верующему члену Церкви*».

Как справедливо заметил писавший после Флоровского на тему «Мёлер и Хомяков» Сергей Николаевич Большаков (1901–1990) — церковный писатель и деятель экуменического движения, пребывавший в юрисдикции РПЦЗ (Русской Православной Церкви Заграницей; о нем см.: N. Mabin, Serge N. Bolshakov — Russian Ecumenist, *ROCOR Studies*, February 9, 2013, <https://www.rocorstudies.org/2013/02/09/1302/>), — богословие Мёлера в «Символике» Хомякову близким быть не могло (S. Bolshakoff, *The Doctrine of the Unity of the Church in the Works of Khomyakov and Moehler*. London: SPCK, 1946, p. 254). Учение Мёлера о Церкви

<p><...> is in many ways different from that of “Die Einheit” and of Khomykov, but identical with the doctrine of the Tridentine Council. It is near in many respects to the ecclesiology of Peter Mogila.</p>	<p><...> во многих отношениях отличается от учения в Die “Einheit” и от Хомякова, но совпадает с учением Тридентского собора. Во многих аспектах оно близко еклесиологии Петра Могилы.</p>
--	--

Тем не менее, Большаков, в отличие от Флоровского, включает и «Афанасия», и «Символику», и «Единство Церкви» в число *Moehler’s books, which undoubtedly influenced Khomyakov’s controversial treatises (ibid., p. 319; «книг Мёлера, которые, без сомнения, повлияли на полемические сочинения Хомякова»)*. Этот вывод не получил никакого текстологического подкрепления, но зато получил постепенно почти всеобщее признание (впрочем, О’Лири отмечает неясность вопроса: **O’Leary**, p. IV).

В наше время наблюдения Большакова о сходстве идей между брошюрами Хомякова и «Единством Церкви» Мёлера дополнены в исследованиях А. О. Титовой, которая разделяет его убежденность в знакомстве Хомякова с этой книгой: А. О. Титова, Мёлер и Хомяков, в: *Русское богословие: Исследования и материалы*. Ред. Н. Ю. Сухов, П. Хондзинский, А. Б. Григорьев. М.: Издательство ПСТГУ, 2014, сс. 48–76; *eadem*, Ересь против Церкви: И. А. Мёлер и А. С. Хомяков как полемисты, *Вестник ПСТГУ. Серия II: История. История Русской Православной Церкви* (2018), вып. 84, сс. 77–95.

Итак, богословие Мёлера, как оно представлено в «Символике» не могло оказать влияния на Хомякова. Тем не менее, некоторую роль «Символика» Мёлера сыграла в жизни Хомякова хотя бы косвенно (об этом мы скажем ниже в связи со значением Мёлера для Самарина), и, кроме того, нельзя исключить, что он сам ей пользовался хотя бы как справочником по вероучениям различных протестантов.

2. Чтение Мёлера Самариным в 1843 году

«Символика» Мёлера будет иметь особое значение в истории религиозного кризиса Ю. Ф. Самарина, который закончился, как известно, тем, что Самарин выбрал Хомякова в качестве своего учителя и «старца» и совершенно отверг Гагарина. Важная промежуточная фаза этого кризиса пришлось на 1843 год, когда Самарин уже закончил свою работу над диссертацией о Стефане Яворском и Феофане Прокоповиче, но пришел после нее не к тем выводам, на которые надеялся. Он принимался за тему в надежде, что, по контрасту с началом католическим, с одной стороны, и протестантским, с другой, сможет лучше увидеть начало православное. Этого не получилось, и в 1843 году он работает над каким-то произведением, которое так и не было написано, но от которого сохранились черновые наброски, опубликованные посмертно его младшим братом (Д. [Ф.] Самарин, Данные для биографии Ю. Ф. Самарина за 1840–1845 гг., в: *Сочинения Ю. Ф. Самарина. Изд. Д. Ф. Самарина*. Т. 5. М.: Типография А. И. Мамонтова и К°, 1880, сс. XXXV–XCII, цит. сс. LXIV–LXV):

Пусть тот, кто изучил православие и кто прочел начало второй части Символики Мёлера, в котором развито понятие о церкви католической, пусть тот положит руку на сердце и скажет, есть ли в православной церкви, как в церкви, оставя в стороне то особенное определенное ее, вытекающее из ее отношения к философии, что-либо такое, чего не было бы в церкви католической? И может-ли православный человек, пребывая исключительно на точке зрения религиозной, не признать в этой церкви той, которой членом он себя считает? Я убежден, что нет! Знаю, что, произнося эти слова, я произношу осуждение моей диссертации, уничтожаю ее; по поэтому-то я и признаю за собою право произнести их. Моя неудачная попытка, — это построение, которое так меня прельстило и теперь к сокрушению моему рухнуло в моих глазах, — оставила во мне твердое убеждение, что тем путем, которым я шел, к разрешению прийти нельзя; что пока будет продолжаться спор между церквями и будет пребывать в сфере понятия о церкви, православие будет вечно в накладе и что необходимо перенести его в другую высшую сферу, в сферу философии.

Дальше Самарин переходит к своим планам помирить православие с католичеством на почве философии Гегеля. Ему кажется, что православие еще можно отстаивать, хотя Мёлер и Гагарин правы, но только таким вот экзотическим способом... Он, действительно, потом за несколько месяцев прочитает очень много Гегеля, но уже с 1844 года начнет переходить под знамена Хомякова (решающими стали беседы с Хомяковым весной 1844 года, затягивавшиеся до 4 или 5 часов утра; см. *ibid.*, с.

LXXIV). В этих беседах речь не могла не заходить о «Символике» Мёлера, коль скоро она произвела такое впечатление на Самарина — но, повторим, на Самарина, а не на Хомякова.

В учении о Церкви, как оно изложено в «Символике», которое произвело такое сильное впечатление на Самарина (в первых двух изданиях, одно из которых читал Самарин, этот раздел был введением ко второму тому, а в последующих — главой V первой части) (цит. 5-е изд., 1838, SS. 336–337):

<p>Unter der Kirche auf Erden verstehen die Katholiken die von Christus gestiftete sichtbare Gemeinschaft aller Gläubigen, in welcher die von ihm während seines irdischen Lebens zur Entsündigung und Heiligung der Menschheit entwickelten Thätigkeiten unter der Leitung seines Geistes bis zum Weltende vermittelt eines von ihm angeordneten, ununterbrochen währenden Apostolates fortgesetzt und alle Völker im Verlaufe der Zeiten zu Gott zurückgeführt werden.</p> <p><i>Einer sichtbaren, in die Augen fallenden Verbindung von Menschen also ist so Großes, Wichtiges und Bedeutungsvolles anvertraut. Der letzte Grund der Sichtbarkeit der Kirche liegt in der Menschwerdung des göttlichen Wortes; hätte sich dasselbe den Herzen der Menschen eingesenkt, ohne die Knechtsgestalt anzunehmen, und somit überhaupt ohne auf eine leibliche Weise zu erscheinen, so würde es auch nur eine unsichtbare, innere Kirche gestiftet haben. Indem nun aber das Wort <i>Fleisch</i> geworden ist, sprach es sich selbst auf eine äußerlich vernehmbare, menschliche Weise aus, es redete als Mensch zu Menschen und litt und wirkte nach Menschenart, um die Menschen für das Reich Gottes wiederzugewinnen, so daß das Mittel, das zur Erreichung dieses Zweckes gewählt wurde, der durch die Natur und die Bedürfnisse des Menschen bedingten allgemeinen Unterrichts- und Erziehungsmethode völlig entsprach.</i></p>	<p>Под Церковью на земле католики понимают основанное Христом видимое сообщество всех верующих, в котором начатая Им во время Его земной жизни деятельность по искуплению и освящению человечества продолжается под водительством Его Духа до скончания мира посредством Им установленного не прерывавшегося апостольского преемства и которым все народы с течением времени будут возвращены к Богу.</p> <p><i>Видимая и бросающаяся в глаза связь между людьми также полагается делом великим, важным и значащим весьма много. Последняя причина видимости Церкви состоит в <i>вочеловечении</i> Божия Слова. Если бы оно погрузилось в сердца людей, не принимая зрака раба, чтобы, таким образом, явиться совершенно не бесплотным способом, тогда была бы основана только невидимая, внутренняя Церковь. Но поскольку Слово <i>плоть</i> бысть, оно само высказалось слышимым внешне, человеческим способом, оно говорило как человек к человеку, оно пострадало и действовало по-человечески, чтобы человеком возвратить в Царствие Божие, то поэтому средство, которое было выбрано для достижения этой цели, полностью отвечало общему способу научения и образования, обусловленному природой и потребностями людей.</i></p>
--	---

В соответствии с целями Мёлера в книге, посвященной критике протестантизма, упор сделан на несовместимость идеи о невидимой Церкви с представлением о вочеловечении Бога. Но в видимой Церкви сразу же подчеркнута роль епископата (апостольского преемства), что вряд ли могло быть особенно близким Хомякову. Тем не менее, еkkлисиология «Символики» подчеркнута христоцентрична, тогда как еkkлисиология «Единства Церкви» была пневматологична, как и еkkлисиология Хомякова во второй и особенно в третьей брошюрах. Появление «Символики» как

итогового труда рано умершего Мёлера на долгое время затмило значение написанного Мёлером в молодости «Единства Церкви».

Для Самарина, искавшего весь 1843 год аргументы против Гагарина, Мёлер оказался препятствием, которое ему было бы трудно преодолеть самому. Поэтому мы можем заключить, что — независимо от того, читал ли Хомяков «Символику» Мёлера (он вполне мог и не стать ее читать), — учение Мёлера о Церкви, как оно изложено в этой книге, было ему известно.

Но ничего подобного нельзя сказать о ранней книге Мёлера «О единстве Церкви». Вероятно, кто-то из окружения Хомякова и, возможно, он сам знали в принципе о ее существовании, но нет никаких данных, чтобы хоть кто-то в этом кругу ее читал. Сам Мёлер ее не пропагандировал.

3. Конгар: от Мёлера к Хомякову

Даже если Хомяков не читал «Единства Церкви» Мёлера, этой книге оказалось суждено большое будущее в деле распространения и объяснения важнейших идей Хомякова, вплоть до их частичной рецепции в современном католическом богословии. Мёлер именно этой своей книгой подготовил западных богословов к пониманию главных идей Хомякова. Ключевую роль тут сыграл доминиканец Ив, в монашестве Мари-Жозеф Конгар (Yves Marie-Joseph Congar, 1904–1995) — впоследствии один из трех-четырех наиболее известных католических богословов XX века, а тогда, в 1930-е годы — молодой, но уже успевший привлечь к себе всеобщее внимание богослов.

Конгар должен был стоять у истоков и особого интереса Флоровского к Мёлеру. Начиная со своего пятимесячного пребывания в Париже в начале 1932 года, Конгар становится регулярным гостем Свято-Сергиевского богословского института. Его привлекала личность С. Н. Булгакова, имевшего на рубеже 1920-х и 1930-х годов репутацию едва ли не главного православного богослова, но он близко знакомится и с другими преподавателями, включая Флоровского [см.: В. Bobrinskoy, *Le P. Yves Congar et l'orthodoxie*, *Istina* 48 (2003) 20–23; со стороны самого Конгара важны мемуарные черновые заметки, которые он сделал между 1946 и 1949 годами, изданные в: Y. Congar, *Journal d'un théologien (1946-1956)*, édité et annoté par É. Fouilloux. (Théologies). Paris, Cerf, 2000].

Тогда только что вышла книга Булгакова «Православие», обращенная к западному читателю и заказанная крупным издательством Alcan для своей научно-популярной серии *Religions*: S. Boulgakoff, *L'orthodoxie*. (Religions). Paris: Alcan, 1932 [анонимный русский перевод был впервые издан в 1964 г.: Прот. Сергей Булгаков, *Православие. Очерки учения Православной Церкви*. 3-е изд. Paris: YMCA-Press, 1989]. Не позволяя себе в этой книге никакой «софиологии», Булгаков постарался описать православие так, как в предреволюционной России его понимали среднестатистические интеллигентные верующие — очень эмоционально, но не очень строго в смысле аскетики или догматики. Это понимание было целиком пронизано интуициями, идущими от Хомякова, чего автор и не скрывал, ссылаясь на Хомякова эксплицитно. Булгаков не следует своеобразной шеллингианской «схоластике» Хомякова, а пересказывает основные идеи его «пневматологической» экклесиологии (как раз те, что полнее всего изложены в Бр. III и ОГ): Церковь едина взаимной любовью, любовь в Боге есть Дух Святой, и Дух Святой создает единство Церкви; при этом высшая в

ней власть — сам водимый Духом народ Церковный, а не епископы и соборы; много говорится и о «соборности» (атрибуция Хомякову этого термина Ю. Ф. Самарина к началу XX века стала общепринятой).

Такая проповедь имела в западном мире довольно обширную аудиторию из католиков, англикан и протестантов, тяготившихся «сухостью» западных вероисповеданий и искавших в православии такого христианства, которое будет учить о любви. В экуменическом движении тех лет, на которое ориентировался Булгаков, такие настроения преобладали, а значение догматических различий и самой догматики, напротив, минимизировалось. Можно отметить на будущее, что таков же был дух экуменизма учеников аббата Порталья, включая аббата Грасьё (написавшего очень много о вере в любовь, которой его и пленила русская культура, так что он прослужил ей всю жизнь). Но Конгар был не таков. Его тоже вдохновлял экуменизм, но при этом ему была важна строгая догматика. Книга Булгакова, а потом и вообще русское богословие славянофильской традиции, о котором он много узнал от преподавателей Свято-Сергиевского института, заинтересовали его гораздо более специальным образом. Славянофильская традиция подавала надежду на помощь в преодолении того кризиса, в котором оказался тогда не только Конгар, но и вся богословская школа, представителем которой он был.

С 1926 года Конгар учился, а с 1932 года преподавал в доминиканском *studium generale* (высшей духовной школе) Le Saulchoir под руководством главы школы, крупнейшего доминиканского богослова и крупнейшего специалиста по схоластической философии, особенно томистской, Мари-Доминика Шеню (Marie-Dominique Chenu, 1895–1990); из учеников Шеню Конгар был, как тогда уже стало очевидно, наиболее выдающимся. Школа была основана в 1904 году почти сразу после очередного изгнания доминиканцев из Франции (в силу принятых в 1903 году законов о светскости государства), в трех километрах от французской границы, но уже со стороны Бельгии, в бывшем цистерцианском монастыре; топоним *Le Saulchoir* («ивняк» — место, где растут ивы) превратился в официальное название этой существующей до сих пор школы, которое она сохранила после переезда в пригород Парижа в 1939 году. Незаметно, но неизбежно выдающиеся успехи Сольшуара уже в середине 1930-х годов поставили школу в положение конкурента главного учебного заведения доминиканцев — основанного в 1577 году в Риме Папского университета Фомы Аквинского *Angelicum*. Научный уровень *Angelicum*'а был далеко не столь блестящим, но зато в богословии только его сотрудники становились экспертами папской курии в отношении правильного понимания Фомы Аквинского. В те годы учением Католической церкви почти официально (после энциклики Льва XIII *Aeterni Patris*, 1879) считалась так называемая неосхоластика — особый извод томизма, сформировавшийся в XVI–XVII веках, и *Angelicum* был поставлен на страже этой монополии. Со всеми оппонентами обходились по одной схеме, установившейся после 1907 года (энциклики Пия X *Pascendi Dominici gregis*), — обвиняли в модернизме. В такой перспективе работы Шеню, прорывавшиеся к реальному «томизму» Фомы Аквинского, и на самом деле выглядели модернизмом, — хотя при этом только они получали поддержку главного в те годы светского специалиста по Фоме Этьена Жильсона (Étienne Henri Gilson, 1884–1978); Жильсон всегда был близким другом Шеню, они тесно сотрудничали в науке, но при этом Жильсон был мирянином, и надавить на него административно римские богословы были не в состоянии.

Нам будет важен чисто богословский смысл этого противоречия, но его будет легче объяснить в историческом контексте.

4. Обращение к Мёлеру в контексте *Ressourcement*

История Сольшуара стала частным случаем большого процесса, шедшего одновременно в нескольких центрах католического богословия и получившего уже гораздо позднее название *Ressourcement* («назад к источникам»): от спекулятивной неосхоластики — к богословам, писавшим от духовного опыта. В последние десятилетия появилось немало важных исторических исследований этих процессов, большинство авторов которых резюмировали свои результаты в сборнике: *Ressourcement: A Movement for Renewal in Twentieth-Century Catholic Theology*. Ed. by G. Flynn and P. D. Murray with the assistance of P. Kelly. Oxford: Oxford University Press, 2012; см. в нем, в частности главу Gabriel Flynn, *Ressourcement, Ecumenism, and Pneumatology: The Contribution of Yves Congar to Nouvelle Théologie*, pp. 219–235; глава Andrew Louth, *French Ressourcement Theology and Orthodoxy: A Living Mutual Relationship?*, pp. 495–507, касается только общего фона эпохи, не входя ни в исторические, ни в богословские подробности взаимных влияний; см. также статью, которая особенно важна как взгляд одного из наиболее выдающихся современных патрологов на историю тех лет: Brian Daley, *The Nouvelle Théologie and the Patristic Revival: Sources, Symbols and the Science of Theology*, *International Journal of Systematic Theology* 7 (2005) 362–382.

Противостояние между Сольшуаром и *Angelicum*'ом не сводилось к амбициям и борьбе за властные ресурсы, но было по-настоящему богословским. Главным спорным вопросом была как раз природа богословского рассуждения, но от его решения зависело все остальное учение о Церкви. Согласно неосхоластам, богословие представляло собой науку в полном смысле этого слова (таков был язык тех лет; для современного читателя будет более корректно выразиться иначе: богословие является наукой в том же смысле, в каком можно признать наукой светскую философию): из некоторых заведомо достоверных посылок (фактов Откровения), оно получает новое знание путем обычных логических процедур, доступных нашему разуму и применяемых также за пределами богословия; как и всякая наука, эта процедура не требует собственно духовного опыта, но, тем не менее, полученное таким путем знание, в случае его одобрения соответствующей церковной инстанцией, также принадлежит *magisterium*'у, то есть является непогрешимым учением Церкви. Таким образом, спор о природе богословского знания автоматически превращался в спор об авторитетности всей системы «неосхоластического» богословия, как она выстраивалась, начиная с Тридентского собора (1545–1563). В 1950 году энциклика Пия XII *Humani generis* «зацементировала» жесткую позицию Рима по отношению ко всевозможным *ressourcements*: безусловный авторитет принадлежит только *magisterium vivum* («живому *magisterium*'у»), — то есть учению живущих в настоящее время епископов, возглавляемых Папой, — а задача богословов только в том, чтобы находить у богословов прошлого определенное таким образом учение (*theologiae munus illud esse, quod ostendat quomodo ab Ecclesia definita doctrina contineatur in fontibus*). В энциклике это требование подается с характерной ссылкой на Пия IX, современному которому православные клерикальные богословы думали то же самое, когда писали, как Макарий (Булгаков), о Церкви учительствующей (см. прим. к Бр. I, ** к с. 49), да и в недавнее время один православный епископ прославился своим заявлением, что он ориентируется на живых епископов, а не на мертвых, которые написали каноны.

Шеню, избегая, — но не всегда успешно — прямой конфронтации, показывал, что такое учение чуждо как схоластике, включая Фому Аквинского, так и патристике, и является инновацией XVI–XVII веков, которая никогда не становилась общепринятой в Католической церкви. Последний тезис доказывался, в том числе, ссылкой на Тюбингенскую богословскую школу и в особенности на ее самого яркого представителя — Мёлера. «Переоткрытие Мёлера» в первой четверти XX века, которое иногда называют даже *Möhlerrenaissance*, — событие, значение которого трудно переоценить в истории католического богословия XX века, а, значит, также научного и богословского изучения православной традиции — в том числе, и самими православными (поскольку научное сообщество не делится на конфессии). Оно всё еще, вероятно, недостаточно исследовано, но см., в частности: J.-P. Gay, Ortigues et le tournant historiciste de la théologie contemporaine, *Archives des sciences sociales des religions* 173 (2016) 73–95. Конгар в своих заметках конца 1940-х годов назвал Мёлера *homme prophétique* — «человек-пророк» (Congar, *Journal d'un théologien*, p. 60).

Согласно подходу Шеню, богословие, даже самое рациональное, не может быть правильным в отрыве от опыта церковной жизни и вообще от духовного опыта. В программной статье 1935 года, после которой над Сольшуаром стали сгущаться весьма зловещие тучи (хотя первые доносы на Шеню пошли в Рим еще в 1932 году от его же студентов, о чем он так и не узнал), Шеню сформулировал определение: богословие — это вера *in statu scientiae*, вера «в состоянии науки», то есть богословская «наука» является специальным состоянием веры: *La théologie, au plein de ses ressources, ce sera la foi en œuvre d'intelligence théologique, et, au but du compte, la foi in statu scientiae* [M.-D. Chenu, Position de théologie, *Revue des sciences philosophiques et théologiques* 24 (1935) 232–257, цит. p. 233: «Теология, во всей полноте своих ресурсов, будет верой, действующей в богословствующем разуме, и, в конечном счете, верой в состоянии науки»].

Ссылки на Мёлера не только не помогали, но дополнительно компрометировали в глазах Рима, так как самого Мёлера тоже подозревали в модернизме. «Модернизм», в данном случае, состоял в недопустимом, с точки зрения «неосхоластики», смешении рациональной теологии и духовного опыта и, через это, подрыв авторитета *magisterium*'а, как его тогда понимали в Риме.

В Сольшуаре богословов, писавших из опыта, искали, главным образом, в собственно католической традиции — прежде всего, в томизме и дореформационной схоластике в целом, и считали при этом Тюбингенскую школу (ориентированную на патристику) своим предшественником в этом поиске: *Avec eux, c'est la liquidation de la « théologie baroque » qui commence* («С ними, т. е. Тюбингенской школой, началась именно ликвидация “теологии барокко”», т. е. контрреформационной неосхоластики), — писал Шеню в программной статье (Chenu, Position, p. 257). Еще в 1932 году, как вспоминает Конгар, они вместе выработали эту формулировку цели: «ликвидация “теологии барокко”».

Разновидностью «теологии эпохи барокко» было и школьное богословие православных духовных академий, но его в XX веке стало некому защищать всерьез, даже в Греции. В Католической церкви, напротив, оно еще сохраняло большую силу и, как раз после этой статьи Шеню, перейдет в контрнаступление. Конгар явно поторопился, когда в конце 1940-х годов записывал свои ощущения, будто задача «ликвидации» барочной теологии уже с успехом исполнена теми, кто больше всего

потрудились в ее создании, то есть иезуитами. Тут он имел в виду кружок иезуитов, группировавшихся вокруг Католического университета Лиона (неформально называемого La Catho), где безусловным лидером был Анри де Любак (Henri-Marie Joseph Sonier de Lubac, 1896–1991), будущий кардинал, а его самым ярким учеником — будущий кардинал Жан Даниелу (Jean-Guenolé-Marie Daniélou, 1905–1974); обоим предстояло, вместе с Конгаром, войти в число наиболее влиятельных католических богословов XX века.

Конгару был близок провозглашавшийся этой группой принцип возврата к Библии, Отцам и богослужению (эта идеология стояла за созданием в 1942 году этой же группой в руководимом дружественными доминиканцами издательстве Le Cerf серии *Sources chrétiennes*, насчитывающей сегодня более 550 томов; без обращения к ней ученым и богословам сегодня невозможно касаться истории христианской мысли; см.: É. Fouilloux, *La collection « Sources chrétiennes ». Éditer les Pères de l'Église au XX^e siècle*. Paris: Cerf, 1995). Первая монография Любака (*Catholicisme, les aspects sociaux du dogme*) была издана Конгаром в качестве выпуска 3 основанной им серии *Unam Sanctam* (1938), о которой мы скажем чуть ниже. Несмотря на столь тесное сотрудничество в довоенный период, пути Конгара и этой группы постепенно разошлись, так как лионские иезуиты проявили тенденцию к реформации не столько исторического католичества, сколько христианства как такового. Раньше всего это стало заметно по защите Любаком своего собрата по ордену Тейяра де Шардена (Pierre Teilhard de Chardin, 1881–1955), чье учение воспринималось традиционными христианами как вынутый из могилы пантеизм эпохи романтизма столетней давности. Именно Тейяр и Любак стали главным раздражителем, спровоцировавшим энциклику *Humani generis*, которая поднимет такую сильную волну, что снесет и лионских иезуитов, и Конгара.

Тут хочется заметить в скобках, что статья-манифест Жана Даниелу, которая не могла не порадовать Конгара призывом к возвращению к библейским и патристическим истокам, была опубликована в иезуитском журнале, за 90 лет перед тем основанном Иваном Гагариным: J. Daniélou, *Les orientations présentes de la pensée religieuse, Études* 249 (1946) 1–21. Такую статью с удовольствием опубликовал бы и сам Гагарин. Оказывается, что *habent sua fata ephemerides*, то есть журналы, а не только *libelli*.

В 1942–1943 годах Сольшуар, каким он был при Шеню, окажется разгромлен, Шеню из него выслан, Конгар избежит прямых церковных репрессий только потому, что проведет почти всё время войны в немецких лагерях для военнопленных, но в 1954 году его все равно накроет цунами от *Humani generis*, и он будет лишен права преподавания и публикаций по актуальным богословским темам; см. детальное, со вниманием к важным для богословия подробностям, исследование: É. Fouilloux, *L'affaire Chenu. 1937-1943, Revue des sciences philosophiques et théologiques* 98 (2014) 261–352, а также, в связи с богословием Конгара, E. T. Groppe, *Yves Congar's Theology of the Holy Spirit*. Oxford: Oxford University Press, 2004, pp. 46–48. Только Второй Ватиканский собор перевернет это положение.

В 1931 году Конгар защитил в Сольшуаре свою диссертацию, посвященную единству Церкви и ориентированную, по совету научного руководителя Шеню, на богословие Мёлера. Уже через год он откроет для себя Булгакова и, через него, Хомякова — в котором найдет «пневматологическую экклесиологию» еще более резкую, чем у Мёлера. После этого он будет всю жизнь изучать как новейшее православное

богословие, так и его византийские истоки, находя в нем много близкого для себя, хотя и всегда сохраняя дистанцию: Конгар умел хорошо понимать, при этом не путая понимание с согласием в вере. Характерным памятником тех лет стали несколько статей Конгара, в особенности М. J. Congar, *La pensée de Mōhler et l'ecclésiologie orthodoxe*, *Irénikon* 12 (1935) 321–329.

Новым французским переводом книги Мёлера «Единство Церкви» Конгар предполагал открыть основанную им в 1937 году в дружественном и руководимом доминиканцами парижском издательстве Le Cerf серию *Unam Sanctam* («[Верую во] едину святую»), но перевод задержался, так что книга вышла в 1938 году вторым выпуском серии, а первым вышла монография самого Конгара, о которой мы скажем чуть ниже. Выпусками 5 и 6 станет двухтомная монография Грасьё о Хомякове (о ней тоже чуть ниже), а 7 — подготовленный Грасьё комментированный перевод предисловия Самарина к богословским трудам Хомякова (все эти издания — в 1939). См.: A. Melloni, Congar, Architect of the *Unam Sanctam*, *Louvain Studies* 29 (2004) 222–238. Монография Конгара подстегнула репрессии против Сольшуара, и даже тираж Мёлера пришлось в 1939 году изъять из продажи. Посмертное издание книги Грасьё о Дмитрие Хомякове будет осуществлено Конгаром в той же серии в 1953 году как вып. 25 (**Gratieux III**). Заявленным в этой публикации планам Конгара по изданию остального архива Грасьё не суждено было сбыться, так как репрессии 1954–1955 годов не только лишили его возможности продолжать серию, но и поставили на грань самоубийства, так что он писал о себе в дневнике (9 декабря 1955) *je suis un type foutu* («я конченный тип»; Congar, *Journal d'un théologien*, p. 433; ср.: Melloni, Congar, p. 228).

Итогом этого периода, занявшего, приблизительно 30 лет — от появления Конгара в Свято-Сергиевском богословском институте в 1932 году до начала Второго Ватиканского собора в 1962 — стало устойчивое соединение имен Мёлера и Хомякова, как в глазах католических исследователей, так и в глазах русских. На следующем этапе и тоже благодаря Конгару произойдет включение некоторых восходящих к Хомякову идей в католическое богословие.

5. Грасьё и помощь светских ученых

Прежде чем перейти к богословским темам, необходимо кратко сказать о еще одной крайне важной источниковедческой линии — работам аббата Грасьё. Его опубликованная в серии Конгара двухтомная диссертация о Хомякове, в который первый том посвящен биографии Хомякова и историческим обстоятельствам, а второй — изложению его учения, стала чем-то большим, нежели только ни с чем не сравнимым подспорьем для всех последующих исследователей и богословов, не знающих русского языка. Конечно, ситуация сильно упрощалась тем, что сам Хомяков писал на французском, но все же в массиве его богословских сочинений мало что можно понять в отрыве от русской культуры. Для представления Хомякова западному читателю нужен был особо понимающий гид — даже, пожалуй, своего рода французский Ю. Ф. Самарин. Грасьё пусть и не считал Хомякова отцом Церкви, но был глубоко им увлечен, и, конечно, его изложение хомяковского богословия было, по сути, апологетическим, хотя Грасьё не мог соглашаться с хомяковским конфессиональным ригоризмом. Друзья иногда называли Грасьё «последним славянофилом», и для этого были достаточные основания. О Грасьё см. особ.: É. Paillard, Albert Gratieux (1874–1951) et Nicolas Nicolaïévitch Népliuiev (1851–1908), *Mémoires de la Société d'agriculture, commerce, sciences et arts du département de la Marne* 89 (1969) 169–196.

Если бы Грасьё не влиял на Конгара, став его близким другом, Конгару было бы значительно труднее узнать идеи Хомякова так близко и глубоко. По воспоминаниям Конгара, они познакомились, во время пятимесячного пребывания Конгара в Париже в 1932 году, и познакомил их тогдашний друг Конгара аббат Пьер Барон (Pierre Baron, годы жизни неизвестны; он был ровесник Конгара, т. е. должен был родиться ок. 1904 года, а последние известные его публикации относятся к 1940-м годам). Они познакомились во время обязательной военной службы в 1924–1925 годах, и дополнительно их сблизило послушничество у доминиканцев, хотя они проходили его в разных местах, и Барон доминиканцем не стал. В конце 1930-х годов они потеряли друг друга из вида. В 1932 году Барон писал диссертацию по Хомякову, и от него Конгар впервые услышал это имя. Впоследствии эта работа будет издана: P. Baron, *Un théologien laïc orthodoxe russe au XIX^e siècle Alexis Stépanovitch Khomiakov (1804–1860). Son ecclésiologie – exposé et critique*. (Orientalia Christiana Analecta, 127). Roma: Pontificium Institutum Orientalium Studiorum, 1940, — но Барон больше никогда не будет заниматься русскими темами, а всецело посвятит себя практике и теории католического воспитания детей. Первоначально работа Барона предполагалась для издания в серии Конгара *Unam Sanctam*, но Конгар посчитал ее слишком «апологетической» и поэтому в свою серию брать не стал.

Вернувшись из России во Францию в 1919 году, Грасьё не понимал, как ему дальше продолжать свои занятия славянофилами. У него было очень много материалов, но он, по всей видимости, уже не надеялся написать и издать большую работу, для которой он всё это собирал. В 1923 году он завербовался в армию военным священником и служил на севере Франции. В 1930 году он демобилизовался и до 1932 года жил в Страсбурге. В это время у него состоялось знакомство, которое круто изменило его жизнь, — с лингвистом и специалистом по русскому языку и славистике Страсбургского университета Люсьеном Теньером (Luciène Tesnière, 1893–1954). Только в 1970-е годы имя Теньера оказалось вписано в историю лингвистики на весьма почетном месте, как автора идеи об автономности синтаксиса от семантики, — на основании изданного посмертно труда «Основы структурного синтаксиса» (*Les éléments de syntaxe structurale*, 1959). Теньера смогли оценить в свете появившихся вскоре после его смерти лингвистических теорий и, прежде всего, генеративной грамматики Ноама Хомского, предшественником которой оказался Теньер. При жизни Теньера знали и ценили только как слависта, но Грасьё как раз это и было нужно. Именно Теньер взялся руководить его диссертацией, которая и была защищена, уже после издания книги, в 1939 году в Страсбургском университете. Теньер подсказал и структуру диссертации с разделением на два тома — исторический и богословский.

Не менее примечательна была и фигура председателя диссертационного совета — Жоржа, или Георгия Давидовича Гурвича (Georges Gourvitch, 1894–1965). После войны ему предстояло стать классиком французской социологии, а до войны он, наряду с социологией, довольно много занимался и философией. Его жизнь с 1915 года до самой эмиграции в 1920 была связана с Петроградским университетом. Там он, под влиянием Н. О. Лосского и С. Л. Франка, серьезно заинтересовался славянофилами и русской религиозной философией, хотя и оставаясь при этом атеистом и, следовательно, не разделяя «мистических» интересов этих авторов: G. Gourvitch, *Mon itinéraire intellectuel ou l'exclu de la horde, L'Homme et la société* (1966), No. 1, pp. 3–12, особ. p. 5.

6. Путь Хомякова в Lumen gentium

Читая некоторые параграфы принятой в 1964 году Вторым Ватиканским собором догматической конституции о Церкви *Lumen gentium* («Свет [во откровение] языков»), иной русский читатель может захотеть себя ущипнуть: точно ли он читает постановление католического вселенского собора, а не статью русского богослова хомяковской традиции? Строго говоря, одно не совсем противоречит другому, так как одним из соавторов этой догматической конституции был Ив Конгар, а он для славянофильского богословия был отнюдь не посторонним. Деликатные вопросы относительно вклада отдельных авторов в те или иные соборные документы сегодня становятся гораздо более разрешимыми, чем еще несколько десятилетий назад, благодаря введению в научный оборот новых архивных данных; см. по интересующему нас сейчас вопросу: W. Henn, Yves Congar and “Lumen gentium”, *Gregorianum* 86 (2005) 563–592.

Темы хомяковского богословия, важные для Конгара, подробно обсуждаются в той самой монографии, которая внесла лепту в гонения на Сольшуар, и которой Конгару пришлось открыть свою серию *Unam Sanctam*: M.-J. Congar, *Chrétiens désunis : Principes d'un « œcuménisme » catholique* [«Разъединенные христиане: принципы католического «экуменизма»]. (*Unam Sanctam*, 1). Paris: Cerf, 1937. Глава о православном учении о Церкви отводится разбору только одной из православных экклесиологий — именно той, которая восходит к Хомякову, и которая, как справедливо заметил Конгар, была наиболее распространенной среди богословов русской эмиграции (pp. 249–251).

Конгару очень нравится идея «соборности», которая подразумевает не только широту охвата Церковью верующих, но участия в ней каждого верующего индивидуально. Особенно важно одно обширное примечание (p. 266, n. 4), в котором Конгар выражает надежду дать когда-нибудь исправленное определение «соборности», преодолевая некоторое несовершенство того, что католические богословы пишут о *magisterium*'е и, с другой стороны, объясняя православным догмат о папской непогрешимости таким образом, чтобы они не думали, будто Папа может чему бы то ни было учить отдельно или как бы вне Церкви. Впоследствии многие католические богословы будут отмечать, что Конгар в своем понимании папской непогрешимости не совпадал с богословами Первого Ватиканского собора, принявшими этот догмат, но, как бы то ни было, свое обещание вписать папскую непогрешимость в славянофильскую «соборность» он выполнит — особенно в качестве богослова Второго Ватиканского собора.

Также Конгару весьма близка хомяковская «пневматологическая» концепция Церкви, развитая, главным образом, во второй и особенно третьей французских брошюрах. Эта идея была ему хорошо знакома еще у Мёлера. Но здесь уже Конгар не мог обойтись без критики Хомякова. Хомяковская Церковь теряет связь с воплощением Божиим: у него «Церковь не столько духовная реальность *воплощенная*, сколько небесная реальность, сошедшая на землю» (*l'Église est moins une réalité spirituelle incarnée qu'une réalité céleste descendue en terre; ibid.*, p. 268). Как мы знаем, среди православных последователей Хомякова, пусть даже любивших повторять хомяковские выражения о духовной реальности Церкви, не было ни одного, кто всерьез бы продолжил или хотя бы воспроизвел его специфические идеи со всей точностью. Такая критика Хомякова была начата еще весьма почитавшимся в русском Париже Владимиром Соловьевым, и недаром Конгар вспоминает соловьевское определение учения Хомякова о Церкви как «экклесиологического докетизма» (*ibid.*, p. 269; докетизм — представление о том, что Бог не воплощался, а человечество Христа было иллюзорным).

Однако самое главное, что Конгар мог почерпнуть из славянофильского богословия, — это самостоятельное не иерархическое измерение Церкви, в котором, собственно, и имеет смысл любая «пневматологическая» экклесиология. Конгар останавливается на этом аспекте Церкви очень подробно и формулирует это как различие между Церковью-организацией (в которой как раз и существует иерархия) и Церковью-организмом народа Божия, объединяющего клириков и мирян (*ibid.*, pp. 95–113).

Понятие Церкви как организма Конгар вводит без ссылок на богословов средневековья или католических богословов недавнего прошлого. Сегодня к этому понятию возводят целое направление католического богословия — «богословия причастия» (от лат. *communio* — «причастие, общение, соучастие»). Приоритет первого богослова этого направления твердо держится за Конгаром, но более труден оказался вопрос об источниках самого Конгара. Самая близкая параллель, которую удавалось найти [A. Nisus, *La genèse d'une ecclésiologie de communion dans l'œuvre de Yves Congar, Revue des sciences philosophiques et théologiques* 94 (2010) 309–334, особ. pp. 312–313], — это труд довольно близкого Конгару немецкого католического богослова Арнольда Радемахера (Arnold Rademacher, 1873–1939) *Kirche als Gemeinschaft und Gesellschaft* («Церковь как община и общество», 1931); рецензируя этот труд в 1932 году, Конгар объясняет *Gemeinschaft* Радемахера как «организм», а *Gesellschaft* как «организацию». Но это означает, что Конгар уже успел усвоить различие «организма» и «организации», и теперь использует его для разъяснения идей Радемахера.

Прямой источник Конгара, когда он вводил различие «организма» и «организации», в книге *Les chrétiens désunis* не назван там, где Конгар излагает свою собственную теорию, но назван в другом месте — где он излагает некое суммарное богословие славянофилов, как он его понял из бесед с преподавателями Свято-Сергиевского института: в этом богословии, как он пишет без тени осуждения, [1] *l'Église n'est pas à concevoir comme une organisation juridique, avec ses parties et sa hiérarchie, mais comme un organisme, une solidarité vivante* (p. 262; «Церковь не следует рассматривать как юридическую организацию, состоящую из отдельных частей и иерархии, но как организм, живую взаимосвязь»). Это единственное место в сочинениях Конгара, где он использует применительно к Церкви термин «организм», ссылаясь на прецедент такого словоупотребления. Прецедент оказывается славянофильским.

Надо сказать, что такого словупотребления не было ни в сочинениях Хомякова, ни в книге Булгакова «Православие». Оно, однако, не могло не быть в устном предании богословов Сергиевского института. Такую формулировку славянофильского учения о Церкви предложил князь Дмитрий Александрович Хилков (1857–1914), и она стала очень известной, благодаря посмертному изданию его богословских сочинений в приложении к знаменитой «Религиозно-философской библиотеке» М. А. Новоселова (1864–1938): *Письма князя Дмитрия Александровича Хилкова*. В 2 вып. Сергиев Посад: Типография Св.-Троицкой Сергиевой Лавры, 1915–1916). Кружок Новоселова в те годы был неформальным, но очень влиятельным богословским центром, а издания Новоселова читали все, кто интересовался православным богословием. Булгаков сам входил в новоселовский кружок и участвовал, разумеется, в обсуждении всех богословских тем. Впоследствии Новоселов посвятит теме Церкви-организма и Церкви-организации целое письмо пятое из «Писем к друзьям» (от 5 февраля 1923 года), которые распространялись в России подпольно, но попадали и

за границу (М. А. Новоселов, *Письма к друзьям*. Предисловие, комментарий и научная подготовка текста Е. С. Полищука. М.: Издательство Православного Богословского Свято-Тихоновского института, 1994). Но, повторим, в Париже должны были знать и ценить эту концепцию князя Хилкова еще по предреволюционному времени. В неформальных беседах о православном богословии, которые вели с Конгаром и Булгаков, и другие, было едва ли возможно обойти славянофильскую экклесиологию Хилкова, хотя само имя Хилкова могли и не называть.

В послевоенный период почерпнутые из славянофильского богословия темы возникают в трудах Конгара, которые он успел издать до обрушившихся на него репрессий. Окажется, что в особенности именно эти труды обеспечат ему авторитет при новом Папе Иоанне XXIII, который сменит в 1958 году Пия XII и созовет Второй Ватиканский собор. Это, прежде всего, главная книга тех лет «Истинная и ложная реформа в Церкви»: Y. Congar, *Vraie et fausse réforme dans l'Église*. (Unam Sanctam, 20). Paris: Cerf, 1950, где продолжается развитие идеи Церкви-организма (pp. 392, 448). Как сообщили Конгару гораздо позже, в начале 1950-х годов на экземпляре этой книги, принадлежавшем кардиналу Анджело Ронкалли — будущему Иоанну XXIII — было написано его рукой на полях: «Реформа Церкви — возможно ли это?» (Предисловие Конгара ко второму изд.: Unam Sanctam, 72; Paris: Cerf, 1968, p. 8, n. 2). Видимо, этой книге Конгар будет обязан тем, что Папа пригласит опального богослова к участию в соборе.

Помимо этой книги, особенно важной была «Заметки к теологии мирянства»: Y. Congar, *Jalons pour une théologie du laïc*. (Unam Sanctam, 23). Paris: Cerf, 1954. Здесь можно увидеть некий богословский прообраз второй главы *Lumen gentium*, «О народе Божиим», которая писалась под руководством Конгара и, в значительной мере, им лично. Так, опять обсуждая понятие «соборности», Конгар определяет его как «едино-множественность» (*uni-pluralité*), *un idéal de communion ecclésiale où plusieurs soient un tout en restant des personnes libres* (pp. 381–382; «идеал церковной причастности, где многие образуют собой целое, оставаясь при этом свободными личностями»).

Глава *Lumen gentium* «О народе Божиим» едва ли могла появиться, если бы не влияние Конгара. Ее появление было связано именно с недостаточностью таких описаний земной Церкви, при которых видна только иерархическая структура, которая, в таком случае, неизбежно заслоняет общую и одинаковую принадлежность к Церкви каждого из ее членов. Особенно характерен § 13 — один из написанных Конгаром: Сын Божий — глава нового народа Божия, но единство этого народа создается Св. Духом, который подается одновременно «Церкви в целом и всем и каждому из ее членов, становясь началом их собрания и единства» (*qui pro tota Ecclesia et singulis universisque credentibus principium est congregationis et unitatis*). Это знакомая нам «пневматологическая» экклесиология, которая требуется учением о Церкви как организме, хотя самого термина «организм» в соборном документе нет. Но зато есть (в том же параграфе) термин *catholicitas* — сам по себе, традиционный для католического богословия — но здесь определенный так, что в нем узнается тот смысл, который вкладывался славянофильскими богословами и особенно непосредственно восходил к дискуссиям между Хомяковым и Гагариным (особенно в ОГ): *Vi huius catholicitatis, singulae partes propria dona ceteris partibus et toti Ecclesiae afferunt, ita ut totum et singulae partes augeantur ex omnibus invicem communicantibus et*

ad plenitudinem in unitate conspirantibus («В силу этой кафоличности/соборности, каждая из частей доставляет другим частям и всей Церкви свойственные ей дарования, так что целое и каждая из частей возрастает от взаимообмена всех и от устремления к полноте в единстве»).

Вышеприведенный обзор из истории католического богословия имел целью показать, насколько сильным оказался резонанс идей Мёлера и Хомякова. Это важно и для понимания потенциала, заложенного в самом богословии Хомякова. Тем не менее, это никак не позволяет утверждать, что Хомяков читал «Единство Церкви» Мёлера.