

Дробіт 2008: Дробіт І. Міждисциплінарні аспекти поняття фікціональності історії (на прикладах романів Джуліана Барнса «Історія Світу у 10 ½ розділах» та «Англія, Англія» / Ірина Дробіт // Вісник Львів. У-ту // Серія Філол. 2008. Вип. 44. Ч. 2. С. 118 – 127.; *Mixed 2011*: Міхед Т. В. Наративи культурного простору: постмодерністський варіант реконструкції національної ідентичності в романі Джуліана Барнса «Англія, Англія» // Наукові записки НДУ ім. М. Гоголя // Серія Філологічні науки. 2011. С. 15 – 18.; *Guignery 2006*: Guignery V. The Fiction of Julian Barnes / Vanessa Guignery. – Palgrave Macmillan, 2006. – 168 p.; *Nunning 2011*: Nunning V. The invention of cultural traditions: the construction and deconstruction of Englishness and authenticity in Julian Barnes' England, England, Anglia 119:1 (2011), p. 1 – 28.

Біляшевич Р.З., к.філол.н (Київ)

УДК 82.02:7.036.45](470)

ББК Ш5 (4Рос) 6–328.8

Тлумачення вчення про «соборність» у працях російських символістів початку ХХ століття

У статті розглядаються основні стратегії переосмислення богословського вчення про соборність. Перша частина розвідки присвячена аналізу поглядів А. Хомякова. У другій частині досліджуються ідеї Вяч. Іванова та російських символістів.

Ключові слова: соборність, символізм, хор, єдність, театр

This paper explores the main interpretative strategies of the theological doctrine of “sobornost”. The first part of the research analyses the views of Aleksey Khomyakov. The second part of the research deals with the ideas of Vyacheslav Ivanov and Russian symbolists.

Key words: “sobornost”, symbolism, choir, unity, theater

Вчення про соборність займає особливе місце в історії російської думки. Виникнувши у середовищі слов'янофілів, воно згодом відіграло ключову роль у концепціях В. Соловйова, символістів, більшовиків, євразійців, гуртка М. Бахтіна.

Дослідження ідеї соборності у різний час здійснювали С. Аверінцев, П. Вестбрук, Г. Обатнін, А. Пайман, С. Хоружій, Л. Шапошніков, Г. Флоровський. І хоча у вивченні цього питання досягнуто значних результатів, однак досі залишається чимало аспектів, які потребують детальнішого розгляду. У цій статті буде розглянуто два епізоди в історії поняття «соборність». По-перше, аналізуватиметься те, як один із лідерів слов'янофілів А. Хомяков трактував богословське вчення про «соборність». А по-друге, планується простежити, як інтерпретував поняття «соборність» головний теоретик російського символізму Вяч. Іванов.

А. Хомяков (1804 - 1860) був першим серед слов'янофілів, хто звернувся до суто еkleзіастичного вчення про «соборність» і ґрунтовно переосмислив його у дусі свого часу. Він систематизував свої погляди у низці статей переважно апологетичного характеру. Для думки Хомякова загалом і для його розуміння соборності зокрема визначальними є такі риси, як: 1) тісний зв'язок зі святоотцівською традицією; 2) апелювання до практичного досвіду перебування у Церкві; 3) полемічність, «сократівський» характер. Окрім цього, дослідники відзначають також помітний вплив європейської думки: західної християнської теології (французьких «традиціоналістів», Тюбінгенської католицької школи), німецької ідеалістичної філософії (Гегеля, Шеллінга) та світогляду Романтизму.

На переконання А. Хомякова, у соборності міститься суть церковного досвіду та «ціле сповідання віри». Не випадково, стверджує він, саме це слово вибрали Кирило та Мефодій для перекладу грецького «кафолікос». Інші варіанти перекладу – «всесвітній» чи «вселенський» – хоча й трапляються у доволі ранніх текстах богослужіння, проте не передають найсуттєвішого. Кирило та Мефодій обрали таке слово, оскільки «собор виражає ідею не тільки у значенні виявленого, видимого поєднання багатьох у якомусь місці, а й у загальнішому значенні постійної можливості такого поєднання, іншими словами: виражає ідею єдності у множинності («единство во множестве»). Отже, очевидно, що слово *καθολικός*, у розумінні двох великих служителів Слова Божого, яких Греція послала до слов'ян, походило не від *κατά* та *όλα*, а від *κάτα* та *όλον*; бо *κατά* часто виражає те ж саме, що й наш прийменник *по*, наприклад *κατά* *Ματθαίου*, *κατά* *Μάρκου*, по Матвію, по Марку. Кафолічна Церква є Церквою *по всьому*, або *по єдності всіх, каф όλον τών πιόζώντων*. Церква вільної однушності, повної однушності, Церква, в якій зникли народності, немає ані греків, ані варварів, немає розрізень по стану, ні рабовласників, ні рабів, та Церква, про яку пророкував Старий Заповіт, – яка здійснилася в Новому Заповіті, – словом, Церква, як визначив її св. Павло [Хомяков 1995: 279]».

Усі основоположні атрибути соборності – свобода, єдність і любов – витікають із благодаті. Справжня єдність – це внутрішня єдність у багатоманітності, яка є проявом свободи та ґрунтується на взаємній любові й молитві. У такому особливому вимірі існують ієрархії для здійснення таїнств, але вони нікого не поневолюють, а гармонізують стосунки та закликають до співпраці. Усе це свідчить про «благодатну та надемпіричну природу Соборної Єдності, про її приналежність до горизонту божественного Буття» [Хоружий 1994: 23]. Очевидно, що А. Хомяков слідом за апостолом Павлом сприймав Церкву як живий організм і, важливо зазначити, саме тому його трактування не редукується до соціальних чи біологічних первнів, які часто домінують у концепціях тих, хто переосмислював «соборність» і похідні від неї поняття згодом.

Проте А. Хомяков не обмежився тлумаченням послань апостола Павла та святоотцівської літератури. Другою складовою його підходу була виразна полемічно-апологетична скерованість. Саме у ході запеклих дискусій із західним християнством він розвивав своє специфічне бачення соборності.

А. Хомяков стверджував, що лише у православ'ї можливе поєднання двох основоположних атрибутів соборності – свободи та єдності. Натомість у католицизмі («романізмі») єдність – штучна, оскільки папі надано владу над совістю прихожан. Це – єдність послуху центральній владі. Щодо протестантів («Реформи»), то хоча вони й проповідують свободу, але не знають плодів благословення, які вона дарує, – згоди віри та повноти життя. Свобода протестантів – це свобода вагання та сумнівів, свобода «безглуздої віри в себе». Іншими словами, у католиків «єдність зовнішня, яка заперечує свободу, а тому не дійсна», а в протестантів «свобода зовнішня, яка не дає єдності, і тому також не дійсна» [Хомяков 1995: 217]. І загалом, католицизм і протестантизм – «суть ніщо інше, як безвір'я, у принципі та зародку» [Хомяков 1995: 225].

Таке витіснення західного християнства з простору Божої благодаті поєднувалося з усебічним піднесенням значення соборності у православ'ї. Зокрема йшлося про непогіршеність соборної свідомості. Наприклад, А. Хомяков стверджував, що, коли весь православний народ ухвалював якесь положення, то воно набувало статусу соборної постанови, а якщо Церква визнавала своїм якесь писання, то воно ставало Святим Писанням («немає меж писанню»). Не випадково богослови критикували його за «перебільшення значення людських первнів у житті церкви» [Шапошников 1996: 14].

Третьою складовою концепції соборності можна назвати вплив німецької ідеалістичної філософії. Особливо близькими російському мислителю були погляди Ф. Шеллінга, який стверджував, що всі явища вийшли з «єдності» та, що, чим ближче те чи інше явище до цієї «єдності», тим воно досконаліше. Прикметно, що Хомяков назвав Шеллінга «відтворювачем цілісного духу» [Шапошников 1996: 12].

Парадоксальність історичної долі концепції А. Хомякова полягає у тому, що наступні покоління тих, хто осмислював соборність, найменш цікавилися її основою – богослов'ям, яке ґрунтується на посланнях апостола Павла, а звернулися до апологетичної та філософсько-спекулятивної складових.

У першому випадку апологію православ'я доволі швидко витіснило пропагування особливості російського шляху розвитку. Слов'янофіли сформулювали комплекс питань, пов'язаних із національною ідентичністю, до якого тою чи іншою мірою зверталися всі напрямки та покоління російських мислителів XIX–XX століть: 1) Російська імперія як особливий тип цивілізації між Заходом і Сходом, що ґрунтується на візантійській спадщині; 2) православ'я як унікальний духовний досвід; 3) община як особливий різновид суспільства, в якому відсутня приватна власність і класова боротьба, де люди керуються не юридичними нормами, а згодою та самопожертвою заради блага загалу.

Таке переакцентування змінювало онтологічний статус православ'я, яке мимоволі перетворювалося на елемент, хай і ключовий, великого цивілізаційного проекту. При цьому соборність трактували насамперед як принцип гармонійного суспільного ладу, праобразом і втіленням котрого була російська сільська община.

С. Хоружій доволі критично оцінив цей шлях розвитку ідеї соборності: «Одночасно з благодатністю відкидалася свобода, і як результат, соборність повністю втрачала свою духовну природу, перетворюючись у регуляторний принцип або механічної державності, або органічного життя примітивного співтовариства. [...] єдність, яку Христос дарував нам згори, підміняють єдністю знизу» [Хоружий 1994: 28]. Натомість С. Аверинцев вважав безпідставною саму ідеалізацію сільської общини, котра не витримала історичного випробування: «Корпоративна свідомість у нас також не дуже сильна; експеримент з колгоспами, звісно, доводить зовсім не стійкість общинних навиків, а якраз навпаки – їхню страшну немічність, при якій чужі люди могли нацьковувати одну частину села на іншу. Якщо щось безсумнівно виручає нас у найгірші моменти, то саме особистісне: особиста ініціатива...» [Аверинцев 2005: 194].

Другий шлях трансформації богословського вчення про соборність позначений впливом спекулятивної метафізики Ф. Шеллінга, під яким різною мірою перебували і слов'янофіли (зокрема І. Кіреєвський слухав лекції, а згодом листувався з німецьким філософом), і В. Соловйов, і Вяч. Іванов.

Широко послуговуючись гностичними ідеями, Ф. Шеллінг розвинув вчення (а по суті реанімував та модифікував давні язичницькі уявлення) про нову органічну епоху («третю епоху світу»), в якій синтез прийде на зміну аналізу. Він пропагував відміну роздробленого світосприйняття: різні сфери – теологія, філософія, наука, мистецтво – мали злитися в один органічний світогляд і витворити спільну для всіх «нову міфологію». Фактично йшлося про широке розуміння міфу як поєднання розрізнених енергій людства.

Базовими для цього вчення, до вироблення котрого, крім Шеллінга, долучилися також Гегель і Шлегель, були, по-перше, натурфілософія Спінози з її уявленням про природу як постійний процес народження дійсності та, по-друге, ідея про споконвічне загальне одкровення, згідно з якою і поганські культури, і християнство – різні прояви одного й того ж божественного начала [Вестбрук 2006].

Перебуваючи під впливом ідей Ф. Шеллінга та В. Соловйова, Вяч. Іванов продовжив всіляко розвивати ідею синтезу як єдиного засобу проти смерті, початки котрої він убачав у будь-якому поділі чи протистоянні. В основі вчення Іванова – уявлення про всеєдність, давня язичницька доктрина про нерозривні вічні зв'язки між усіма істотами на Землі, між органічною та неорганічною природою, між теперішнім і минулим, між мертвими та живими. Він по-різному озвучував це містичне відчуття, виражаючи його через низку образів: «коло», «хор», «тіло». Проте найважливішим і найвлучнішим у цьому ряді синонімічних понять була, звісно ж, «соборність». (Промовисто, що свою першу книгу Вяч. Іванов назвав «Кормчие звезды», наслідуючи старослов'янські переклади («Кормчие книги») візантійських збірників соборних постанов).

Соборність для Вяч. Іванова – це ідеальний устрій, в якому індивідуальні устремління збігаються з суспільними: зникає протистояння між народом та інтелігенцією, особистим містичним досвідом і офіційною церквою, бунтом і покорою. Він активно переосмислював спадщину попередніх поколінь (слов'янофілів, Достоевського, Соловйова), вибірково влітаючи її у свої далеко не всім зрозумілі концепції.

Вяч. Іванов мислив соборність максимально широко, іноді його інклюзивність межувала з відсутністю будь-яких обмежень. Соборність стосувалася усіх сфер життя: релігійної, культурної, соціально-економічної, приватної. Ніцшеанське трактування Діоніса як вічного трагічного принципу кардинально змінило життя Вяч. Іванова. Він вважав, що Ніцше та Діоніс оживили його серце та загартували волю. Тому у період із 1905 по 1924 рр. його діяльність була скерована на відродження давніх міфів і створення синкретичного («соборного») світогляду [Пайман 2002: 224-225].

Соборність у соціально-економічному плані передбачала: 1) Скасування відмінностей, зумовлених соціальним та етнічним походженням. (Саме тому у середовищі символістів було так багато «інородців» – представників різних національностей.); 2) Спільне («народне») володіння землею та спільну працю. (Зокрема, Вяч. Іванов вважав необхідним формувати «комуни з творців», де би молоді митці перебували поруч із старшими і мудрішими наставниками.); 3) Соціальне замовлення на працю інтелігенції. (Символісти вважали, що справжній великий замовник – це народ. Саме тому важливо відчувати його стихію. Разом із тим вони високо цінували таких можновладців, як імператор Юстиніан (за будівництво храму св. Софії) та сім'я Пітті (за зведення палацу Пітті), та шукали подібних замовників у Росії.)

Вяч. Іванов і Л. Зінов'єва-Аннібал активно реалізовували своє бачення соборності і в особистому житті. Не обмежуючись критикою буржуазної моралі та закликами до відміни традиційного поділу ролей між жінками та чоловіками, вони час від часу включали у свої шлюбні стосунки третіх осіб обох статей. Таким чином, на їхнє переконання, ідея соборності втілювалася в життя. У контексті нової епохи всеєдності Іванов передбачав зміну людської природи. Насамперед, йшлося про те, що кожен може стати пророком або містиком. Упродовж тривалого часу здійснювалися пошуки оптимальної форми суспільної організації, яка би сприяла пробудженню такого досвіду. Найкращою моделлю для таких експериментів символісти вважали театральне дійство у його первісній формі. «Театр має остаточно розкрити свою динамічну суть, він має перестати бути просто видовищем. Досить видовищ. Ми хочемо збиратися, щоби творити – «діяти» – соборно, а не тільки споглядати. Глядач має стати діячем, співучасником дійства. Натопт глядачів має злитися в хорове тіло, подібно до містичної общини стародавніх «оргій» та «містерій» [Іванов 1994: 43 – 44].

Найкращий спосіб поєднати акторів та глядачів – «розгнудати» приховану та сковану діонісійську енергію драматичної дії. Звідси й прихильне ставлення російських символістів до тих чинників, які сприяли вивільненню цієї стихії. Насамперед йдеться про музику таких композиторів, як Бетховен, Вагнер, Скрябін. По-друге, важливе місце відводилося фольклору. Вяч. Іванов стверджував,

що письменнику потрібно повернутися до витоків, до землі, заглиблюватися у міфологічне сприйняття народу. Зокрема, він схвально відгукувався про «колеритне неоязичництво» першої збірки С. Городецького «Ярь», яка, на його думку, втілювала молодість самої Росії. По-третє, символістське середовище надзвичайно прихильно ставилося до всіх російських революцій – і 1905, і 1917 років.

На відміну від В. Мережковського та З. Гіппіус, Вяч. Иванов не боявся народної стихії. Він вірив у «зрячу сліпоту» народного міфологічного світогляду та був готовий «пожертвувати суспільним порядком заради відродження на нових засадах «келійного мистецтва» й перетворення його у нову істинно народну синкретичну культуру» [Пайман 2002: 252].

Отже символісти шукали різні засоби вивільнення діонісійської енергії, яка стала би рушійною силою процесу об'єднання глядачів і акторів, інтелігенції та народу, індивідууму та колективу. Проте, слід зазначити, що навіть у найближчому оточенні Вяч. Иванова не всі поділяли його ідеї. Так, А. Бєлий зовсім по-іншому бачив тогочасну ситуацію в країні: «Чому хоровод у будь-якому селі не оркестра? О, бідна Росія, її погрожують покрити оркестрами. Вийдіть підвечір погуляти на село – і ви зустрінетесь і з хоровим первнем і з колективною творчістю... нецензурних слів. Ось що значать висновки з теорії, яка не рахується з конкретними формами життя. Росію збираються покрити оркестрами, коли її давно потрібно позбавити від цих оркестр» [Бєлий 1994: 159].

Більшість сучасних дослідників погоджуються, що чимало символістських ідей перекочувало до ідеологічного словника більшовиків. Цьому неабияк сприяли тісні особисті стосунки між символістами та революціонерами.

Представники старшого покоління символістів – К. Бальмонт і В. Брюсов – були переконаними соціалістами з відповідними колами знайомих. Через це в них час від часу виникали проблеми з царським режимом. У 1900 – 1910-х рр. на Вежі Вяч. Иванова гостювали А. Луначарський, який згодом став першим наркомом освіти, та А. Лур'є, який очолив музичний відділ Наркомпросу. Доволі близькі стосунки склалися між Вяч. Ивановим та М. Горьким. Сам Вяч. Иванов, починаючи з 1919 р., очолював історико-театральну секцію Театрального відділу, яким керувала рідна сестра Л. Троцького та дружина Л. Каменєва – О. Каменєва. А ще один відомий представник символізму Г. Чулков відбував заслання разом із Ф. Дзержинським та іншими революціонерами.

Більшовики перейняли та по-своєму переосмислили цілий комплекс символістських ідей:

По-перше, чимало характерних рис соборності було приписано колективізму. На думку Н. Мандельштам, початок цьому поклав сам Вяч. Иванов, оскільки ці поняття в його статтях не розрізняються. «Вячеслав Иванов вважає, що соборність передбачає «принцип кругової поруки» і «відповідальності всіх за всіх». Але це принцип колективізму, а не соборності... Для Вячеслава Иванова поняття соборності та колективізму, особистості та індивідуальності нероздільні. Чи вміли їх взагалі розрізняти у десятих роках? Думаю, що для релігійних філософів відмінність завжди була очевидною, а символісти самі були індивідуалістами (з прагненням до надіндивідуалізму) та, перебуваючи під велетенським впливом Ніцше та Шопенгауера, прищеплювали російській еліті [...] теорії та думки, які штовхали до переоцінки цінностей, до відмови від особистості та поєднання християнства з язичництвом» [Мандельштам 1990: 332 – 333].

По-друге, більшовики активно послуговувалися теоретичними працями символістів про всенародне мистецтво. Масові народні гуляння та карнавали, про які мріяли символісти, стали мало не щоденною реальністю у 1920 – 1930-ті рр., трансформувались у жорстко керовані владою паради, мітинги та «народні суди» над «ворогами народу». Не була забута також ідея про «народне замовлення», яку в радянській державі реалізовували численні спілки митців, профспілки та з'їзди.

По-третє, більшовики, як і символісти, серйозно сприймали проект створення нової людської природи та, на відміну від салонних митців, втілювали цю ідею на практиці.

Таким чином, богословське вчення про соборність зазнало дивовижної трансформації упродовж XIX – XX ст. Від суто екклезіастичного вчення (тобто такого, яке стосується Церкви) воно перетворилося у вкрай ворожу до Церкви доктрину, котра ідеологічно обґрунтовувала експерименти тоталітарного режиму.

Сьогодні очевидно, що символісти значною мірою спричинилися до двох російських революцій 1917 р. Пропагуючи неязичницький світогляд та естетизацію жорстокості у середовищі столичної інтелігенції та артистичного бомонду, вони сприяли витворенню такої атмосфери, яка прихильно ставилася до екстремістських програм і дій радикально налаштованих політичних сил.

У 1919 р. Вяч. Иванов, відповідаючи на лист Г. Чулкова, зізнався:

Да, сей костер мы поджигали,
И совесть правду говорит,
Хотя предчувствия не лгали,
Что сердце наше в нем сгорит [Пайман 2002: 265].

Література: *Хомяков 1995:* Хомяков А. С. По поводу разных сочинений Латинских и Протестантских // Хомяков А. С. Сочинения Богословские. – СПб.: Наука, 1995. – С. 163 - 228.; *Хомяков 1995:* Хомяков А. С. О значении слов «кафолический» и «соборный» // Хомяков А. С. Сочинения Богословские. – СПб.: Наука, 1995. – С. 273 – 280.; *Шапошников 1996:* Шапошников Л. Е. Философия соборности: Очерки русского самосознания. – СПб.: Изд – во С. - Петербургского ун – та, 1996. – 200 с.; *Аверинцев 2005:* Аверинцев С. Русское подвижничество и русская культура // Аверинцев С. Собрание сочинений. Связь времен / под. ред. Н. П. Аверинцевой и К. Б. Сигова. – К.: Дух і Літера, 2005. – С. 189 - 198.; *Хоружий 1994:* Хоружий С. С. Хомяков и принцип соборности // Хоружий С. С. После перерыва. Пути русской философии. – СПб.: Алетейя, 1994. – С. 17 - 31.; *Вестбрук 2006:* Вестбрук Ф. Л. Вячеслав Иванов и «Новая Мифология» // Башня Вячеслава Иванова и культура Серебряного века. – СПб.: Филологический факультет С. - Петерб. гос. ун-та, 2006. – С. 22 – 34.; *Пайман 2002:* Пайман А. История русского символизма / Авторизованный пер. с англ. В. В. Исакович. – М.: Республика, 2000. – 415 с.; *Иванов 1994:* Иванов Вяч. И. Предчувствия и предвестия. Новая органическая эпоха и театр будущего // Иванов Вяч. И. Родное и вселенское / Сост., вступ. ст. и прим. В. М. Толмачева. – М.: Республика, 1994. – С. 37 - 50.; *Белый 1994:* Белый А. Театр и современная драма // Белый А. Символизм как миропонимание / Сост., вступ. ст. и прим. Л. А. Сугай. – М.: Республика, 1994. – С. 153 - 167.; *Мандельштам 1990:* Мандельштам Н. Я. Вторая книга: Воспоминания / Подг. текста, предисл., примеч. М. К. Поливанова. – М.: Моск. рабочий, 1990. – 560 с.

В статье рассматриваются основные стратегии переосмысления богословского учения о соборности. Первая часть исследования посвящена анализу взглядов А. Хомякова. Во второй части представлены идеи Вяч. Иванова и русских символистов.

Ключевые слова: соборность, символизм, хор, единство, театр

Біляшевич Т.М. к.ф.н., (Київ)

УДК 821.133.1–2.09 “19”

ББК Ш5 (4 Фра) 6–6

Поетика єдності у п'єсі Поля Клоделя «Атласний черевичок»

Стаття присвячена аналізу поетики єдності в п'єсі П. Клоделя «Атласний черевичок». У ній з'ясовано, що об'єднавчі настанови зумовлюють спосіб репрезентації дійсності, образні домінанти, композицію, особливості художнього мовлення та рівень взаємодії твору з іншими текстами, театральними традиціями та мистецтвами.

Ключові слова: поетика, єдність, П. Клодель.

The paper is dedicated to the poetic analysis of P. Claudel's play «Le soulier de satin». It demonstrates that the uniting principles determine the modus of reality representation, image dominants, composition, artistic speech peculiarities and the level of the interaction of the play with other texts, theatre traditions and arts.

Key words: poetic, unity, P. Claudel.

Доробок П. Клоделя (1868 – 1955) в Україні ще й досі залишається мало відомим. Українські переклади низки поезій письменника, здійснені Ю. Кленом і М. Драй – Хмарою, та п'єс «Благовіщення Діви Марії» й «Атласний черевичок», зроблені А. Перепадею і Г. Малець відповідно, представляють важливу, однак незначну частину творчості багатогранного та надзвичайно плідного автора. Щодо наукового освоєння текстів французького митця, то перед українським гуманітарієм відкривається неозора цілина: у нас немає ґрунтовних досліджень, присвячених його поезіям, п'єсам, есеїстиці, щоденникам та екзегетичним творам. Тим часом у Франції спадщину П. Клоделя продовжують регулярно публікувати та осмислювати. Зокрема, 2011 року видавництво «Галлімар» випустило друге найповніше академічне видання його драматургії. Такий стан речей зумовлює актуальність і новизну поданої статті: в ній здійснено спробу аналізу поетики творчості П. Клоделя на матеріалі п'єси «Атласний черевичок» (1919 – 1924), котру сам митець вважав своїм *opus magnum*.

Французькі дослідники називають театр П. Клоделя релігійним [Alexandre 2011: XXVI; Comragnon 2007: 706] та апологетичним [Alexandre 2011: XVIII]. Ці означення пов'язані з ключовим моментом біографії автора. 25 грудня 1886 року під час різдвяної служби у Соборі Паризької Богоматері вісімнадцятирічний Клодель пережив одне з найбільших потрясінь свого життя – раптове навернення. Внаслідок цього доволі ліберально налаштований випускник одного з провідних ліцеїв Парижа