



Празднования святым есть истинная и величайшая польза наша; и чтоб нам не подражать им, ничем себя извинить не можем. Так представим же мы себе пресветлый блаженный собор, и вдруг откроется нам земной рай, разными добродетели цветами преиспещрённый. Мы тут увидим златой цвет премудрости, цвет воздержания, цвет кротости, цвет терпения, цвет милосердия, цвет великодушия и краснейший всех цвет любви.

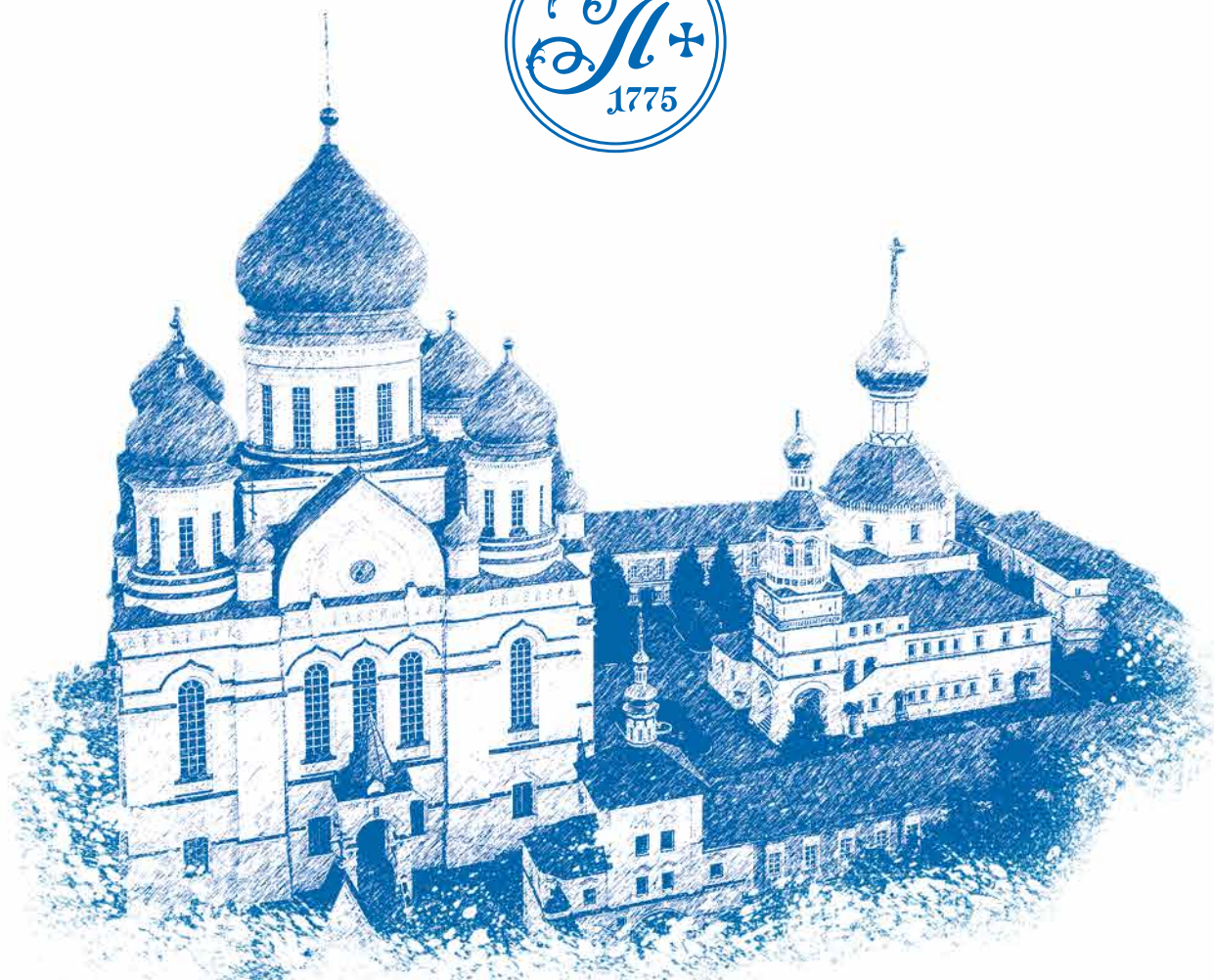
Ты почтишь во Аврааме страннолюбие, удивишься в Иосифе целомудрию, похвалишь в Иове терпение, прославишь в Давиде благочестие, облобызаешь в Петре к Богу усердие, возвеличишь Павлову ревность, усладишься в Златоусте словом духовной премудрости, почудишься в женском Фёклы составе мужеству, поревнуешь в Магдалине воспламенённому к Богу сердцу, увенчаешь в царствующей Пульхерии мудрое о благополучии подданных попечение. Нет поистине ни одного доброго дела, которого б пример Бог не оставил нам в других великих мужах. И так когда ты, Христианине!,ходишь во храм Господень, в собор православных, и совершаешь торжество угодивших Богу, уверь себя, чтоходишь ты в вертоград, различными добродетелей цветами и плодами обогащённый. Радуйся, гуляя в сем месте, благоуханием Духа Святаго растворённом; увеселяй очеса свои зрением сих райских цветов; насыщай душу сими божественными плодами...»

Митрополит Московский.



ПЕРЕРВИНСКАЯ ДУХОВНАЯ СЕМИНАРИЯ

ТРУДЫ ПЕРЕРВИНСКОЙ ДУХОВНОЙ СЕМИНАРИИ №19 2020



ТРУДЫ

ПЕРЕРВИНСКОЙ ДУХОВНОЙ СЕМИНАРИИ

№19

НАУЧНО-БОГОСЛОВСКИЙ ЖУРНАЛ
МОСКВА 2020

ТРУДЫ ПЕРЕРВИНСКОЙ ПРАВОСЛАВНОЙ ДУХОВНОЙ СЕМИНАРИИ

НАУЧНО-БОГОСЛОВСКИЙ ЖУРНАЛ

№19



*Перервинская
духовная семинария*

МОСКВА
2020

Редакционная коллегия

Главный редактор

иеромонах Аполлинарий (Панин)

ректор Перервинской духовной семинарии,
кандидат богословия

Ответственный редактор

иерей Герман Демидов

проректор по научно-богословской работе,
заведующий церковно-исторической кафедрой
Перервинской духовной семинарии,
кандидат богословия, кандидат философских наук

Содержание

Вступительное слово

Вступительное слово ректора Перервинской духовной
семинарии иеромонаха Аполлинария (Панина)..... 9

Речи и выступления

Священник Максим Михайлов
Церковность и научность в духовных школах12

Иеромонах Аполлинарий (Панин), священник Герман Демидов
Духовное образование: традиции и инновации.....19

Библеистика

Протоиерей Александр Тимофеев, иерей Александр Тодиев,
Михаил Всеволодович Ковшов
Концепция «двух веков» в сотериологии святого
апостола Павла28

История Русской Православной Церкви

В. И. Мельник
Спасо-Вифанский монастырь и первые жития
преподобного Серафима Саровского59

Нравственное богословие

Иеромонах Афанасий (Иванов)
Стыд как категория нравственного сознания
человека68

Духовная поэзия

Преподобный Симеон Новый Богослов
Гимны85

Р. А. Бадаев
Духовные стихи.....111

Contents

Introduction

The Introductory Remarks by the Rector of the Perervinskaya Theological Seminary Hieromonk Apollinarius (Panin).....	9
--	---

Speeches and Presentations

Priest Maxim Mikhailov Ecclesiality and Science in Theological Schools	12
Hieromonk Apollinarius (Panin), Priest German Demidov Theological Education: Tradition and Innovation.....	19

Biblical Studies

Archpriest Alexander Timofeev, Priest Alexander Todiev, Mikhail Vsevolodovich Kovshov The Concept of «Two Centuries» in the Soteriology of St. Paul The Apostle.....	28
---	----

History of the Russian Orthodox Church

Vladimir Ivanovich Melnik The Savior Bethany Monastery and the First Lives of the St. Serafim of Sarov.....	59
--	----

Moral Theology

Hieromonk Afanasy (Ivanov) Shame as a Category of Human Moral Consciousness	68
--	----

Spiritual Poetry

St. Simeon the New Theologian Hymns.....	85
Romil Abidulovich Badaev Spiritual Poems.....	111

Priest Maxim Mikhailov

Candidate of Theology, Head of the Department of Biblical Studies of the Perervinskaya Theological Seminary. E-mail: fr.maximus@yandex.ru

Ecclesiality and Science in Theological Schools

The written works of contemporary theological students are evaluated according to their ecclesiality and scientific level. Is there a contradiction in such a double system of criteria? What is behind the requirements of ecclesiality and scientific character? How could they combine in harmony both these qualities? Reflection on these issues is in this article.

Keywords: *ecclesiality, scientific character, criteria of scientific character, classical and non-classical science, plagiarism, citation percentage.*

Hieromonk Apollinarius (Panin)

Rector of the Perervinskaya Theological Seminary. E-mail: apolpererva@gmail.com

Priest German Demidov

Vice-Rector for Research, Associate Professor, Head of the Church History Department of the Perervinskaya Theological Seminary. E-mail: petrovka28@gmail.com

Theological Education: Tradition and Innovation

Contemporary theological schools are currently going through a difficult period. The level of student training, the number of those who enter seminaries and those who, after graduating from theological schools, choose the path of sacred service — these and other questions theological education is inevitably faced with. How to measure its effectiveness, in what criteria can the prospects for its development be assessed? This speech provides a preliminary analysis of these complex issues.

Keywords: *theological education, upbringing, orthodox tradition, theology, innovation, «super- complexity», humanitarian knowledge, educational system, sacred service, seminary.*

Archpriest Alexander Timofeev

Senior Lecturer of the Department of Biblical Studies of the Moscow Theological Academy. Address for correspondence: the Moscow Theological Academy, the Holy Trinity-St. Sergius Lavra, Sergiev Posad, Moscow region, Russian Federation. E-mail: priest.al.timothev@gmail.com

Priest Alexander Todiev

Candidate of Theology, Vice-Rector for Scientific and Theological Work of the Perervinskaya Theological Seminary, Associate Professor of the Department of Biblical Studies of the Moscow Theological Academy. Address for correspondence: 82, Shosseinaya Street, Moscow, 109383, Russian Federation. E-mail: al.todiev@ya.ru

Mikhail Vsevolodovich Kovshov

Candidate of Theology, Associate Professor of the Department of Biblical Studies of the Moscow Theological Academy, Associate Professor of the Department of Biblical Studies of the St. Petersburg Theological Academy. Address for correspondence: the Moscow Theological Academy, the Holy Trinity-St. Sergius Lavra, Sergiev Posad, Moscow region, Russian Federation. E-mail: stpaul.quest@yandex.ru

The Concept of «Two Centuries» in the Soteriology of St. Paul the Apostle

Eschatology is an inspiring and guiding principle and, one can say, that it is a reference point for the entire theological thought of the Apostle Paul. This means that eschatology should not be thought without the organic connection with other aspects of theology of the Apostle Paul: Christology, Soteriology, Ecclesiology, Pneumatology and Anthropology. In the series of articles, the aforementioned authors, participants and performers of the joint research project of the departments of biblical studies of the Moscow Theological Academy and the Perervinskaya Theological Seminary «The concept of "two centuries" in the corpus of texts of the Apostle Paul», an attempt will be made to trace the connection between the eschatology of the Apostle Paul on the basis of the concept of «two centuries» and other aspects of his theology. In this case, we will focus on the soteriology of the Apostle.

The article examines the historical genesis of the motive of the intermediate «messianic age» in its relation to the doctrine of «two centuries». It is argued that what is relevant to the Apostle is precisely the modified form of the concept of «two ages», with the Messianic age in the middle, the characteristic feature of which is the confusion of the properties of both ages. In Western biblical science, this property of the «messianic age» was disclosed using the antithetical model «already — not yet». It is shown that this model is clearly traced in the soteriology of the Apostle Paul. Within the framework of the multilateral analysis, the authors assert that the idea of «two centuries» appears as a structure-forming scheme of the soteriological concept of St. Paul the Apostle.

Keywords: *apocalyptic, intertestamental period, «two-ages» doctrine, «Messianic age» concept, «already — not yet» paradigm, eschatology, soteriology, St. Paul the Apostle, The Holy Scripture.*

Vladimir Ivanovich Melnik

Doctor of Philology, Professor, Corresponding Member of the Academy of Sciences of the Republic of Tatarstan, Researcher at the Perervinskaya Theological Seminary

The Savior Bethany Monastery and the First Lives of the St. Serafim of Sarov

The article examines the question of the connection between the Holy Trinity-St. Sergius Lavra and the Saviour Bethany Monastery with the publication of the St. Seraphim of Sarov's first Lives. It emphasizes that the first Lives were written in the 1840s. by the St. Seraphim's disciples and were created within the walls the Holy Trinity-St. Sergius Lavra and the Savior Bethany Monastery, because after the death of the elder in January 1833 all his disciples were forced to leave the Sarov Monastery during six months, and go under the protection of St. Anthony (Medvedev), the Lavra's abbot, and hence St. Filaret (Drozdov), who actively participated in the promotion of publications through religious censorship. The rector of the Bethany Theological Seminary, Archimandrite Agapit (Vvedensky) censored the spiritual instructions of St. Seraphim and the first Life of 1841, written by the Lavra's hieromonk Sergius (Vasiliev).

Keywords: *St. Seraphim of Sarov, First Lives, the Holy Trinity-St. Sergius Lavra, the Savior Bethany Monastery.*

Hieromonk Afanasy (Ivanov)

Candidate of Theology, Associate Professor of the Perervinskaya Theological Seminary. E-mail: 24ix83@mail.ru

Shame as a Category of Human Moral Consciousness

The Interpretation and the research of the phenomenon of «shame» become particularly relevant for the contemporary dynamics of the life in modern Christian states, which experience a certain moral crisis and which are characterized as states with the relativization of values. The content, essence and forms of shame is a complex philosophical and ethical problem, which is associated with the features of a personal worldview, the state of his mind, motivation for actions and self-knowledge, as well as with the define of priorities in the system of social orientations.

This study of the category of «shame» will help to understand the features of the transformation of the individual moral consciousness while the moral and psychological situation is determined by fundamentally new factors: the expansion of the global information space, the primacy of the latest technologies, a decrease in the criticality of thinking among the part of the population, which leads to the deformation of the value system and ratings, and also by the blurring of life standards of individual self-expression, rejection of moral cleaning and spiritual self-improvement. This proves the philosophical and social relevance in

the study of the phenomenon of shame as a moral and regulatory mechanism of social and personal life.

Keywords: *shame, phenomenon, Christianity, values, self-improvement, worldview, man, society, Church, sin.*

St. Simeon the New Theologian

Hymns

Translated according to the edition: Symeon Neos Theologos. Hymnen / Prolegomena, kritischer Text, Indices besorgt von Athanasios Kambylis // Supplementa Byzantina. Texte und Untersuchungen. Band 3. Berlin, New York, 1976. The translation was carried out by the priest Maxim Mikhailov.

Keywords: *repentance, fear of God, love for God, Judgment, Kingdom.*

Romil Abidulovich Badaev

Master of Theology, Senior lecturer of the Department of Theology of the Perervinskaya Theological Seminary. E-mail: romek.bad@yandex.ru

Spiritual Poems

We continue to publish the spiritual works by R. A. Badaev, offering the reader the second part of the selected poems. Art, and poetry in particular, is often becoming the helper of experience, carrying out the inner work of the soul, since it symbolically expresses such a work and thereby could make it more meaningful, and possibly more intense. R. A. Badaev presents the result of such poetic self-knowledge. This collection of poems was being composed during the several difficult years of author's life.

Keywords: *God, light, meaning, knowledge, good, evil.*

Вступительное слово

Дорогие отцы, братья и сестры! Уважаемые коллеги!

Перервинская духовная семинария — образовательная организация с многовековыми традициями. На протяжении ряда лет семинария издаёт журнал «Труды ППДС». В сборнике мы публикуем статьи наших преподавателей и студентов, а также научные сочинения друзей и коллег. В настоящем номере под рубриками «Речи и выступления», «Библиистика», «История Русской Православной Церкви», «Нравственное богословие», «Духовная поэзия» представлен опыт осмысления актуальных проблем современной церковной жизни и богословского образования.

В своей актовой речи иерей Максим Михайлов рассматривает соотношение таких важных для современной практики духовного образования понятий, как «научность» и «церковность». Автор отмечает, что методы современного богословия, в рамках которого возможно совмещение научного и церковного подходов к изучению священной православной традиции, не должны быть простым копированием норм и правил светской науки. По мнению автора, критерий церковности не только на бумаге, но и на деле должен стоять перед критерием научности. «В противном случае, гоняясь за “новизной исследования” — лишь бы сказать что-то новое, никем доселе не слышанное, мы рискуем вовсе оторваться от питающих нас корней Церкви...»

Размещённая в том же разделе речь иерея Германа Демидова, прочитанная в стенах Перервинской духовной семинарии 26 октября 2020 г., в Актовый день Семинарии, затрагивает важные аспекты развития современного религиозного образования, перспективы встраивания православных духовных семинарий в систему гуманитарного знания. В настоящее время, после включения теологии в номенклатуру научных специальностей, государство, так же как и Церковь, заинтересовано в развитии теологического образования, повышении компетентности преподавателей теологии, качестве подготовки священнослужителей. Именно от того, насколько духовные семинарии смогут воплотить в своей деятельности верность традиции и соответствие высоким требованиям современ-

ных образовательных стандартов, во многом зависит будущее нашей Церкви.

В разделе «Библеистика» можно познакомиться с коллективным трудом преподавателей Московской духовной академии и Перервинской семинарии. Протоиерей Александр Тимофеев, иерей Александр Тодиев и М. В. Ковшов в своей статье «Концепция “двух веков” в сотериологии святого апостола Павла» подвергают всестороннему анализу один из аспектов учения апостола о спасении. Данная статья представляет собой один из этапов реализации совместного научно-исследовательского проекта кафедр библеистики Духовной академии и Перервинской семинарии.

Историческая тематика сборника представлена статьёй доктора филологических наук В. И. Мельника «Спасо-Вифанский монастырь и первые жития преподобного Серафима Саровского». В статье исследуется вопрос участия Свято-Троице-Сергиевой Лавры и Спасо-Вифанского монастыря в подготовке и публикации первых вариантов жития преподобного Серафима Саровского. Автор обращает внимание на активную роль наместника Лавры архимандрита Антония (Медведева) и святителя Филарета (Дроздова) в продвижении публикаций через духовную цензуру.

Статья выпускника, в настоящее время преподавателя Перервинской духовной семинарии, кандидата богословия иеромонаха Афанасия (Иванова), помещённая в разделе нравственного богословия, «Стыд как категория нравственного сознания человека» затрагивает проблему нравственной ответственности. Многоплановая глобализация, широкое распространение новых и новейших технологий практически во всех сферах социальной жизни, по мнению автора статьи, неминуемо приводят к «трансформациям в области нравственного сознания, снижению критичности мышления, деформациям системы ценностей и оценок» у современных людей. В этом контексте феномен стыда рассматривается в качестве морально-регулятивного механизма общественной и личной жизни. Данная статья — это результат обобщения материала семинаров иеромонаха Афанасия (Иванова) по нравственному богословию в Перервинской духовной семинарии.

В рубрике «Духовная поэзия» представлены труды двух совершенно разных авторов, произведения которых не сравнимы ни по стилю, ни по содержанию. Однако роднит их не только поэтическая форма. Определяющим общим моментом служит тематика стихов, посвящённых осмыслению Богочеловеческого общения. Поэзия, по мнению одного из авторов, помогает выразить самые сокровенные переживания, рассказать о внутренней работе души, «сделать её более осмысленной, а возможно, и более интенсивной». Независимо от того, когда и при каких обстоятельствах были написаны духовные стихи, — это всегда результат самопознания, внутреннего труда, духовного подвига.

Надеюсь, что материалы сборника найдут своего читателя и будут полезны всем, кто интересуется проблемами современного богословия и духовного образования.

Иеромонах Аполлинарий (Панин),
ректор Перервинской духовной семинарии

Речи и выступления

Священник Максим Михайлов¹

Церковность и научность в духовных школах²

Письменные работы современных студентов-богословов оцениваются с точки зрения церковности и с точки зрения научности. Нет ли противоречия в такой двойной системе критериев? Что стоит за требованиями церковности и научности? При каких условиях возможно их гармоничное сочетание? Размышление над этими вопросами в настоящей статье.

Ключевые слова: церковность, научность, критерии научности, классическая и неклассическая наука, плагиат, процент цитирования.

1. В сегодняшний высокаторжественный Актовый день мне хотелось бы вместе с вами рассмотреть вопрос, или комплекс вопросов, бытующих в наших духовных школах, а именно взаимное сочетание требований церковности и научности выпускных квалификационных работ, которые выполняют наши студенты. Противоречат ли друг другу требование церковности и требование научности дипломных работ? К одной или к разным иерархиям ценностей они относятся? И на чьей стороне перевес в настоящее время? Поиск ответа на эти вопросы, думается, поможет нам, преподавателям и студентам духовных школ, сознательнее и эффективнее организовывать как повседневный учебный процесс, так и написание итоговых выпускных квалификационных работ, отдавая кесарево кесарю, а Божие Богу (Мк. 12, 17).

Чтобы с самого начала избежать недоразумений, попробуем разобраться с терминами: что мы подразумеваем под церковностью и что под научностью? Епископ Таврический Михаил (Грибановский) в своей речи, произнесённой ещё в 1866 г., таким образом определяет понятие церковности: «Церковность — по прямому смыслу слова — это то, что свойственно Церкви, что отличает её от остального мира, стоящего вне церковной благодати: церковно то,

на чём лежит печать Церкви. Мы должны называть того человека церковным, который живёт Духом Христовой Церкви, освящается её таинствами, любит её постановления и руководствуется ими во всех своих делах». И ещё: «Церковность — это такое направление жизни, в котором видно преобразующее действие Святого Духа, присущего Церкви»¹. Отсюда можно заключить, что работы, которые пишут студенты духовных школ и к которым предъявляется требование церковности, должны существенно отличаться от светских исследований, основываться прежде всего на учении и постановлениях Церкви, иметь своей целью приобщение к подлинной духовной жизни.

Владыка Михаил с горечью констатирует, что «у нас нет достаточного знакомства с жизнью Церкви ни в её вероучении и нравоучении, ни в её канонах, ни в её историческом развитии. А без этого знакомства как можно озарить её светом самих себя и окружающее? Мы не знаем часто самых первоначальных и простых требований Церкви относительно устройства и характера тех или других сторон жизни»². Отсюда делаем вывод, что у наших студентов непечатый край работы именно в направлении церковности своих исследований. Но не помешает ли это научности? Что такое наука и что стоит за требованием научности?

В определении науки поражает начало формулировки, которое приводится сейчас во многих школьных и вузовских учебниках: «Наука — это форма духовной деятельности людей», а среди наиболее древних критериев научности стоит «истинность», «поиск истины». Может быть, между научностью и церковностью вовсе нет противоречия, и они просто являются разными сторонами единой духовной деятельности человека? Может быть, они разными путями ведут к одной Истине?

С античной древности и до конца Средневековья наука «существовала в форме философии»³. Причём философ был и богословом (метафизика), и исследователем законов тварного мира (физика), был математиком и музыкантом, оратором и литератором, грамма-

¹ **Священник Максим Михайлов** — кандидат богословия (МДА), заведующий кафедрой библеистики Перервинской духовной семинарии. Адрес для корреспонденции: fr.maximus@yandex.ru.

² Актовая речь на годовичном акте Перервинской духовной семинарии в день чествования Иверской иконы Пресвятой Богородицы 26 октября 2019 года.

¹ *Еп. Михаил (Грибановский)*. Из речи на заседании Братства Пресвятой Богородицы 14 декабря 1886 года // Церковный вестник, 1886, декабрь, № 51–52. С. 827.

² *Еп. Михаил (Грибановский)*. Там же. С. 829.

³ *Гайденко П. П.* Научная рациональность и философский разум. М.: Наука, 2003. С. 14.

тиком и даже спортивным тренером. Эта универсальная система нашла своё отражение в том числе и в программе прежних духовных семинарий, где были классы грамматики, пиитики, риторики, философии и богословия.

Но с XVI–XVII веков возникает так называемая современная наука, основным отличительным признаком которой является то, что она стала обслуживать интересы новой техногенной цивилизации. «Социальным стимулом развития науки стало растущее капиталистическое производство, которое требовало новых природных ресурсов и машин, новых идей и знаний»¹. У этой новой, современной науки мало точек соприкосновения с миром богословия и церковности. Более того, вокруг науки постепенно был создан культ, который в XX веке провозгласил её как высшую ценность развития человеческой цивилизации². А такие критерии научности, как объективность (сконцентрированность на объекте познания и независимость этого объекта от субъекта познания), эмпиризм (возможность проверить научное суждение на опыте, повторить этот опыт) и рационализм (обоснованность на разуме, логичность) стали практически синонимами истинности.

2. Кто-нибудь скажет, что вот именно здесь, в преклонении перед наукой, возникшем в XVIII и XIX веках, кроется причина напряжённых отношений между церковностью и научностью. Наука возомнила о себе и стала теснить церковность, или, лучше сказать, вольнодумцы (французские просветители и подобные им) стали использовать науку как инструмент борьбы с Церковью. Но не всё так просто. Преподобный Иустин (Попович) в своей книге «Достоевский о Европе и славянстве» утверждает, что виновницей гипертрофированного развития науки была и церковь — римокатолическая. «Римокатолицизм догматом о непогрешимости человека обоготворил человека и провозгласил его верховным мерилom в мире человеческих ценностей, и тем самым вольно или невольно стал причиной атеизма, социализма, анархизма; римокатолицизм создал человекобожескую культуру, поклонившуюся человеку. Европейский человекобог оттеснил собою Богочеловека. Догматом о непогрешимости

¹ Комарова З. И. Методология, метод, методика и технология научных исследований в лингвистике. М.: Флинта, Наука, 2013. С. 73.

² Там же. С. 89.

человека римокатолицизм дал право на жизнь человекобожеству во всех его проявлениях и действиях. Всеми силами трудится Европа, чтобы это человекобожество воцарилось во всех сферах человеческой деятельности и творчества»¹, стало быть, и в науке.

3. Но история не стоит на месте. На смену классической науке (XVII–XIX вв.) с её культом, с её подвижниками и мучениками (Джордано Бруно, Галилей, Коперник, Кеплер) пришла неклассическая наука (с начала по 70-е годы XX века), которая учитывает активно влияющую на объект роль познающего субъекта (чем снимается принцип объективности научного исследования) и отказывается от аксиом, предлагая оперировать лишь гипотезами. Уходит в прошлое наукоцентризм, поскольку сами учёные приходят к выводу, что наука является лишь одним из многих способов познания мира и для создания целостной картины мира необходимо учитывать как донаучные, так и вненаучные формы и типы знания².

Даже светская культурология говорит о том, что с середины XX века происходит «...преодоление европоцентризма, исходившего в оценке культур из признания превосходства ценностей европейской культуры»³, в том числе и европейской науки.

Но и это ещё не всё. На смену неклассической науке уже пришла постнеклассическая наука (70-е годы XX — начало XXI века), где на первое место выходят исследования сверхсложных и самоорганизующихся систем мира, осознаётся необходимость всестороннего взгляда на мир, в том числе и с помощью философии и её методов⁴. Таким образом, наука делает круг и возвращается восвояси, ещё немного, и она вновь преклонится перед богословием. Но в наших духовных школах многие из этих перемен в сфере науки и критериев научности прошли незамеченными. И догматизм классической науки с её культом продолжает довлеть над учебным процессом даже в таких «мелочах», как плагиат и требования к цитированию, предъявляемые к письменным работам семинаристов.

4. Что такое плагиат? Это «умышленно совершаемое физическим

¹ Прп. Иустин (Попович). Достоевский о Европе и славянстве. СПб. 1998.

² Комарова З. И. Методология, метод, методика и технология научных исследований в лингвистике. С. 89.

³ Чебанюк Т. А. Методы изучения культуры. СПб.: «Наука», 2010. С. 8.

⁴ Комарова З. И. Методология, метод, методика и технология научных исследований в лингвистике. С. 92–93.

лицом незаконное пользование (например, цитирование без указания ссылок) охраняемыми результатами чужого творческого труда, которое сопровождается доведением до других лиц ложных сведений о себе как о действительном авторе»¹. И наших студентов, которые во множестве заимствуют фрагменты из святоотеческой и прочей церковной литературы, забывая указывать источник цитат, теперь систематически мучают программой «Антиплагиат».

Но откуда возникает само требование соблюдения авторских прав и неприкосновенности собственности? Не из рационализма ли классической науки и не из капитализма ли, который использовал классическую науку как свою служанку? Не тронь, это моя собственность, говорит капитализм.

В самом определении плагиата говорится, что «от плагиата следует отличать соблюдение канонов и традиций, работу в рамках стилистических стандартов и использование шаблонов. С плагиатом не следует путать идейную, художественную или научную преемственность...»² и т. д. В полном согласии с этим правилом апостолы и святые отцы Церкви воспринимали богодухновенные книги и душеполезные писания как общее достояние всех христиан, не заботясь об указании точных ссылок. Так апостол Павел цитирует Псалтирь, говоря «некто негде засвидетельствовал...» (Евр. 2, 6). Так преподобный Иоанн Дамаскин в VIII веке пишет своё Точное изложение Православной веры на 90 % «словами боговдохновенных пророков, наученных Богом рыбаей и богоносных пастырей и учителей»³, хотя был весьма учён светским наукам и исполнен Божественной благодати. А преподобный Никодим Святгорец в XVIII веке при написании «Невидимой брани» использовал труд Лоренцо Скупполи, не выдавая себя за автора, но и не упоминая имени писателя первоисточника.

Разве не является соблюдением канонов Церкви изложение своих мыслей словами боговдохновенных отцов и учителей? Пято-Шестой Вселенский Собор своим 19-м правилом предписал, что разъяснять слово Писания за воскресным богослужением сле-

¹ Бобкова О. В., Давыдов С. А., Ковалёва И. А. Плагиат как гражданское правонарушение // Патенты и лицензии. — 2016. — № 7.

² Горнфельд А. Г. Плагиат // Энциклопедический словарь Брокгауза и Ефрона: в 86 т. (82 т. и 4 доп.). — СПб., 1890–1907.

³ Прп. Иоанн Дамаскин. Источник знания. М.: Индрик, 2002. С. 8.

дует более словами светил и учителей Церкви, а не своими собственными. И дело здесь не только и не столько в малограмотности проповедников, сколько в соблюдении принципа преемственности православного вероучения, как мы видели на примере преподобного Иоанна Дамаскина. Почему же мы более спешим следовать канонам классической науки, а не правилам и Преданию Церкви?

Конечно, возразят, что невозможно повернуть историю вспять: борьбу с интернет-плагиатом, получившим сейчас особенно широкое распространение из-за повсеместного использования компьютеров, никто не в силах остановить.

Но, по крайней мере, внутри Церкви мы должны понимать, какой путь прошла и проходит в своём развитии наука, какими принципами она руководствовалась ранее и к чему пришла на сегодняшний день. И знать исторический путь и Предание Церкви, которая ставит перед собой совершенно иные цели, нежели мир. Пусть научность в работах на церковно-богословские темы проявляется в систематичности и полноте изложения материала, даже в точном указании всех ссылок на имеющиеся цитаты (что не требовалось от древних), но пусть не считается нарушением, если работы студентов духовных школ при необходимости будут на 50, или 70, или даже на 90 % состоять из слов святых. Пусть критерий церковности не только на бумаге, но и на деле стоит перед критерием научности. В противном случае, гоняясь за «новизной исследования» — лишь бы сказать что-то новое, никем доселе не слышанное, мы рискуем вовсе оторваться от питающих нас корней Церкви, как это произошло в лоне западной цивилизации с протестантским движением.

Источники и литература

Источники

1. Прп. Иоанн Дамаскин. Источник знания. М.: Индрик, 2002.
2. Прп. Иустин (Попович). Достоевский о Европе и славянстве. СПб., 1998.
3. Еп. Михаил (Грибановский). Из речи на заседании Братства Пресвятой Богородицы 14 декабря 1886 года // Церковный вестник, 1886, декабрь, № 51–52.

Литература

1. Бобкова О. В., Давыдов С. А., Ковалёва И. А. Плагиат как гражданское правонарушение // Патенты и лицензии. — 2016. — № 7.

2. Гайдено П. П. Научная рациональность и философский разум. М.: Наука, 2003.
3. Горнфельд А. Г. Плагиат // Энциклопедический словарь Брокгауза и Ефрона: в 86 т. (82 т. и 4 доп.). — СПб., 1890–1907.
4. Комарова З. И. Методология, метод, методика и технология научных исследований в лингвистике. М.: Флинта, Наука, 2013.
5. Чебанюк Т. А. Методы изучения культуры. СПб.: «Наука», 2010.

Иеромонах Аполлинарий (Панин)¹, священник Герман Демидов²

Духовное образование: традиции и инновации

Проблемы, стоящие перед современными духовными семинариями, — это комплекс неразрешимых трудностей или, наоборот, актуальные ориентиры для реализации потенциальных возможностей? Теология — это динамично развивающаяся наука или по-прежнему весьма спорная область сугубо церковных исследований? Возможно, духовные семинарии способны предложить свой подход, сценарий решения острых проблем современного высшего образования. Найти собственное место не только среди конфессиональных учебных заведений, но и в национальном, международном образовательном пространстве будущего — такова главная цель научного диалога, обсуждения перспектив развития современных духовных семинарий. Размышлению над этими вопросами посвящён данный текст.

Ключевые слова: духовное образование, воспитание, духовность, богословие, «сверхсложность», проблема, открытие, семинария.

Ваше Высокопреосвященство, Преосвященство, досточтимый отец-ректор, дорогие отцы, братья и сестры!

Не всякое нововведение — инновация, и не всякое действие, отмеченное печатью времени — традиция. Инновация, как известно, — это «целенаправленный процесс создания и распространения нового, который приводит к качественным изменениям системы, рабочего процесса, созданию уникальной ситуации, продукта». Традиция (от лат. *traditio* — передача, предание) — это устойчивость и преемственность в передаче опыта поколений, связь эпох и времён, настоящего и прошлого. По мнению отца Павла Флоренского, прошлое — прообраз и даже один из источников совершенствования будущего. Соработничество традиции и инновации становится возможным, если традиция проявляет готовность к обновлению, а инновация находит свои истоки в истории и культуре.

В наше время сложно представить вуз, который не использовал бы в своей работе технологии и инновационные методы управления образовательным процессом. «Стратегическое», «опережающее», «бережное» управление — всё это названия различных подходов к

¹ **Иеромонах Аполлинарий (Панин)** — ректор Перервинской духовной семинарии. Адрес для корреспонденции: apolpererva@gmail.com.

² **Священник Герман Демидов** — проректор по научной работе, доцент, заведующий церковно-исторической кафедрой Перервинской духовной семинарии. Адрес для корреспонденции: petrovka28@gmail.com.

организации и долгосрочному планированию деятельности современных образовательных организаций. Их главная задача определить стратегию и эффективные пути достижения поставленных целей с минимальными затратами и потерями. Беречь духовные и материальные ресурсы учатся сегодня не только вузы, но и обычные школы. Система духовного образования едва ли может стать исключением.

Но в отличие от теологических вузов и факультетов семинария — школа будущих священников. Это правило было неоспоримым на протяжении всей истории существования духовных школ и остаётся таковым. Что это значит? Миссия семинарии — хранить традицию, священное преемство, идущее от апостолов. Это одинаково значимо для прошлого, настоящего и будущего семинарий. Но каково это будущее и где место духовных школ в современном и постсовременном мире?

Если духовные школы не осуществляют эту главную функцию, очевидно, наносится вред всей Церкви. И стратегия, и эффективность духовного образования ставится под вопрос. Или, может быть, это показатель того, что соль теряет свой вкус?

Симеон Новый Богослов, тысячелетие преставления которого будет праздноваться всем православным миром в следующем году, так определяет суть христианской жизни: *«Цель всех по Богу живущих есть — благоугодить Христу Богу нашему и примириться с Богом Отцом через приятие Святого Духа. Если этого нет у нас в цели и действии, то тщетен всякий другой труд и суетно всякое другое делание наше»*¹. Хотя эти слова и были адресованы в первую очередь христианским подвижникам, не менее актуальны они и сегодня. Особенно применимы к тем, для кого богословие — это призвание.

Второй важный вопрос — вхождение семинарий в пространство светского высшего образования. Государственное лицензирование и аккредитация задают новый вектор развития духовных школ: нужно соответствовать строгим требованиям, реализовывать образовательные стандарты, давать хорошую статистику. Правильно оценить вызовы, определить цель и средства для её достижения —

¹ Добротолюбие / Пер. Феофана Затворника. В 5 т. Изд-во «Синописис», 2019. Т. 5. С. 34.

во многом это и будет ответом на главный вопрос относительно стратегии и будущего духовных школ.

В контексте вышеизложенного **наша сверхзадача — не просто сохранить институт подготовки православных священников, но и гармонично вписаться в систему современного гуманитарного знания**. Возможно ли согласование этих двух направлений? Если да, то каким образом? Без специальной постановки вопроса невозможно его правильное решение. «Проблем или открытий самих по себе не существует. Нечто может быть проблемой только в том случае, если это нечто кого-то озадачивает и беспокоит, а открытием — если снимет с кого-нибудь бремя проблемы», — пишет один из современных философов, исследователь законов научного познания. Вопросы религиозного, духовного образования, его форм и содержания — весьма актуальны для всей современной системы гуманитарного знания и поэтому нуждаются в тщательном рассмотрении.

Сегодня православные духовные школы проходят проверку на прочность. Уменьшение количества абитуриентов, числа выпускников, желающих принять священный сан, монашеский постриг, обусловлено не отсутствием интереса у современных людей к вопросам духовной жизни, познанию Бога, священной православной традиции, изучению теологии как научной дисциплины. Возможно, речь идёт об одном из многообразных проявлений современной секуляризации — сложного и многопланового, малоизученного явления, с которым нам так или иначе ещё предстоит столкнуться и взаимодействовать.

Как уже было отмечено выше, несмотря на достаточно высокий интерес самых разных людей к тому, что сегодня принято называть богословием, к культурным традициям православия, динамика приёма абитуриентов в семинарии, в том числе столичные, на протяжении последних лет неизменно даёт отрицательные показатели. Эта информация нуждается в серьёзном анализе, изучении. И, наверное, главное, чего не стоит делать и на что не следует рассчитывать — это на то, что ситуация станет проще, изменится сама собой без усилий со стороны профессорско-преподавательских

¹ Полани М. Личностное знание. На пути к посткритической философии / Под ред. В. А. Лекторского, В. А. Аршинова. Благовещенск, 1998. С. 179.

корпораций, научно-богословского сообщества и, конечно же, самих студентов, заинтересованных в изучении и развитии духовного наследия Православия.

История с коронавирусом показала, насколько уязвимы духовные школы, воспитательный процесс которых непосредственно связан с жизнью того или иного монастыря, прихода. Как организовать процесс? Можно ли заменить живое общение дистанционными формами образования, сочетать современные научные методы исследования с непосредственным погружением в аскетическую традицию? Ответы нам ещё предстоит найти, поэтому вопрос: «В каком направлении будут развиваться современные семинарии и что ждёт их в будущем?» — отнюдь не праздный и не риторический, особенно в мире, где «установка на встречу со сложностью есть критически важный фактор современного российского высшего образования»¹.

Когда количественные изменения приводят к качественным преобразованиям, «простая» сложность превращается в «сверхсложность». Здесь необходимо сделать отступление и пояснить термин: «Сверхсложность — это такой тип сложности, при котором наши схемы понимания мира оказываются проблематичными. Это высшая степень сложности, когда мы вынуждены по мере возможности искать новые способы жизни и даже выживания в мире, где все наши схемы постоянно проверяются на прочность и подвергаются сомнению. Именно в таком мире сверхсложности мы все живём»².

Не только духовные семинарии, но и все привычные, традиционные формы образования проходят проверку на готовность изменяться и отстаивать свою самобытность в современном мире. Возможно, эти глобальные проблемы и не определяют горизонта духовного образования, но их влияние весьма существенно и его нельзя игнорировать, просто сбросить со счетов, отложить его осмысление до более благоприятного времени.

Поэтому, прежде чем высказывать предположения, варианты решения текущих проблем, связанных с профессиональной под-

¹ Ивахненко Е. Н. Хрупкий мир в оптиках простоты и сложности // Образовательная политика, 2020, № 3.

² Барнетт Р. Осмысление университета // Alma Mater. Вестник высшей школы. 2008. № 6. С. 46–56.

готовкой священнослужителей, будущим духовных школ, их интеграцией в национальную и международную системы образования, необходимо попытаться определить суть происходящих перемен.

Духовное образование имеет свои исторические традиции как одно из важнейших проявлений жизни Церкви, направленное на сохранение и передачу священной традиции, и одновременно как социальное явление, ориентированное на обеспечение связи с внешним миром. В процессе своего развития различные формы религиозного образования — рассказ о вере, катехизация, богословский диспут, церковные школы, теология — проходили определённые стадии, переживали различные периоды, претерпевали реформы, в ходе которых сформировались новые типы и виды, современные модели духовного образования.

Но по-настоящему духовным, в полном и прямом смысле этого слова, можно назвать только то образование, которое вводит человека в контекст духовной традиции, делает его непосредственным участником таинственной жизни Церкви. Поэтому первостепенное значение имеет органичная связь духовной школы с реальной жизнью монашеской, приходской общины, соответствующее учебно-методическое обеспечение образовательного процесса, наставничество, богослужебная практика, несение послушаний.

Наряду с этим, отвечая на запросы времени, духовные семинарии привлекают новые информационные технологии, методики для развития различных, в том числе и дистанционных, форм образования. Такие подходы наиболее актуальны для людей, уже имеющих опыт церковной жизни, священнослужителей, клириков, сотрудников православных приходов. Очевидно, что даже в современных, весьма стеснённых материально-технических условиях у духовного образования есть существенные ресурсы в области организации образовательного процесса за счёт более эффективного использования времени, отводимого на аудиторную и особенно на внеаудиторную работу. Это и новый горизонт возможностей взаимодействия со светской наукой, вузами, имеющими теологические факультеты.

И, пожалуй, ещё один фактор, без решения которого невозможно полноценное вхождение семинарий в контекст современного

образования — *их миссия*: активная медиаполитика, включённость семинарий в лице преподавателей и студентов в различные медиа-проекты: выступления на телеканалах и в пространстве Internet. Создание условий для информационного обмена между духовными образовательными организациями, единого информационного пространства, поля богословских исследований.

Духовная семинария будущего — особая территория, где наряду с традиционной аудиторной работой востребованы самые разные образовательные проекты: кружки, мастерские, диспуты и дискуссии — все эти формы внеаудиторной работы и даже дистанционного взаимодействия могут быть полезны и применимы в современной духовно-образовательной среде. Они позволят разрабатывать и практиковать новые методики преподавания, использовать интерактивное обучение, проектировать ситуации, в которых студенты будут сталкиваться с противоположными точками зрения, научатся грамотно аргументировать собственную позицию, решать сложные задачи.

Семинарии в настоящем и будущем не могут быть просто воспроизведением некоего, пусть и очень удачного исходного образца. Каждая из них в отдельности призвана обрести своё особенное, узнаваемое лицо, а вся система академий и семинарий, претерпевая неизбежные изменения — *вжиться* в современный научный мир, сохранив за собой особый статус *духовного образования, наполнив его соответствующим смыслом и содержанием*.

В современном мире востребованы священники, которые обладают глубоким знанием себя, которые готовы не только проповедовать, но и вести научную дискуссию, занимаясь самообразованием, постоянно повышать свою квалификацию. Словом, и священнослужители, и преподаватели, и студенты призваны реализовать в своей практической деятельности, профессиональном служении два стандарта, две традиции, не сливая их и не разделяя: духовную традицию православия и культуру научной мысли. Нужно общаться, совместно обсуждать, искать решения проблем.

Занимаясь теологией, формируя личную позицию, аргументируя её по отношению к тем или иным научно-богословским проблемам, студенты должны *найти себя, своё место в православной*

традиции, стать собой. В силу этого образовательный процесс в духовных школах — это пространство создания очень значимого личностного продукта — правильного духовного и научного опыта, духовной основы.

Поэтому одна из важнейших, можно сказать, стратегических задач семинарии — постоянный анализ, переосмысление, дополнение и, если будет необходимо, — даже изменение структуры и методов воспитательной работы. Подходы к организации внутренней жизни должны изменяться и пересматриваться в зависимости от их целесообразности, потребностей преподавателей и студентов, реализации тех или иных научных и воспитательных задач.

Было бы непростительной ошибкой полагать, что, осуществляя передачу студентам суммы знаний, оперируя которыми, они смогут по заданному однажды алгоритму решать возникающие у них проблемы, отвечать на сложные жизненные запросы цитатами из святых отцов, — можно восполнить, воспроизвести священную традицию, придать ей новую силу. Задача, стоящая перед духовными школами намного сложнее, чем просто адаптация к новым реалиям и изменившимся запросам, — нужно отказаться от привычки смотреть на жизнь как на набор ситуаций-пазлов, которые можно сложить в нужном порядке.

Один из наставников Московской духовной академии в конце прошлого века говорил: «Если за время обучения в семинарии вы не полюбили монашескую жизнь, то зря потратили отпущенное время». В этих словах содержится мудрость многих поколений носителей православной традиции. Любовь, подкреплённая аскетическим навыком, способна творить чудеса. «Господи, подаждь доброте моей силу», — возглашает псалмопевец Давид.

При беглом взгляде может показаться, что в круговороте событий уже нет места для внутренней сосредоточенности, молитвенности, в хорошем смысле закрытости, характерной для духовных учебных заведений. Необходимость разом решать текущие проблемы с лицензированием, формированием имиджа, привлечением абитуриентов, материально-техническим обеспечением задаёт совершенно не богословскую повестку для духовных школ.

Несмотря на это, многое из того, что относится к будущему, уже сегодня зависит от сплочённости профессорско-преподавательских корпораций, их веры в жизнеспособность идей, лежащих в основе системы духовного образования, готовности к созданию условий, стимулов для постоянного повышения собственной квалификации.

Поэтому, отвечая на острые вопросы, стоящие перед современной семинарией, а также обозревая возможные сценарии преодоления текущих кризисных ситуаций, можно отметить следующее: **духовное образование — уникальное явление, связующее звено между религиозной традицией и системой светского высшего образования.**

Сегодня нет гонений на веру. Свобода совести, закреплённая законодательно, позволяет каждому человеку выбирать свой жизненный путь, свою веру, определять свою профессиональную траекторию. Несмотря ни на что, достаточно много молодых людей выбирают для себя путь богослова, православного священнослужителя, монаха. И такой выбор не выглядит ни старомодным, ни отжившим, ни утратившим свою актуальность. Православная духовная традиция жива, плодотворна, жизнеспособна и многогранна как тысячу лет назад, так и сегодня. Она воплощается в многочисленных богословских исследованиях, социальных, церковно-государственных проектах, международных контактах, форумах, посвящённых религиозной проблематике.

Современное богословие — это и неисчерпаемый научный горизонт, и реальный духовный труд, направленный на самообразование, преобразование личности, а также сфера разноплановой практической общественной деятельности. Пожалуй, в этом многообразии векторов развития заключается особое, уникальное значение духовных школ, теологии в ряду других научных дисциплин и направлений человеческой деятельности.

Можно сказать, что семинария — это своего рода пророчество о будущем Церкви и богословского образования. Реформы, трансформации, активные общественные процессы заполнили практически все сферы современной жизни. Даже внутри Церкви осталось не так много места и времени для размеренной духовной

жизни, неспешного занятия наукой, молитвой, богословием. Возможно, именно феномен духовного образования поможет объединить разрозненное, осознать нераспознанное, через смирение и признание взаимных ошибок преодолеть средостение между религией и наукой, светским и духовным.

Благодарю за внимание!

Библеистика

**Протоиерей Александр Тимофеев¹, иерей Александр Тодиев²,
Михаил Всеволодович Ковшов³**

Концепция «двух веков» в сотериологии святого апостола Павла⁴

Эсхатология является вдохновляющим и направляющим принципом и, можно сказать, ориентиром всей богословской мысли святого апостола Павла. Значит, эсхатология не должна мыслиться вне органической связи с другими аспектами богословия ап. Павла: христологией, сотериологией, экклесиологией, пневматологией и антропологией. В рамках серии статей означенными авторами, участниками и исполнителями совместного научно-исследовательского проекта кафедр библеистики МДА и ПДС «Концепция “двух веков” в корпусе текстов апостола Павла», будет предпринята попытка проследить связь между эсхатологией апостола Павла на материале концепции «двух веков» и прочими сторонами его богословия. В данном случае речь пойдет о сотериологии апостола. В статье рассматривается исторический генезис мотива промежуточного «мессианского века» в его отношении к доктрине «двух веков». Утверждается, что релевантной для апостола является именно измененная форма концепции «двух веков», с мессианским веком посередине, характерной особенностью которого является смешение свойств обоих веков. В западной библейской науке это свойство «мессианского века» получило раскрытие с помощью антитетической модели «уже — ещё нет». Показывается, что означенная модель отчетливо прослеживается в сотериологии апостола Павла. В рамках многостороннего анализа авторы утверждают, что идея «двух веков» предстает как структурообразующая схема сотериологической концепции святого апостола Павла.

Ключевые слова: апокалиптика, межзаветная эпоха, учение о «двух веках», концепция «мессианского века», парадигма «уже — ещё нет», эсхатология, сотериология, святой апостол Павел, Священное Писание.

Введение

¹ **Протоиерей Александр Тимофеев** — старший преподаватель кафедры библеистики Московской духовной академии (МДА). Адрес для корреспонденции: РФ, МО, г. Сергиев Посад, Лавра, Академия. E-mail: priest.al.timothayev@gmail.com.

² **Иерей Александр Тодиев** — кандидат богословия (МДА), проректор по научно-богословской работе Перервинской духовной семинарии, доцент кафедры библеистики МДА. Адрес для корреспонденции: РФ, МО, г. Сергиев Посад, Лавра, Академия. E-mail: al.todiev@ya.ru.

³ **Михаил Всеволодович Ковшов** — кандидат богословия МДА, доцент кафедры библеистики МДА, доцент кафедры библеистики Санкт-Петербургской духовной академии. Адрес для корреспонденции: РФ, МО, г. Сергиев Посад, Лавра, Академия. E-mail: straul.quest@yandex.ru.

⁴ Исследование выполнено при финансовой поддержке РФФИ, проект «Концепция “двух веков” в корпусе текстов апостола Павла» № 16-04-00407a.

Всякая эсхатология включает в себя в той или иной мере дуалистический взгляд на ход истории, заключающий в себе аспекты настоящего и грядущего. Поэтому всякая эсхатология, несомненно, предполагает двойственность. В своём пределе эсхатология так или иначе стремится раскрыть глубинный смысл и сокровенную цель мировой истории. То же самое можно сказать и о личных эсхатологических воззрениях: это не просто один из многих аспектов мировоззренческой картины автора, но её основа. Посмотреть на богословскую мысль апостола Павла через призму его эсхатологии — значит приблизиться к первоосновам его историософии, этики и эстетики.

В личности и учении святого апостола Павла отмечается характерная двойственность. Он был человеком противоположностей: иудейским книжником, ставшим христианским апостолом и богословом (Флп. 3:5–11); гонителем Церкви и хулителем имени Христова, сподобившимся более всех потрудиться в распространении Евангелия (Деян. 26:11; 1 Кор. 15:9–10); одновременно грешником и святым (Рим. 7:13–25; 2 Тим. 1:12; 4:8); гражданином двух царств — Христа (Кол. 1:13; 2 Тим. 4:18) и Рима (Деян. 16:37; 22:28); объединителем двух культур — греко-римской языческой и иудейской богоустановленной (Деян. 22:3; Еф. 2:14–3:9).

Эсхатология апостола Павла отличается самой яркой парадоксальностью и двойственностью: она есть одновременно исполнение и чаяние, участие и предчувствие, эксплицитность и имплицитность. В частности, антиномией в эсхатологии апостола Павла становится иудейская апокалиптическая концепция «двух веков» (настоящий век — *הַזֶּה עוֹלָם הַזֶּה olam hazze* / будущий век — *הַבָּא עוֹלָם הַבָּא olam habba*), которая впервые появляется в современной ему иудейской межзаветной литературе¹. Апостол уверен, что христиане достигли «последних веков» (1 Кор. 10:11), хотя конец мира ещё не наступал. Это утверждение исполнено глубокого смысла, истинность которого является основой для настоящего исследования.

¹ Термин «межзаветная литература», или «интертестаментальная», является буквальным переводом английского общепринятого «Intertestamental Literature». Как таковой термин предполагает, что существовал некий временной зазор между Ветхим и Новым Заветами, что некорректно. В данной научной статье он будет использоваться как полный эквивалент более правомерного понятия «литература эпохи Второго Храма».

1. Мотив «мессианского века» в иудейской межзаветной апокалиптике

Иудейская апокалиптическая литература межзаветной эпохи (III в. до Р. Х. — I в. по Р. Х.) как особая литературно-богословская традиция стала тем новым способом, которым Израиль продолжал выражать свои неизменные надежды. Апокалиптическая письменность стала зарождаться по мере того, как нарастал кризис традиционной ветхозаветной концепции воздаяния: Израиль после вавилонского плена scrupulously исполнял Закон, но при этом продолжал незаслуженно страдать. В результате бесконечной смены одного языческого ярма другим (Вавилон, Персия, Македония, Рим) становилось всё более ясно, что никакими собственными силами не удастся исправить существующий порядок вещей. В рамках настоящего миропорядка избавление виделось невозможным. Надежда была лишь на радикальное вмешательство Бога в мировую историю, поэтому главной особенностью апокалиптики является её эсхатологический дуализм, резко разделяющий два века (мироздания) — нынешний и будущий. Данное мировоззрение ясно описано в апокрифической Второй книге Варуха (далее — 2 Вар.) и в неканонической Третьей книге Ездры (далее — 3 Езд.): «...Бог и сотворил не один век, а два» (3 Езд. 7:50; см. также: 3 Езд. 4:26–27; 6:7–10; 7:12–13, 29–31, 113; 8:1, 46; 2 Вар. 14:13; 15:8; 83:8). Нынешний век (*olam hazze*) есть время владычества богоборческих сил, время обнаружения и развития зла и греха; по исполнении времён на смену его явится будущий век (*olam habba*), в котором будут господствовать правда, мир и радость. Эти два века антагонистичны по отношению друг к другу. Таким образом, апокалиптика периода Второго Храма — это историософия в её простейшей форме.

Допуская чёткое различие между двумя веками, иудейские апокалиптические литературные памятники, однако, не дают точного ответа на вопрос: когда наступят дни Мессии, в течение настоящего или будущего века? Тем не менее в период Второго Храма можно усмотреть следующую закономерность: древнейшее мнение (III—I вв. до Р. Х.) отождествляло мессианское царство с будущим веком, который мыслился финальной эпохой мировой истории; это воззрение преимущественно представлено в Книге пророка

Даниила, «Книге стражей» (1 Енох. 6–36) и в «Книге видений» (1 Енох. 83–90). Очевидно, последователи данной концепции не интересовались тем, что могло лежать за пределами мессианского века, ибо сам он как таковой уже представлял собой кульминационную реализацию их национальных религиозных и политических идейных стремлений. На данном этапе это идеализированное царство Израиля было всецело синонимично понятию «будущий век» и мыслилось в рамках земного порядка.

Римляне сломили надежду на победное восстановление древнего государственного порядка естественным путём. Римская оккупация только подтверждала невозможность широкомасштабного обновления иудейского общества. Тогда осуществление этих надежд целиком перешло в сферу религиозных представлений, и идеал прошлого пришлось перенести в отдалённое будущее. Иудеи стали ожидать после дней Мессии высшего, небесного блаженства и полного обновления мира. В напряжённом ожидании нового века, которым жила апокалиптика периода Второго Храма, Мессия играл роль живого моста, соединяющего оба века и переводящего за собою мир из старого века в новый.

Наличие мессианского века или его эквивалента является характерной чертой для заметной части иудейской апокалиптической письменности периода Второго Храма. Несмотря на то, что понятия *olam hazze* и *olam habba* остаются базовыми для апокалиптического мировосприятия, представление о мессианском веке как разрыве с настоящим веком и в какой-то степени инициации будущего века наводит на мысль, что для существенной части иудейской апокалиптики представляется релевантной именно тройная схема (настоящий век / мессианский век / будущий век).

Непосредственно важным для предмета настоящей статьи является тот факт, что чёткое учение о временном мессианском веке мы находим лишь в двух апокалипсисах, написанных на рубеже I столетия по Р. Х.: 3 Езд. и 2 Вар., уже после такого знакового события, как разрушение Иерусалима.

Хотя в двух отмеченных апокалипсисах нет учения о двух пришествиях Мессии, тем не менее подобный сценарий достигается путём разграничения пришествия Мессии и всеобщего воскресе-

ния мёртвых. Между двумя событиями поставляется промежуточный период мессианского века. Думается, данная схема событий была знакома апостолу Павлу. Вероятно, именно так он мыслил эпоху, в которой сам жил и которая началась для Церкви Христовой. Вера апостола в то, что, хотя в лице Иисуса из Назарета Мессия уже пришёл, это пришествие не совпадает с «концом дней», показывает, что апостол Павел был богословом, мировоззрение которого обуславливалось концепцией «двух веков», и что он видел разницу между промежуточным периодом мессианского века и *olam habba*.

Иудейская межзаветная апокалиптика не предполагала смерть, воскресение, вознесение и возвращение Мессии. Апостолом Павлом межзаветная эсхатологическая схема была христологически переосмыслена. В частности, в постмессианский период необходимо было учитывать и событие Второго Пришествия Христа Спасителя, отождествив его с общим воскресением мёртвых. Между двумя пришествиями поставлялся мессианский век, который становится переходным звеном от *olam hazze* к *olam habba*. В этот период, согласно 3 Езд., Мессия должен пребывать с народом Божиим на земле до наступления Царства Божия: «Ибо откроется Сын Мой Иисус с теми, которые с Ним, и оставшиеся будут наслаждаться четыреста лет. А после этих лет умрет Сын Мой Христос и все люди, имеющие дыхание. И обратится век в древнее молчание на семь дней, подобно тому, как было прежде, так что не останется никого. После же семи дней восстанет век усыпленный, и умрет поврежденный. И отдаст земля тех, которые в ней спят, и прах тех, которые молчаливо в нем обитают, а хранилища отдадут вверенные им души. Тогда явится Всевышний на престоле суда, пройдут беды, и окончится долготерпение» (3 Езд. 7:28–33).

Начальными моментами будущего века будут воскресение мёртвых и всеобщий суд: «День же суда будет концом времени сего и началом времени будущего бессмертия, когда пройдет тление, прекратится воздержание, пресечется неверие, а возрастет правда, воссияет истина» (3 Езд. 7:113–114).

Суд же должен совершиться, и с ним новый век начаться только после того, как закончится царство Мессии (см.: 3 Езд. 7:31–33). Из вышеприведённых цитат видно, что век Мессии будет ограни-

ченным по времени и продлится до Страшного Суда. Автор 3 Езд. обнаруживает очевидную склонность относить дни Мессии к настоящему веку или, по крайней мере, считать их прелюдией или переходным моментом от настоящего века к будущему. З. Мовинкель (S. Mowinkel) называет царство Мессии «финальным этапом настоящего века и переходным эоном»¹.

В сирийском апокалипсисе Варуха (2 Вар.), автору которого 3 Езд., возможно, служила источником, мы находим дополнительную информацию касательно той функции, которую мы определили для временно-ограниченного мессианского века в 3 Езд., потому что в общих чертах концепции этих двух книг схожи. Отрывки 2 Вар. 29:1–30:1; 40:1–3; 72:1–74:4, очевидно, повествуют о временном мессианском веке.

Согласно 2 Вар. 74:2–3, мессианский век представляет собой смешение, или взаимопроникновение, свойств настоящего и будущего веков: «Ибо это время — конец всему, что тленно, и начало тому, что нетленно. Поэтому в нем будет то, о чем было сказано прежде. Поэтому оно будет далеким от тех, кто зол, и близким тем, кто не умрет». Мессианский век в поздний период Второго Храма имеет своё самостоятельное положительное значение, которое не следует преуменьшать; он уже предначинает эсхатологическое будущее, хотя и не тождествен грядущему веку. Согласно 3 Езд. 7:30–31, дни Мессии принадлежат формально к настоящему веку, если исходить из теории «двух веков», но век Мессии уже даёт наслаждение (см.: 3 Езд. 7:28) и открывает собой блага будущего века. Это — не просто водораздел или черта на воображаемой линии истории, но полноценный период времени. Век Мессии в своих свойствах принадлежит как настоящему, так и будущему векам. Эти наблюдения существенны для исследования концепции «двух веков» в богословском наследии апостола Павла. Вышеотмеченное смешение свойств двух веков как одна из главных характеристик мессианского века позволяет провести параллель с учением апостола о сосуществовании «новой твари» во Христе Иисусе² в настоящем

¹ Mowinkel S. He That Cometh. The Messiah Concept in the Old Testament and Later Judaism. Grand Rapids, 2005. P. 325.

² 2 Кор. 5:17; Гал. 6:15; Еф. 2:10; Тит. 2:14.

«лукавом веке»¹. Исчезает резкое противопоставление двух веков, ибо век грядущий уже вторгся в век настоящий. Образовался некий участок мировой истории, в котором соприисутствуют оба века. Это — время между Первым и Вторым Пришествием Христовым, время бытия Церкви Христовой. В это промежуточное время в мире соприисутствуют зло, характеризующее «век сей» и его обитателей, и святость, характеризующая Царствие Божие и входящих в это Царствие. Спасение, искупление, освящение уже произошли, но время их окончательного торжества и свершения — в грядущем. Именно эта двойственность промежуточного времени и обуславливает антитезу, которую в современном библейском богословии принято определять следующей парой понятий: «уже» и «ещё нет».

2. Парадигма «уже — ещё нет» в богословии святого апостола Павла

Научное сообщество библейских исследователей в большинстве своём склоняется к видению Павловой эсхатологии в свете комбинации настоящих реалий и будущих ожиданий. И. Иеремияс (J. Jeremias) предлагал ввести понятие «эсхатологии в процессе свершения» (Sich realisierende Eschatologie)². Прот. Георгий Флоровский отмечал: «Предпочтительнее другое выражение: “эсхатология, вступившая в своё осуществление” [англ. inaugurated eschatology]. Оно правильно передаёт характер Священного Писания: решающее событие Откровения уже принадлежит прошлому. “Предельное” (или “новое”) уже вошло в историю, хотя конечная его стадия ещё не достигнута. <...> Царство уже пришло, но ещё в полноте не осуществилось»³. В. Н. Лосский говорил об «эсхатологии в действии»⁴. В западной библейской науке принято говорить об «эсхатологической напряжённости»⁵ — напряжённости между делом начатым и недоконченным, между инаугурацией и

консумацией, между решающим «уже» и имеющим быть выстраданным «ещё нет». Концепция «уже — ещё нет» (already — not yet) стала *terminum technicus* в западной библейской науке, посвящённой исследованию богословия апостола Павла. Как об альтернативном варианте концепции «already — not yet» иногда учёные-библеисты говорят о диалектике между партиципацией и антиципацией¹. Современными библеистами предлагается также термин «презентная эсхатология»: «...спасение ещё не осуществилось в универсальном смысле, но во встрече с Иисусом Христом, т. е. в слушании Его слова и в осуществлении веры, для верующих уже в настоящем совершается участие в вечной жизни»².

Следует сказать, что теоретическая концепция «уже — ещё нет» может навлечь на себя нарекания, как слишком «удобная» (её трудно опровергнуть, но поэтому её трудно и доказать), тем не менее, отвергая такого рода парадоксальность в интерпретации, мы не сможем адекватно понять всю «апокалиптичность» (в смысле Откровения от Бога, от греч. *ἀποκάλυψις* — «откровение») богословской мысли апостола Павла.

Необходимо отметить, что модель «уже — ещё нет» имеет глубокие святоотеческие основания. Сам термин как таковой не используется, но его смысл передаётся, особенно когда отцы рассуждают о «начатке» или «залоге Духа»³. Например, вот весьма информативная цитата из наследия свт. Иоанна Златоуста, который говорит: «Столь великие и многие дары — только начаток. Если же начаток таков, что через него можно освободиться от грехов и достигнуть праведности и освящения, а (апостолы) изгоняли бесов и своею тенью, и одеждами воскрешали мёртвых, то представь, каковы все будущие блага. <...> Мы воздыхаем не потому, что осуждаем настоящее, но потому, что желаем большего. Это самое выразил он словами: “ожидаю усыновления” (Рим. 8:23). Что ты говоришь, Павел? Почему ты постоянно обращаешься взад и вперёд, то восклицаешь, что мы стали **уже** [выдел. авт.] сынами, то опять причисляешь эти блага к предметам надежды и пишешь, что нам **ещё** [выдел. авт.] должно

¹ Keck L. E. Paul and His Letters. Philadelphia, 1982. P. 81.

² Покорны П., Геккель У. Введение в Новый Завет. Обзор литературы и богословия Нового Завета. М., 2012. С. 560.

³ См.: Рим. 8:23; 2 Кор. 1:22; Еф. 1:14.

¹ Гал. 1:4; 2 Кор. 4:4; Еф. 6:12; 2 Тим. 4:10.

² Jeremias J. The Parables of Jesus. P. 21.

³ Флоровский Г., прот. Откровение и истолкование // Вера и культура: избр. труды по богословию и философии. СПб., 2002. С. 633.

⁴ Лосский В. Н. Боговидение. Минск, 2007. С. 491.

⁵ Cullmann O. Salvation in History. P. 202. См. подробно: Ианнуарий (Ивлиев), архим. Эсхатология в Новом Завете. Темы и проблемы // Эсхатологическое учение Церкви: мат-лы конф. РПЦ (Москва, 14–17 ноября 2005 г.). М., 2007. С. 166.

получить его? И так, исправляя это, апостол прибавляет, что ожидаем совершенной славы — «искупления тела нашего» (Рим. 8:23)¹.

Антиномия «уже — ещё нет» разрешается в религиозном сознании верующего человека, для которого уже теперь открываются тайны Божии. Приведём слова прот. С. Н. Булгакова по этому поводу: «В христианском сознании неизбежно борются две концепции, два восприятия истории: оптимистически-хилиастическая и пессимистически-эсхатологическая. Обе они имеют глубокие корни в христианстве и вместе с тем между собою так несогласимы. Их взаимное отношение можно определить как антиномическую сопряжённость, здесь мы имеем религиозную антиномию, неразрешимую логически, но, несмотря на это, переживаемую психологически. Между ними существует не логическое противоречие контрадикторных, друг друга не выносящих утверждений, но антиномизм суждений <...>. Такие антиномии не могут и не должны быть примиряемы, ибо непримиримы, но они должны быть поняты в своём происхождении и значении. Тогда они могут быть, по крайней мере, объяснены как выражающие собой разные стороны или положения единого бытия, которого, однако, не в силах вместить и понять без противоречий разум с его теперешними силами. В антиномиях даётся опытное, наглядное доказательство сверхлогичности бытия или, что то же, недостаточности сил разума для его адекватного восприятия. Наличие антиномии неизбежно приводит нас к заключению, что теперешнее состояние бытия есть переходное, неокончательное и, в этой очевидной незаконченности, она теперь уже открывает просветы в иные возможности сознания»².

Откуда возникло данное положение дел в богословской мысли ап. Павла, то есть почему появилась категория «уже», когда объективно «ещё нет»? Думается, данные категории альтернативно указывают на то, что эсхатологическая мысль апостола структурируется вокруг двух основных средоточий: Первого и Второго Пришествия Христа Спасителя. В Ветхом Завете и в предыдущих

и современных апостолу апокалипсисах полностью отсутствуют подобная бифокальность и малейшие намёки на напряжённость «уже — ещё нет». Иудейская апокалиптика не знает ничего о внезапном появлении Мессии, Совершившем спасение в результате Своего предыдущего пришествия (ср.: 1 Фес. 1:10). Равным образом она не знает Воскресения Христова, Тела Христова, жизни во Христе, веры во Христа.

Во времена апостола существовало понятие о едином «дне Господне», который чётко разграничивал настоящий век и будущий. Для апостола Павла, однако, это понятие удваивается, так как можно говорить о двух «днях Господних», или о двух Его явлениях (см.: Тит. 2:11–13): Первое Пришествие Спасителя — «день Господень» первый (ср.: Лк. 17:22), Второе Пришествие — «день Господень» второй, или «день Иисуса Христа»¹. Следовательно, с Первым Пришествием Спасителя «день Господень» уже начался. В промежуточный период между двумя пришествиями для верующих сосуществуют «настоящий лукавый век» (Гал. 1:4) и «Царство Сына» (Кол. 1:13). Верующие всё ещё живут в присутствии смерти и зла; они подвластны различным искушениям лукавого. Устои и нормы настоящего века не могут становиться нормами для христиан, ибо они антагонистичны (Рим. 12:1–2)². По мысли апостола Павла, именно те, кто уверовал во Христа и «запечатлены обетованным Святым Духом, Который есть залог наследия нашего» (Еф. 1:13–14; см. также: Рим. 8:23), уже не живут лишь в настоящем веке, но в области взаимопроникновения и сопряжённости двух веков³; они уже вкусили «дара небесного» (Евр. 6:4) и «сил будущего века» (Евр. 6:5). Христиане пребы-

¹ См.: 1 Кор. 1:8; Флп. 1:6; 2:16; 1 Фес. 5:2; 2 Фес. 1:7; 2:2.

² Учение о двух веках перерастает в этический дуализм в святоотеческом толковании. Век сей равнозначен духу века сего, а будущий век — духу Христову. «Дух Христов противоположен духу века сего» [Феофан Затворник, свт. Толкование Послания апостола Павла к Римлянам (главы 9–16). М., 2006. С. 265].

³ Проф. А. И. Сидоров описывает феномен сопряжения в настоящем времени свойств обоих веков догматическим термином «перихоресис» — то есть общение, или взаимопроникновение, свойств (communicatio idiomatum). В догматике он означает следующее: в лице Господа Иисуса Христа каждое Его естество передаёт свои свойства другому, именно — свойственное Ему по человечеству усваивается Ему как Богу, а свойственное по Божеству усваивается Ему как человеку. Свойства обоих естеств соединены и взаимно друг в друга проникают. См.: Сидоров А. И. Митрополит Макарий (Оксиюк) и его церковно-научная деятельность [вводная ст.] // Макарий (Оксиюк), митр. Эсхатология св. Григория Нисского. М., 1999. С. vii. Думается, данные догматические термины являются подходящими для правильного осмысления соотношения двух веков в области православного библейского богословия.

¹ Иоанн Златоуст, свт. Полное собрание творений: в 12 т. Т. 9. Кн. 2. М., 2003. С. 665–667. (PG 60, Col. 531.)

² Булгаков С. Н., прот. Апокалиптика, социология, философия истории, социализм (религиозно-философские параллели) // Рус. мысль. 1910. Кн. VII. С. 22–23.

вают «в Адаме» (1 Кор. 15:22) и продолжают быть в Адаме, пока живут на Земле. Но они также и уже «во Христе», ибо после Воскресения Христова «кто во Христе, тот новая тварь; древнее прошло, теперь все новое» (2 Кор. 5:17). Христиане — люди, живущие в другой сфере бытия, для которой ап. Павел имеет соответствующие термины. Основным термин апостола для изображения нового существования христиан — «во Христе»¹. Соответственно, кто не имеет закона «духа жизни во Христе Иисусе», тот находится под властью «закона греха и смерти» (Рим. 8:2) и числится в группе тех, кто «в Адаме» (1 Кор. 15:22). Те же, кто «во Христе» получают даром оправдание и искупление (Рим. 3:24; Еф. 1:7), стали «живыми для Бога» (Рим. 6:11) и получателями «дара Божия — жизни вечной во Христе Иисусе» (Рим. 6:23), свободны от всякого осуждения (Рим. 8:1), освящены во Христе Иисусе (1 Кор. 1:2), являются новым творением и примирены с Богом (2 Кор. 5:17–18), наследуют «благословение Авраамово», будучи сынами Божиими (Гал. 3:14, 26; ср.: Еф. 1:5), оживотворены и посажены на небесах во Христе Иисусе (Еф. 2:6). Общество всех верующих становится «одним телом во Христе» (Рим. 12:5), в котором нет уже различий по расовой, половой и классовой принадлежности (Гал. 3:28; 5:6). Те, кто уже «во Христе» как единое Тело Христово, ожидают будущего завершения своего спасения, воскресения тела (1 Фес. 4:16; 1 Кор. 15:16–23), чтобы, как подытожил св. ап. Иоанн Богослов, «наследовать все» (Откр. 21:7). Здесь следует заметить, что существенным отличием между апокалиптикой и новозаветным апостольским благовестием является именно тот факт, что первая зачастую разобщает человечество, противопоставляя Израиля другим народам², а второе, наоборот, проповедует во Христе совершенное преодоление всякого конфликта, разделения и преграды (см.: Еф. 2:14; Гал. 3:27–29) между иудеями и язычниками.

Дж. Д. Г. Данн (J. D. G. Dunn) отмечает, что фундаментальным для Павловой сотериологической концепции является убеждение, что

¹ См.: Рим. 8:1; 1 Кор. 15:22; 2 Кор. 5:17; Гал. 3:28.

² См., например: «Для нас создал Ты век сей. О прочих же народах, происшедших от Адама, Ты сказал, что они ничто, но подобны слюне, и все множество их Ты уподобил каплям, каплющим из сосуда. И ныне, Господи, вот, эти народы, за ничто Тобою признанные, начали владычествовать над нами и пожирать нас. Мы же, народ Твой, который Ты назвал Твоим первенцем, единокровным, возлюбленным Твоим, преданы в руки их. Если для нас создан век сей, то почему не получаем мы наследия с веком? И доколе это?» (3 Езд. 6:55–59).

верующий ещё «не добежал» (см.: 1 Кор. 9:24), ещё не совершенен (см.: Еф. 4:13), всегда в пути и в поиске (см.: Евр. 12:1, 13:14)³.

Следует говорить о христологической реинтерпретации и осмыслении доктрины «двух веков» в учении апостола Павла: для него, как и для полноты Церкви Христовой, Мессия уже пришёл, мессианский век уже начался, в то время как чаяния иудейской эсхатологии периода Второго Храма были выражены чисто символическим языком. Эсхатологическая надежда христианства сосредотачивается на конкретном Лице Господа Иисуса Христа (рис. 1).



Рис. 1. Новозаветная эсхатологическая схема

Из-за этой структурной смены эсхатологические ожидания, которые были полностью обращены в будущее, теперь становятся частично настоящим опытом верующего «во Христе».

Концепция «уже — ещё нет» отчётливо прослеживается в метафорах спасения апостола Павла. Вечная жизнь — дар, которым он уже пользуется (Рим. 6:3; 1 Тим. 6:12), но вечная жизнь — это и нечто, что верующие полностью получают в пакибытии⁴. Аналогично показательным является образ «наследия» или «наследства», которым мы уже обладаем (см., напр.: Гал. 4:1–7). Но апостол говорит ещё, и даже чаще, о наследии Царства Небесного, которое предстоит верующим⁵. Верующие ещё не воскрешены, но воскресение уже свершилось⁶, хотя в полноте они удостоятся его в будущем⁷. Искупление — дар Божий, которым апостол и читатели его посланий уже обладают. Верующие получили «оправдание даром, по бла-

³ Dunn J. D. G. The Theology of Paul the Apostle. P. 465.

⁴ См.: Рим. 6:22; Гал. 6:8; Тит. 1:2; 3:7.

⁵ См.: 1 Кор. 6:9–10; 15:50; Гал. 5:21; Кол. 3:24; Еф. 5:5.

⁶ См.: Еф. 2:6; 1 Кор. 15:20; Рим. 1:4.

⁷ См.: 1 Кор. 15:22–23, 52; 1 Фес. 4:14, 16; Рим. 6:5; Флп. 3:10–11.

годати Его, искуплением во Христе Иисусе» (Рим. 3:24), «в Котором мы имеем искупление Кровию Его и прощение грехов» (Кол. 1:14). Однако христиане ещё ждут искупления, «искупления тела» (Рим. 8:23). Спасение воспринимается так же двояко, как настоящее обладание¹ и будущее упование². Ожидание космического обновления мира и нового творения для пророков и апокалиптиков определялось всецелым будущим устремлением. Для апостола Павла «новая тварь» (2 Кор. 5:17) — настоящее предвкушение будущего обновления. Оно духовно происходит в верующем, тогда как весь космос ожидает своего обновления в будущем (Рим. 8:19–20).

3. Значение концепции «двух веков» в сотериологии святого апостола Павла

Отмеченные выше примеры наглядно показывают, что вопрос настоящего и будущего спасения составляет для святого апостола Павла одну из значительных тем его богословского наследия. Во Христе век будущий уже присутствует (спасение воспринимается как данность), но он ещё не достиг своего свершения (спасение воспринимается как чаяние). Реальность указанной антиномичности проявляется в идее внутренней невидимой брани в жизни христианина. Духовная брань является не чем иным, как индивидуализацией эсхатологической смены веков, как объективацией своего рода столкновения между категориями данности и чаяния в понимании спасения.

Далее перейдём к рассмотрению конкретных примеров.

3.1. Объективность и субъективность в понятии «правды Божией»: анализ Рим. 3:21–26

Отрывок Рим. 3:21–26³ по насыщенности догматического содержания представляется центральным для первой, доктринальной,

части Послания к Римлянам (главы 1–8). Из факта всеобщности греха апостол делает вывод, что и путь оправдания должен быть для всех общий. Этот общий путь — оправдание верой. Пассаж Рим. 3:21–26 развивает данный тезис; при этом внимательное его чтение открывает картину глубокого извечного противостояния двух сил: греха и праведности. Адамово падение, онтологически связавшее грех с нынешним веком, было уврачевано Христом Спасителем, Начальником праведности будущего века. В ст. 23 апостол Павел сообщает: «се согрешили и лишены славы Божией». Под «славой Божией» можно понимать ту светоносную славу Божию, которую, по иудейскому представлению, Адам имел до грехопадения. Адамово непослушание положило начало нынешнему порочному веку, в котором царствует грех, заразивший всё человечество¹. В противоположность настоящему лукавому веку явилась «правда Божия» (Рим. 3:21–22), характеризующая будущий век. «Правда Божия» открывается «искуплением во Христе Иисусе» (Рим. 3:24) в настоящее время (Рим. 3:26). Что такое «правда Божия»? По слову свт. Феофана, это «Богом даруемый образ спасения, в коем все силою Божией вводятся в совершенную праведность»². Так как Бог есть «праведный и оправдывающий верующего в Иисуса» (Рим. 3:26), то в понятии «правды Божией» раскрываются два момента: объективный и субъективно-практический. Объективно правда Божия есть тот идеал нравственного добра, присущий Богу. Этой объективной реальности дано приобщиться и человеку в настоящем веке. Оправдание как освобождение от ответственности за грех³ есть только начало приобщения и начало восстановления утраченного славного образа Адама. Это начало называется свт. Феофаном «отсветом славы Божией»⁴ и полагается «верой в Иисуса Христа» (Рим. 3:22). За пределами оправдания начинается путь деятельного субъективно-практического возрастания, оправданного к совершенству правды Божией, «доколе все придем в единство веры и познания Сына Божия, в мужа совершенного, в меру пол-

¹ См.: 1 Кор. 1:18; 15:1–2; 2 Кор. 2:15; 6:2; Рим. 8:24.

² См.: Рим. 5:9–10; 13:11.

³ «Но ныне, независимо от закона, явилась правда Божия, о которой свидетельствуют закон и пророки, правда Божия через веру в Иисуса Христа во всех и на всех верующих, ибо нет различия, потому что все согрешили и лишены славы Божией, получая оправдание даром, по благодати Его, искуплением во Христе Иисусе, которого Бог предложил в жертву умилостивления в Крови Его через веру, для показания правды Его в прощении грехов, соделанных прежде, во время долготерпения Божия, к показанию правды Его в настоящее время, да явится Он праведным и оправдывающим верующего в Иисуса» (Рим. 3:21–26).

¹ См.: Рим. 5:12; Прем. 2:23–24; 3 Езд. 3:21; 4:30; 2 Вар. 18:1–2; 54:19.

² Феофан Затворник, свт. Толкование Послания апостола Павла к Римлянам (главы 1–8). М., 2006. С. 296.

³ Свт. Феофан называет эту черту оправдания «обезвинением» // Там же. С. 303.

⁴ Там же. С. 301.

ного возраста Христова» (Еф. 4:13). Следовательно, «правда Божия», по сути своей указывая на эсхатологическое оправдание человека, относится к будущему времени. Однако она актуальна и в настоящем времени для конкретного оправдываемого верующего человека. Следовательно, понятие «правды Божией» находится между категориями объективности и субъективности, данности и чаяния, «уже сейчас» и «всё же ещё нет».

Отмеченные антиномии между исполнением и чаянием в понимании спасения у апостола Павла разрешаются в триаду терминов. В его богословии различаются три времени спасения: прошлое время — оправдание; настоящее — освящение; будущее — прославление. Другими словами, всё человечество в искупительных деяниях Спасителя потенциально оправдано¹, то есть имеет право приобщиться даром к домостроительству «правды Божией», ибо «ныне, независимо от закона, явилась правда Божия» (Рим. 3:21). Начало этого приобщения есть оправдание. Верующие «омылись», «осветились», «оправдались именем Господа нашего Иисуса Христа и Духом Бога нашего» (1 Кор. 6:11). Оправдание есть черта, у которой кончается греховное прошлое человека. Человек освобождается от ответственности за грех, или, по слову свт. Феофана, «обезвиняется»². Этого предварительного дара человек сподобляется только «через веру в Иисуса Христа во всех и на всех верующих» (Рим. 3:22). В этом видится рассвет будущего века в жизни уверовавшего.

За гранью оправдания начинается второй этап — освящение как процесс непрерывного восхождения к пределу славы Божией через жизнь в Духе в ограде Церкви Христовой. Верующие спасены в смысле того, что они в реальном времени освящаются, в чём видится доказательство того, что будущий век не наступил в полноте своей. Настоящий век ещё в силе, поэтому христиане должны трудиться, со страхом и трепетом совершать своё спасение (Флп. 2:12) и мужественно претерпевать «нынешние временные страдания» (Рим. 8:18), внутренние и внешние конфликты оправданной, но ещё не прославленной жизни.

¹ Свт. Феофан по этому поводу отмечает: «Кровь Христова, по силе своей, уже очистила грехи всего мира; но всякий лично соделывается очищенным ею, когда верою восприимлет на себя окропление или орошение кровию Христовою. Таинственно сие совершается в водной купели крещения, и после — в слёзной купели покаяния» // Там же. С. 309.

² Там же. С. 303–304.

Наконец, во Втором Пришествии Христовом верующие будут прославлены и спасены в полноте. Они сподобятся той первоизданной славы, которой был одарён праотец Адам¹, потому что до сих пор довольствовались лишь «надеждой славы Божией» (Рим. 5:2). Спаситель, Господь наш Иисус Христос, «уничиженное тело наше преобразит так, что оно будет сообразно славному телу Его, силою, которою Он действует и покоряет Себе все» (Флп. 3:21). Настоящий век окончится, а будущий единолично продолжится, перетекая в блаженную вечность.

3.2. Таинство Крещения между исполнением и надеждой: анализ Рим. 6:2–11

Таинство Крещения — первая ступень в следовании Господу, начало крестной жизни. Об этом апостол пространно говорит в Послании к Римлянам, в отрывке 6:2–11².

С крещением человек полагает начало своего участия в Крестных страданиях Спасителя. Таинство Крещения — это особого рода таинственное единение Его с верующими, в силу которого Христос пребывает в них и совершает благодать Святого Духа все изменения, делающие христианина новым человеком (см.: Рим. 8:10; Гал. 2:20). Для уверовавшего такое единение наступает не сразу. Это — результат длительной борьбы с грехом, борьбы за новую жизнь в Боге. Первый шаг на пути общения со Спасителем — принятие Таинства Крещения, ибо «все, во Христа крестившиеся, — говорит апостол Павел, — во Христа облеклись» (Гал. 3:27). В этом Таинстве христианин приобщается всем искупительным деяниям, которые совершил для нас Господь Иисус Христос. Крещение человека является мистическим актом сораспятия Христу, принятием Креста Христова и жизни Христовой. Св. Николай Кавасила поясняет, что,

¹ См.: Рим. 2:7, 3:23; 8:21; 9:23; 2 Кор. 3:18; Кол. 1:26; 2 Фес. 2:14; Тит. 2:13.

² «Мы умерли для греха: как же нам жить в нем? Неужели не знаете, что все мы, крестившиеся во Христа Иисуса, в смерть Его крестились? Итак, мы погреблись с Ним крещением в смерть, дабы, как Христос воскрес из мертвых славою Отца, так и нам ходить в обновленной жизни. Ибо если мы соединены с Ним подобием смерти Его, то должны быть соединены и подобием воскресения, зная то, что ветхий наш человек распят с Ним, чтобы упразднено было тело греховное, дабы нам не быть уже рабами греху; ибо умерший освобожден от греха. Если же мы умерли со Христом, то веруем, что и жить будем с Ним, зная, что Христос, воскреснув из мертвых, уже не умирает: смерть уже не имеет над Ним власти. Ибо, что Он умер, то умер однажды для греха; а что живет, то живет для Бога. Так и вы почитайте себя мертвыми для греха, живыми же для Бога во Христе Иисусе, Господе нашем» (Рим. 6:2–11).

для того чтобы жить со Христом в будущем веке, необходимо удостоиться начатков этой жизни в Таинстве Крещения. Святой говорит, что жизнь Христова — «новая, поелику ничего не имеет общего с ветхою, лучшая, насколько можно помыслить, ибо она Божия; она свойственна и естеству, ибо была она жизнью человека, и живший сею жизнью был и Бог, и человек истинный; и по естеству человеческому чист был от всякого греха. Посему, когда возрождаемся мы, нам совершенно необходимо получить жизнь Христову, посему и безгрешными выходим из воды сей. Это ещё и из следующего становится ясным: рождение в Крещении есть начало будущей жизни и приобретение новых членов и чувств есть приготовление к тамошней жизни. А приготовиться к будущему не иначе можно, как здесь уже получив Христа, который соделался Отцом будущего века, как Адам — настоящего, ибо к жизни в тлении довёл людей он. Ибо как никому нельзя жить жизнью человеческою, если не получит чувств Адама и человеческих сил к жизни, подобным образом нельзя живущему перейти в блаженный оный мир, если не приготовится жизнью во Христе и не будет образован по виду его и по образу его»¹. Очевидно, что возрождённые в Таинстве Крещения живут жизнью Христовою.

Отрывок (Рим. 6:2–11), по мысли К. Пейта (C. Pate), составляет «микрокосмос Павловой концепции спасения»². Здесь в максимально ёмкой форме апостол излагает сущность христианской сотериологии. Перефразируя терминологию прот. Георгия Флоровского, прот. Константин Польсков предлагает говорить не только об «актуальной» и «потенциальной» эсхатологии, но и об «актуальной» и «потенциальной» сотериологии³. Он отмечает, что, с точки зрения ап. Павла, именно в Таинстве Крещения раскрывается «антиномия актуальной и потенциальной сотериологии»⁴. С одной стороны, в Крещении наше спасение уже совершено, ибо Христос победил смерть, а наш внутренний человек возродился в купели крещения (см.: Гал. 3:27). Во Христе мы «обрезаны обрезанием неру-

ктворенным, совлечением греховного тела плоти, обрезанием Христовым; быв погребены с Ним в крещении, в Нем мы и совоскресли верою в силу Бога, Который воскресил Его из мертвых, и нас, которые были мертвы во грехах и в необрезании плоти нашей, оживил вместе с Ним, простив нам все грехи» (Кол. 2:11–13). Крестившись, мы стали «сограждане святым и свои Богу» (Еф. 2:19), «новой тварью», с которой Бог примирился в Иисусе Христе (2 Кор. 5:17–18). Как отмечает В. Н. Лосский, «после победы Христа над смертью воскресение стало общим законом твари. <...> Мы крещаемся в смерть Христову, погружаемся в воду, чтобы вместе с ним совоскреснуть»¹. Поэтому воскресение — это не только чаяние, но уже и присутствующая реальность. Крещение есть дар воскресения души и надежда на воскресение тела. В. Н. Лосский продолжает: «Парусия начинается в душах святых, и поэтому святой Симеон Новый Богослов смог написать: “Для тех, кто стал чадами света и сынами грядущего дня, для тех, кто всегда ходит в свете, никогда не придёт день Господень, потому что они уже с Богом и в Боге”»².

Но, с другой стороны, полноту нашего спасения мы только ожидаем, поскольку лишь во Втором Пришествии произойдёт возрождение всего человека, преобразятся дух, душа и тело, и мы стяжаем полное подобие Богу, то есть станем богами по благодати. Апостол Павел трудится, чтобы Христос смог «вообразиться» (Гал. 4:19) в верующих и преобразить их тела (Флп. 3:21). Спасение свершится в эсхатологическом будущем.

Иначе говоря, само Крещение есть лишь начало спасения. Через него христиане имеют возможность уже в нынешней жизни приобщиться тому, что вполне стяжают в будущем веке, когда «все придем в единство веры и познания Сына Божия, в мужа совершенного, в меру полного возраста Христова» (Еф. 4:13). Тогда это будет означать полное преобразование человеческой личности Духом Святым: «И как мы носили образ перстного, будем носить и образ небесного» (1 Кор. 15:49).

Здесь — удивительная антиномия: спасение и как состоявшаяся данность, и как цель, которую ещё нужно достичь в результате сво-

¹ Николай Кавасила, св. Семь слов о жизни во Христе. Репр. М., 1874. М., 1991. С. 39.

² Pate C. M. The End of the Age Has Come: the Theology of Paul. Grand Rapids, 1995. P. 109.

³ Польсков К., прот. Исполнение и чаяние. Об одной из сторон богословия апостола Павла // Богословский вестник (ПСТБИ). 1999. № 3. С. 59.

⁴ Там же. С. 68.

¹ Лосский В. Н. Очерк мистического богословия Восточной Церкви. Догматическое богословие. М., 1991. С. 288.

² Там же.

его личного крестного пути. В самом деле, преизобильная благодать (см.: Рим. 5:20) ни за что уже подарена Богом. Но значит ли это, что человек должен «оставаться в грехе, чтобы умножилась благодать? Никак» (Рим. 6:1). Всё наоборот: после крещения впереди ещё тяжёлая внутренняя брань на личностном уровне для «распятия плоти со страстями и похотями» (Гал. 5:24), так как «доброго, которого хочу, не делаю, а злое, которого не хочу, делаю» (Рим. 7:19). Спасение остаётся пока в потенции, которую каждый человек должен добровольно актуализировать с помощью церковных таинств и добрым подвигом подвизаясь. То есть крещеному человеку предстоит ещё борьба за своё спасение, для которого одного лишь таинства мало. Чувство полноты можно вместить только личными усилиями и внутренним восхождением.

Прот. Константин Польсков отмечает пневматологический аспект крещения, отражённый в богословии ап. Павла, так как «доступ к Отцу мы имеем через Него <Христа> в одном Духе» (Еф. 2:18). Действия в мире Второго и Третьего Лиц Святой Троицы неразрывно связаны между собой. Дух Святой мы получаем, умерев со Христом. Именно Дух запечатлевает на нашем естестве лик Христов. Прот. Константин подчёркивает, что поэтому таинство Святого Духа, Миропомазание, совершается в православной традиции сразу же за Крещением. Одно есть исполнение другого. В Иисусе Христе мы получили Духа, Который обновляет в нас образ Христов и ведёт нас к стяжанию полного подобия Богу¹. Это — путь обожения, приводящий к Царству Божьему; оно вводится Духом Святым в наши сердца уже в настоящей жизни². Ибо Дух Святой, по суждению В. Н. Лосского, «есть царское помазание, почивающее на Христе и всех христианах, призванных царствовать с Ним в будущем веке»³.

¹ Польсков К., прот. Исполнение и чаяние... С. 67.

² Прп. Иустин (Попович) говорит: «Делаясь через Крещение членом Христовой Церкви, этого вечно живого Богочеловеческого Христова Тела, христианин начинает обоживаться, обогочеловечиваться, наполняться святыми, Божественными, Богочеловеческими силами, и так — непрерывно, в течение всей жизни и всей своей вечности. В нём постоянно создается всё новое, всё Христово» // Иустин Челийский, прп. Собрание творений. Т. III. Ч. 4: Эклесиология. М., 2006. С. 384.

³ Лосский В. Н. Очерк мистического богословия Восточной Церкви... С. 130.

Итак, что же означает таинство Крещения в переложении на мотив «двух веков»? Свт. Кирилл Иерусалимский говорит: «Крещение есть конец Ветхого Завета и начало Нового»¹. Думается, можно заключить по аналогии: Крещение есть конец настоящего века и начало будущего.

3.3. «Ныне ближе к нам спасение»: анализ Рим. 13:11–14

Апостол Павел говорит: «Так поступайте, зная время, что наступил уже час пробудиться нам от сна. Ибо ныне ближе к нам спасение, нежели когда мы уверовали. Ночь прошла, а день приблизился: итак отвергнем дела тьмы и облечемся в оружия света» (Рим. 13:11–12). Следовательно, во Христе «будущий век» приблизился вплотную, и тем самым, — и спасение верующих. Три временных ориентира доказывают данное положение. (1) Апостол говорит: «Так поступайте, зная время (*καιρός*)» (ст 11.). *Καῖρός* — термин, который означает понятие «время» как «срок», то есть «надлежащая пора, подходящее время, благоприятный момент». Данный призыв характерен для проповеди ап. Павла. Под благоприятным временем следует понимать эсхатологическую эру, эру спасения, начало которой было положено Смертью и Воскресением Христа Спасителя. Верующий является «сыном дня» (ст. 12–13), «избавленным от настоящего лукавого века» (Гал. 1:4) и от власти тьмы; он уже вошёл в царство Бога и Его возлюбленного Сына (Кол. 1:13); он уже гражданин небесной отчизны (Флп. 3:20). (2) Выражение «наступил уже час» (ст. 11) передаёт вполне определённую эсхатологическую коннотацию. Вполне возможно, что мысль апостола находится под воздействием мотивов книги св. Даниила пророка, где проводится идея, что Бог изначально определил время, когда исполнится обетование о наступлении Его Царства. Это исполнится «к концу времени» (Дан. 8:17, 19; ср.: 1 Ин. 2:18). (3) Слова «ночь прошла, а день приблизился» (ст. 12) свт. Феофан Затворник толкует так: «Под “ночью” следует разуметь настоящую жизнь и настоящий век, а под “днём” — будущий век; а что говорит апостол: “прошла” и “приблизился”, — то здесь то выражается, что, как положено одному прейти, а другому прибли-

¹ Кирилл Иерусалимский, свт. Поучения огласительные и тайноводственные. М., 1991. С. 34.

зиться, и то и другое непременно будет, то содержи в уме, что это уже и есть: ночь прошла, а день приблизился»¹.

Стихи 126–14 ясно показывают, что для апостола Павла эсхатология, пришествие Царства Божия как надежда христианина, составляет основу христианской этики. Христиане должны отвергнуть дела тьмы, облечься в оружия света и, как днём, вести себя благочинно и внимательно (ст. 126–13а). Увещание отвергнуть беззакония и последовать праведному образу жизни указывает на непрекращающуюся невидимую брань в судьбе верных, потому что они живут на пересечении двух эпох, «ночи» и «дня», «тьмы» и «света» (ст. 12).

По собственному признанию блж. Августина Иппонского в своей «Исповеди» (VIII. 12), именно ст. 13–14 были тем новозаветным текстом, который привёл его к окончательному обращению к христианской вере², когда, раскрыв книгу с посланиями святого Павла, его взгляд упал как раз на слова: «...не предаваясь ни пированию и пьянству, ни сладострастию и распутству, ни ссорам и зависти; но облекитесь в Господа нашего Иисуса Христа, и попечения о плоти не превращайте в похоти» (Рим. 13:13–14).

3.4. Христиане на рубеже «последних веков»: анализ 1 Кор. 10:11–13

Апостол Павел говорит: «Все это происходило с ними, как образы; а описано в наставление нам, достигшим последних веков (*τὰ τέλη τῶν αἰώνων*)» (1 Кор. 10:11). Г. Фи (G. Fee) отмечает, что греческое словоупотребление данной фразы (пара существительных во множественном числе) отличается загадочностью, однако мысль и намерение апостола не вызывают вопросов. Этими словами апостол доказывает, что христиане суть люди последнего времени. Христиане стоят на рубеже веков: настоящий находится на исходе, ибо верные всё ещё претерпевают «искушения» (ст. 12–13)³, а будущий — в самом своём начале (ст. 11)⁴. Дж. Е. Лэдд (G. E. Ladd) счи-

тает, что ст. 11 является уникальным выражением апостола Павла. Это единственное прямое и самое сильное указание на то, что два века накладываются друг на друга, так что период между воскресением и парусией становится отрезком времени, принадлежащим обоим векам¹.

Загадочность ст. 11 всегда занимала святоотеческую мысль. Известно краткое рассуждение прп. Максима Исповедника в сочинении «Вопросоответы к Фалассию» (XXII). Прп. Фалассий Ливийский задаётся вопросом, который как раз отражает непостижимую антиномичность между категориями исполнения и чаемости в Новом Завете: если Бог должен ещё «явить в грядущих веках преизобильное богатство благодати Своей» (Еф. 2:7), то каким образом это произойдёт для уже достигших «последних веков» (1 Кор. 10:11)²? Ответ последовал следующий. В отношении тайны боговоплощения вся история тварного бытия распадается на два периода: период боговоплощения и период обожения человека. Прп. Максим говорит, что Бог разделил века, «одни предназначив на осуществление того, чтобы Ему стать Человеком, а другие — на осуществление того, чтобы человека сделать богом»³. Что касается первых, то концы их достигли нас, поскольку Божественное намерение осуществилось реально в Воплощении Бога Слова. Апостол Павел говорит, что до нас достигли концы веков (1 Кор. 10:11) — не вообще мыслимых нами веков, но тех, которые относились к осуществлению таинства Воплощения. До него Господь, подготавливая Своё человечество, воплощался в естественном законе в видимой природе, потом в буквах писаного закона⁴, после чего «в конце веков», явившись в плоти человеческой, принял совершенное воплощение⁵. Ныне настало время обожения человека, «время таинственного воплощения Логоса в новом человечестве, продолжающееся всё время бытия сего мира»⁶. Далее надо ожи-

¹ Ladd G. E. A Theology of the New Testament. Grand Rapids, 1993. P. 409.

² Максим Исповедник, прп. Творения. Кн. II: Вопросоответы к Фалассию. Ч. 1: Вопросы I–LV. Вопрос XXII. М., 1993. С. 63.

³ Там же.

⁴ Максим Исповедник, прп. Главы о богословии и о Домостроительстве воплощения Сына Божия. II. 29 // Максим Исповедник, прп. Избранные творения. М., 2004. С. 321.

⁵ Епифанович С. Л. Преподобный Максим Исповедник и византийское богословие. М., 2003. С. 108.

⁶ Там же.

¹ Феофан Затворник, свт. Толкование Послания апостола Павла к Римлянам (главы 9–16). М., 2006. С. 379.

² Августин Аврелий, блж. Исповедь / пер. с лат. М. Сергеев. М., 1992. С. 225.

³ «Посему, кто думает, что он стоит, берегись, чтобы не упасть. Вас постигло искушение не иное, как человеческое; и верен Бог, Который не попустит вам быть искушаемыми сверх сил, но при искушении даст и облегчение, так чтобы вы могли перенести» (1 Кор. 10:12–13).

⁴ Fee G. D. The First Epistle to the Corinthians (NICNT). Grand Rapids, 1988. P. 459.

дать других веков, которые грядут для обожения людей. В таком ключе следует понимать слова апостола: «Бог, богатый милостью, по Своей великой любви, которою возлюбил нас, и нас, мертвых по преступлениям, оживотворил со Христом, — благодатью вы спасены, — и воскресил с Ним, и посадил на небесах во Христе Иисусе, дабы явить в грядущих веках преизобильное богатство благодати Своей в благости к нам во Христе Иисусе» (Еф. 2:4–7). В эти века Бог всячески, за исключением только тождества по сущности с Собой, уподобит Себе человека и возведёт его превыше всех небес¹.

Итак, первые века находятся уже на исходе, а вторые являются предметом надежды. Одни из веков относятся к Божьему снисхождению к людям, а другие — к восхождению людей к Богу. Воплощённый Бог Слово является средоточием всех веков; Он есть начало, середина и конец всех веков, прошлых, настоящих и будущих².

Прп. Максим различает века плоти и века духа. Века плоти, в которых мы ныне живём, имеют своим свойством деятельность; века же духа, которые наступят после настоящей жизни, относятся к страдательному преображению нас. В веках грядущих мы не действуем, а находимся в страдательном состоянии и не перестаём подвергаться обожению³.

До нас достигли концы веков плоти. Хотя века духа в полноте ещё не начались, мы уже получили через благодать во Христе дар «превыше вечных и превышеестественных благ»⁴. Их залогом, или «отпечатлениями»⁵, являются образы осуществления добродетелей и логосы сущих, посредством которых Бог, таинственно присутствуя в каждой из Своих заповедей⁶, всегда благоволит становиться Человеком в достойных людях, сообразно преуспеянию в добродетелях⁷. Другими словами, Бог вселяется в человека в заповедях, которые являются отражением

Его энергий-идей¹. В нынешних веках плоти человеку дана возможность начать «соделывать в себе Бога Человеком»², страдательно делаясь по благодати богом, потому что, в таком случае, в будущем веке он никогда не достигнет конца в том, чтобы становиться таковым³.

Пребывая в веках плоти, человек уже сейчас, если пожелает, может приобщиться единовременно и векам духа, которые открыты параллельно в другом измерении, в Церкви Христовой; она есть продолжающееся воплощение Господа. Только после Второго Пришествия верующим будет открыта полнота веков духа, так как века плоти навечно окончатся.

Касательно ст. 12–13, К. М. Пейт считает, что они предполагают возможность того, что апостол разделял иудейское межзаветное учение о мессианских муках (Дан. 12:1), которые ожидалось в «последние времена» (Дан. 12:4, 9) и уже начались для христиан, живущих в «последние дни»⁴. Начало нового века в сопряжении с ещё активным старым веком приносит с собой «искушение» (*πειρασμός*) (1 Кор. 10:13). Надо полагать, что если христианин соединён со Христом «подобием воскресения» (Рим. 6:5), то должен быть соединён с Ним и «подобием» Креста, то есть всяческими страданиями, изображающими собой аналог личного креста.

Время Церкви — это период свидетельства в мире, время искушений, испытаний и невидимой духовной брани. Это время должно завершиться победой над врагами Мессии, над грехом, «мироправителями тьмы века сего» (Еф. 6:12; ср.: 1 Кор. 15:24) и, наконец, над смертью (1 Кор. 15:26). В этом смысле параллелью в еврейских эсхатологических сценариях может являться идея священной войны (2:6–10; 12:4–9), которую будет вести Мессия и его народ с силами зла перед тем, как покорит мир и утвердит Своё Царство (ср.:

¹ Максим Исповедник, прп. Творения. Кн. II: Вопросы к Фалассию. Ч. I: Вопросы I–LV. Вопрос XXII. М., 1993. С. 63–64.

² Там же. С. 64.

³ Там же.

⁴ Там же. С. 65.

⁵ Там же.

⁶ Максим Исповедник, прп. Главы о богословии и о Домостроительстве воплощения Сына Божия. II. 71 // Максим Исповедник, прп. Избранные творения. М., 2004. С. 332.

⁷ Максим Исповедник, прп. Главы о богословии и о Домостроительстве воплощения Сына Божия. II. 21 // Там же. С. 317.

¹ Епифанович С. Л. Преподобный Максим Исповедник и византийское богословие. С. 131. Преподобный говорит: «В человеке деятельном Слово [Божие], уплотняясь способами [осуществления] добродетелей, становится плотью. В созерцающем же [Божественные тайны] Оно, утончаясь духовными умозрениями, становится Тем, Кем и было в начале, то есть Богом Словом» (Максим Исповедник, прп. Главы о богословии и о Домостроительстве воплощения Сына Божия. II. 37 // Максим Исповедник, прп. Избранные творения. М., 2004. С. 323–324).

² Максим Исповедник, прп. Творения. Кн. II: Вопросы к Фалассию. Ч. I: Вопросы I–LV. Вопрос XXII. М., 1993. С. 65.

³ Там же.

⁴ Pate C. M. The End of the Age Has Come... P. 106.

1 Кор. 15:24–26). Период между Первым Пришествием Христа и парусией — это время «военной» мессианской экспансии. Различные иудейские течения I в. по Р.Х. ждали войны и готовились при случае принять активное участие в армии Мессии. Это видно даже по настрою апостолов в Евангелии (ср.: Мк. 10:37; Лк. 9:54; 22:38, 49); то есть можно предположить, что для описания новозаветного периода апостол Павел использовал концепцию мессианского века, потому что для этого времени были характерны священная война, искушения и «родовые муки» (ср.: 1 Фес. 5:3).

Итак, из фрагмента 1 Кор. 10:11–13 ясно, что искушения имеют эсхатологическую коннотацию; они доказывают, что настоящий век ещё пока в действии (ст. 12–13), хотя будущий век скоро должен начаться (ст. 11). Христиане должны избегать двух крайностей в ответ на свои искушения: они не должны переоценивать свои возможности в отражении искушений (ст. 12), равно как и не должны недооценивать Божии возможности для их спасения (ст. 13). Соответственно, христиане живут в динамической напряжённости, последовавшей в результате пересечения веков. В существе своём именно испытания доказывают в испытываемых аутентичность их христианства (Евр. 12:6; ср.: Откр. 3:19).

3.5. Мотив «двух веков» в образе конфликта между категориями «плоти» и «духа»: анализ Гал. 5:16–18

В отрывке Гал. 5:16–18¹ доктрина «двух веков» присутствует подспудно в изображении конфликта между категориями «плоть» и «дух». «Плоть» ассоциируется с «настоящим лукавым веком» (Гал. 1:4), с «вещественными началами мира» (Гал. 4:3, 9); она теряет занимаемое важное положение тотчас, как принимается Крест Христов (Гал. 5:24). «Дух» является знаменем присутствия будущего века. Между плотью и духом ведётся непрекращающаяся брань: «ибо плоть желает противного духу, а дух — противного плоти: они друг другу противятся, так что вы не то делаете, что хотели бы» (ст. 17). Наличие этой брани доказывает, что христианин находится в здоровом, благодатном состоянии, что он живёт на стыке веков.

¹ «Я говорю: поступайте по духу, и вы не будете исполнять вожеланий плоти, ибо плоть желает противного духу, а дух — противного плоти: они друг другу противятся, так что вы не то делаете, что хотели бы. Если же вы духом водитесь, то вы не под законом» (Гал. 5:16–18).

Свт. Феофан Затворник называет это стыковое состояние «стоянием посреди воюющих сторон»¹. Брань между духом и плотью — характерная черта в богословии Послания к Галатам; две категории — не просто противники, но враги. Дж. Л. Мартин (J. L. Martyn) отмечает, что в Послании можно говорить «об апокалиптической антиномии духа и плоти в результате зарождения нового Божьего творения»².

Апостол мыслит радикально, говоря о том, что уже объективно есть, а не о том, что должно быть; есть два разных мира: старый космос (плоть) и «новая тварь» (дух) (Гал. 6:15), которые «друг другу противятся» (Гал. 5:17).

3.6. Духовная смерть без Христа и оживотворение со Христом: анализ Еф. 2:1–7

В отрывке Еф. 2:1–7³ апостол Павел эксплицитно использует термин «век» (ст. 2: **τὸν αἰῶνα τοῦ κόσμου τούτου**; ст. 7: **ἐν τοῖς αἰῶσιν τοῖς ἐπερχομένοις**). К. М. Пейт делит весь пассаж на две смысловые части, каждая из которых соответствует отдельному периоду: (1) ст. 1–3: настоящий век и необходимость спасения; (2) ст. 4–7: век будущий и актуальное дарование спасения⁴.

В первой части апостол изображает горькое состояние человечества во грехе. В старом веке люди были духовно мертвы и отчуждены от Бога, находились под властью тёмных духов, «исполняя желания плоти и помыслов, и были по природе чадами гнева» (ст. 1–3). Следует отметить, что синодальный перевод выражения **τὸν αἰῶνα τοῦ κόσμου τούτου** (ст. 2) «по обычаю мира сего» больше интерпретационный, чем буквальный. В исследовательских целях более подходящим кажется славянский перевод: «по веку мира сего» или пере-

¹ Феофан Затворник, свт. Толкования посланий апостола Павла. Послание к Галатам. С. 396.

² Martyn J. L. Apocalyptic Antinomies in Paul's Letter to the Galatians // New Testament Studies. 1985. Vol. 31. P. 417.

³ «И вас, мертвых по преступлениям и грехам вашим, в которых вы некогда жили, по обычаю мира сего, по воле князя, господствующего в воздухе, духа, действующего ныне в сынах противления, между которыми и мы все жили некогда по нашим плотским похотям, исполняя желания плоти и помыслов, и были по природе чадами гнева, как и прочие, Бог, богатый милостью, по Своей великой любви, которою возлюбил нас, и нас, мертвых по преступлениям, оживотворил со Христом, — благодатью вы спасены, — и воскресил с Ним, и посадил на небесах во Христе Иисусе, дабы явить в грядущих веках преизобильное богатство благодати Своей в благости к нам во Христе Иисусе» (Еф. 2:1–7).

⁴ Pate C. M. The End of the Age Has Come... P. 120.

вод еп. Кассиана (Безобразова): «как свойственно нынешнему веку, миру сему». Они передают очевидное дублирование смысла в речи апостола, или семантический плеоназм, поскольку, как утверждает свт. Феофан: «Век сей, мир сей — равнозначительны в Новозаветном Писании»¹ (см.: 1 Кор. 2:6–8, 12; 3:18–19). Можно предположить, что апостол Павел совершенно сознательно использует два синонимичных термина вместе для эмоционального усиления эффекта высказывания, то есть «для более полного выражения их вредоносности»². Однако допустимо совместное использование двух терминов *ὁ αἰών* и *ὁ κόσμος* с разными оттенками смысла. В таком случае понятие *ὁ αἰών* включает в себя, кроме временного аспекта, и этический аспект. Архиеп. Василий (Богдашевский) читает эту фразу так: «...“мир сей” переживает свой “век”, характеризующийся известным направлением мысли и жизни»³.

Вторая часть отрывка описывает одну из самых ярких картин «реализованной эсхатологии» апостола Павла: «Бог, богатый милостью, по Своей великой любви, которою возлюбил нас» (ст. 4), духовно мёртвых людей «оживотворил со Христом» (ст. 5), «воскресил с Ним, и посадил на небесах во Христе Иисусе» (ст. 6). И это ещё не всё. Ко всему прочему Бог даровал и надежду, что «в грядущих веках» Он явит верным Своим «преизобильное богатство благодати Своей» (ст. 7), то есть эсхатологическую полноту спасения. Что в силе и в совершенстве получит христианин во время пакибытия, тем обладает он уже теперь, хотя только в начатке, как бы в семени, имеющем потом раскрыться в полноте. Он живёт в силу общения с воскресшим и прославленным Господом, Его жизнью, ещё на земле. Он уже записан в граждане небесного царства (ср.: Флп. 3:20). Вера даёт ему твёрдое основание надежды: если Христос воскрес — Глава его — воскреснет и он; если Христос вознесся на небеса и сидит одесную Отца во славе — взойдёт и он туда и успокоится с Ним и в Нём, потому что Господь однажды сказал, и это стало правилом «не только в сем веке, но и в будущем» (Еф. 1:21): «...где Я, там и слуга Мой будет» (Ин. 12:26).

¹ Феофан Затворник, свт. Толкование посланий апостола Павла. Послание к Ефесеянам. С. 133.

² Там же.

³ Василий (Богдашевский), архиеп. Послание святого апостола Павла к Ефесеянам: исagogико-экзегетическое исслед. Киев, 1904. С. 345.

Архиеп. Василий (Богдашевский) по поводу «грядущих веков» (ст. 7) отмечает следующее: «Под “веками грядущими” нельзя разуметь будущий последовательный ряд столетий и христианских поколений или, вообще, будущее развитие Церкви в истории человечества, но нужно понимать — “после Второго Пришествия Христа” Бог дарует блага, которых “не видел того глаз, не слышало ухо, и не приходило то на сердце человеку” (1 Кор. 2:9)»¹.

Таким образом, в настоящем времени человечеству одинаково доступны как смерть, так и воскресение. Те, кто живут «по обычаю мира сего» (Еф. 2:2), являются духовно мёртвыми (Еф. 2:1). Те, кто верой принимают Христа, уже благодатью спасены, воскрешены и посажены «на небесах во Христе Иисусе» (Еф. 2:5–6).

Заключение

Святой апостол Павел не писал богословских трактатов; его богословие имело характер *ad hoc*, отвечая жизненным вопросам каждой основанной им христианской общины. Тем не менее его богословие можно систематизировать, найдя подходящий критерий. Результаты данного исследования приводят нас к видению богословия апостола Павла как целостной системы. Возможной структурообразующей моделью всего Павлова богословия является эсхатологическая концепция «двух веков». Это, в частности, касается сотериологии апостола.

Несмотря на то, что понятия *olam hazze* и *olam habba* остаются базовыми для апокалиптического мировосприятия, представление о мессианском веке как разрыве с настоящим веком и в какой-то степени инициировании будущего века наводит на мысль, что для существенной части иудейской апокалиптики являлась релевантной тройная схема веков.

Релевантной для апостола является именно изменённая форма концепции «двух веков», с мессианским веком посередине. Мессианский век характеризуется смешением свойств обоих веков. Смешение, или взаимопроникновение, веков является Павловой версией доктрины «двух веков». Возможно, именно так он мыслил эпоху, в которой сам жил и которая началась для Церкви Христо-

¹ Там же. С. 368–369.

вой. Время земного существования Церкви мыслилось как мессианский век, который становится переходным звеном от *olam hazze* к *olam habba*. С помощью идеи промежуточной и временной «мессианской эры» ап. Павел включает эсхатологическое бытие Церкви в период «между временами». При этом новом взгляде возникает противоречие «уже — ещё нет». В искупительных деяниях Спасителя и даровании Духа эсхатологическое обновление уже наступило, но остаётся определённая оговорка, что её всеобъемлющее осуществление ожидается во Втором Пришествии. Отмеченная модель позволяет нам увидеть общие места, а также и своеобразие богословского метода святого апостола Павла в контексте предшествующей межзаветной традиции.

Концепция «уже — ещё нет» отчётливо прослеживается в учении о спасении апостола Павла. Спасение воспринимается двояко, как настоящее обладание и будущее упование.

Павлова сотериология раскрывается в трёх этапах, различаемых условно ввиду смешения свойств «ветхого» и «нового» веков в настоящее время. На момент принятия веры и таинства Крещения христианин оправдан пред Богом и уже может вкушать даров «будущего века». Тем не менее он продолжает пребывать в настоящем ветхом веке, что требует от него постоянных трудов для ежедневного освящения. Наконец, если пребудет верным до конца, в парусии он будет удостоен полноты спасения, прославления.

Таким образом, можно смело сделать вывод о том, что, по мысли апостола Павла, объективные и субъективные стороны спасения не противоречат, но гармонично дополняют друг друга. Апостол не разделяет их, хотя и проводит между ними чёткую грань. Сотериология апостола Павла представляет собой наиболее систематизированную и тщательно продуманную часть новозаветного богословия. В посланиях апостола даётся чёткая картина спасения (в его объективности) как великого и ничем не обусловленного дара Божия, который может быть принят только верой, и в то же время зависящего (в его субъективности) от свободной воли человека, то есть от его дел.

Источники и литература

Источники

1. Библия. Книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета. М.: РБО, 2000.
2. Августин Аврелий, блж. Исповедь / пер. с лат. М. Сергеев. М.: Гендальф, 1992. — 542 с.
3. Иоанн Златоуст, свт. Полное собрание творений: в 12 т. Т. 9. Кн. 2. М.: Радонеж, 2003. С. 480–1002.
4. Иустин Челийский, прп. Собрание творений. Т. III. Ч. 4: Экклесиология. М.: Паломник, 2006. — 607 с.
5. Кирилл Иерусалимский, свт. Поучения огласительные и тайноводственные. М.: Синод. б-ка, 1991. — 370 с.
6. Максим Исповедник, прп. Избранные творения. М.: Паломник, 2004. — 493 с.
7. Максим Исповедник, прп. Творения. Кн. II: Вопросы к Фалассию. Ч. 1: Вопросы I–LV. Вопрос XXII. М.: Мартис, 1993. — 284 с.
8. Николай Кавасила, св. Семь слов о жизни во Христе. Репр. М., 1874. М.: Паломник, 1991. — 198 с.
9. Феофан Затворник, свт. Толкования посланий апостола Павла. Послание к Галатам. М.: Паломник: Правило веры, 1996. — 458 с.
10. Феофан Затворник, свт. Толкование посланий апостола Павла. Послание к Ефесянам. М.: Правило веры, 1998. — 500 с.
11. Феофан Затворник, свт. Толкование Послания апостола Павла к Римлянам (главы 1–8). М.: Правило веры, 2006. — 743 с.
12. Феофан Затворник, свт. Толкование Послания апостола Павла к Римлянам (главы 9–16). М.: Правило веры, 2006. — 544 с.

Литература

1. Булгаков С. Н., прот. Апокалиптика, социология, философия истории, социализм (религиозно-философские параллели) // Рус. мысль. 1910. Кн. VI–VII. С. 66–90, 1–28.
2. Василий (Богдасhevский), архиеп. Послание святого апостола Павла к Ефесянам: isaгогико-экзегетич. исслед. Киев: Тип. И. И. Горбунова, 1904. — VIII, 703 с.
3. Епифанович С. Л. Преподобный Максим Исповедник и византийское богословие. М.: Мартис, 2003. — 223 с.
4. Ианнуарий (Ивлиев), архим. Эсхатология в Новом Завете. Темы и проблемы // Эсхатологическое учение Церкви: мат-лы конф. РПЦ (Москва, 14–17 ноября 2005 г.). М.: Син. богосл. комиссия, 2007. С. 161–175.
5. Лосский В. Н. Боговидение. Минск: Изд. Белорус. Экзархата, 2007. — 495 с.
6. Лосский В. Н. Очерк мистического богословия Восточной Церкви. Догматическое богословие. М.: Изд. центра «СЭИ», 1991. — 288 с.
7. Покорны П., Геккель У. Введение в Новый Завет. Обзор литературы и богословия Нового Завета. М.: ББИ им. св. ап. Андрея, 2012. — XVI, 798 с.

8. Польсков К., прот. Исполнение и чаяние. Об одной из сторон богословия апостола Павла // Богословский вестник (ПСТБИ). 1999. № 3. С. 59–68.
9. Сидоров А. И. Митрополит Макарий (Оксиюк) и его церковно-научная деятельность [вводная ст.] // Макарий (Оксиюк), митр. Эсхатология св. Григория Нисского. М.: Паломник, 1999. — LV, 674 с.
10. Флоровский Г., прот. Откровение и истолкование // Вера и культура: избр. труды по богословию и философии. СПб.: Изд-во РХГИ, 2002. — 862 с.
11. Cullmann O. Salvation in History. London: SCM Press, 1967. — 352 p.
12. Dunn J. D. G. The Theology of Paul the Apostle. Grand Rapids: William B. Eerdmans, 1998. — 808 p.
13. Fee G. D. The First Epistle to the Corinthians (NICNT). Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company, 1988. — 880 p.
14. Jeremias J. The Parables of Jesus. NY.: Charles Scribner's Sons, 1963. — 248 p.
15. Keck L. E. Paul and His Letters. Philadelphia: Fortress Press, 1982. — 174 p.
16. Ladd G. E. A Theology of the New Testament. Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company, 1993. — 764 с.
17. Martyn J. L. Apocalyptic Antinomies in Paul's Letter to the Galatians // New Testament Studies. 1985. Vol. 31. P. 410–424.
18. Mowinckel S. He That Cometh. The Messiah Concept in the Old Testament and Later Judaism. Grand Rapids: Eerdmans, 2005. — 528 p.
19. Pate C. M. The End of the Age Has Come: The Theology of Paul. Grand Rapids: Zondervan Publishing House, 1995. — 256 p.

История Русской Православной Церкви

В. И. Мельник¹

Спасо-Вифанский монастырь и первые жития преподобного Серафима Саровского

В статье исследуется вопрос о связях Свято-Троице-Сергиевой лавры и Спасо-Вифанского монастыря с фактом опубликования первых житий преподобного Серафима Саровского. Подчеркивается, что первые жития, написанные в 1840-х гг. учениками прп. Серафима, создавались в стенах Лавры и Спасо-Вифанского монастыря, поскольку после кончины старца в январе 1833 г. в течение полугода все его ученики были вынуждены покинуть Саровскую пустынь и перейти под покровительство настоятеля Лавры прп. Антония (Медведева), а значит, и свт. Филарета (Дроздова), активно участвовавших в продвижении публикаций через Духовную цензуру. Цензуровал духовные наставления прп. Серафима и первое житие 1841 г., автором которого был лаврский иеромонах Сергей (Васильев), ректор Вифанской духовной семинарии архимандрит Агапит (Введенский).

Ключевые слова: прп. Серафим Саровский, первые жития, Троице-Сергиева лавра, Вифанский монастырь.

Первые жития прп. Серафима Саровского были написаны свидетелями его праведной жизни, насельниками Саровской пустыни. Степень авторитетности каждого из житий до сих пор обсуждается, а потому обстоятельства их написания (и фигуры их авторов) имеют чрезвычайно важное значение и требуют пристального внимания.

Перед исследователями житий более раннего периода проблема авторства практически не стояла. Однако в новое время она может стать актуальной. Так, например, в авторитетном исследовании Т. Р. Руди «Ранние жития Серафима Саровского: вопросы литературной истории» говорится фактически о двух первых житиях прп. Серафима, третье же, автором которого является иеромонах Иоасаф (Толстошеев), не рассматривается, поскольку мутные волны «дивеевской смуты» 1840–1860-х гг. вольно или невольно докатываются до наших дней и влияют на мнение учёных. Т. Р. Руди пишет:

¹ **Владимир Иванович Мельник** — доктор филологических наук, профессор, член-корреспондент АН Республики Татарстан, научный сотрудник Перервинской духовной семинарии.

«Третьим¹ бытописателем Саровской пустыни, опубликовавшим в 1849 г. новый текст жизнеописания отца Серафима, а также очерк жизни основательницы Дивеевской обители Агафьи Семёновны Мельгуновой, был иеромонах Иоасаф, ранее — монах Саровской пустыни Иоанн Тихонов. Иеромонах Иоасаф, самоуверенно называвший себя учеником преподобного Серафима, оставил по себе впоследствии печальную славу, добившись соединения двух женских Дивеевских общин в одну, что стало началом многих бед дивеевских стариц. Л. М. Чичагов (впоследствии архим. Серафим) считал роль Иоанна Тихонова в истории Дивеевской обители губительной, а самого его называл лжеучеником Серафима. Итак, обратимся к текстам первых жизнеописаний Серафима Саровского, составленным людьми, близко его знавшими»².

Строго научный подход заключается, однако, в том, что при сомнениях в авторитетности сведений следует тщательно аргументировать свою позицию. Несмотря на то, что автор ссылается на замечательную для своего времени «Летопись Серафимо-Дивеевского монастыря» архимандрита Серафима (Чичагова), она ничего не сказала по существу того житийного текста, который принадлежит о. Иоасафу (Толстошееву). Между тем в современном «серафимоведении» у о. Иоасафа нашлось бы немало защитников. Мы также считаем, что о. Иоасаф сыграл далеко не лучшую роль в «дивеевской смуте». Более того, известно, что и сам прп. Серафим, наперёд зная о том, что о. Иоасаф вольно или невольно будет пытаться разрушить его, Серафима, жизненное дело — Дивеевскую обитель, — относился к нему настороженно, чему есть немало свидетельств³.

¹ На самом деле третьим было житие прп. Серафима, написанное иеромонахом Авелем (Ванюковым), вышедшее в 1848 г.

² Руди Т. Р. Ранние жития Серафима Саровского: вопросы литературной истории // Труды Отдела древнерусской литературы / РАН Институт русской литературы (Пушкинский Дом) / Отв. ред. Д. С. Лихачёв. Том LI. СПб.: Дмитрий Буланин, 1999. С. 429.

³ Прот. Всеволод Рошко, автор замечательного исследования «Преподобный Серафим: Саров и Дивеево», трактует слова прп. Серафима об антихристе «локально» — как указание на о. Иоасафа: «Прп. Серафим предостерег против него сестёр с мельницы, Мантурова и отца Василия. Он говорил им: “Вы до антихриста не доживёте, а времена антихриста переживёте!”, т. е. он видел в Иоасафе прообраз антихриста». Скажем кстати, что вряд ли мог о. Серафим указать на кого бы то ни было как на антихриста, его слова можно понять иначе: он говорит об «антихристовых временах», коих немало было в истории человечества. «Антихристовыми временами» можно назвать (и называли) и нашествие Наполеона, и революции, — а в данном случае о. Серафим имел в виду, конечно, «дивеевскую смуту». Конкретно же о. Иоанна Тихонова (Иоасафа Толстошеева) он не называет. Скорее, он и этого человека, с его дерзостью, непомерным честолюбием и гордыней, считает жертвой, а не «антихристом».

Тем не менее прп. Серафим относился к иноку Иоанну Тихонову («художнику») с христианской терпимостью. Во всяком случае, нужно дать объективную оценку «третьему житию», автором которого является о. Иоасаф. Его вариант жития весьма информативен, как бы ни относиться к автору. Считая о. Иоасафа «лжеучеником» прп. Серафима и негативно относясь к нему, о. Всеволод Рошко всё же признаёт за «третьим житием» информативную ценность: «Его писания — весомый источник информации лишь постольку, поскольку нередко ему было попросту выгодно говорить правду, а также потому, что, подменяя истинного собеседника прп. Серафима собой, Иоасаф пересказывал реальные откровения преподобного, и наконец, потому, что, передавая некоторые речи Серафима, он в помрачении гордости не замечал в них пророческих предостережений в свой адрес»¹.

Теперь вернёмся к первым двум житиям. Автором первого является иеромонах Сергей, которого можно назвать одним из учеников прп. Серафима. Дух старого монашества проявился в этом человеке при издании жития: подобно древнерусским агиографам, отец Сергей не стал подписываться как автор, а обозначил авторство лишь буквами: «I. С.» после предисловия, в котором он написал: «Поминайте наставники ваша, иже глаголаша вам Слово Божие, ихъ же взирающе на скончание жителства, подражайте вере их» (Евр. 13:7). Посему, благоговая к почившему в Бозе старцу за его примерные добродетели, я вознамерился кратким писанием предать памяти его жизнь и подвиги. Я буду повествовать частью то, что известно современным ему старцам Саровской пустыни, а частью то, что он мне сам сказывал по особенной его ко мне доверенности и любви, в разная времена моего сожителства с ним. Наблюдая за его жизнью, я записывал в своё время и его краткия наставления, которые он мне и приходящим давал. Таким образом составилось следующее краткое жизнеописание»².

¹ Всеволод Рошко, прот. Преподобный Серафим Саровский: Саров и Дивеево. М., 2001. С. 12.

² Сказание о жизни и подвигах блаженной памяти отца Серафима, Саровской пустыни иеромонаха и затворника. М., 1841. С. 3.

Об отце Сергии известно то, что он подвизался в Саровской обители с 1818 г., получая духовные уроки от о. Серафима¹, и сразу после кончины прп. Марка Саровского стал собирать сведения о двух подвижниках Саровской обители: о старцах-отшельниках Серафиме и Марке. Первое житие прп. Серафима могло бы появиться в свет ещё в 1837 г., однако этого не случилось по следующим обстоятельствам. Девятый настоятель Саровской пустыни Нифонт (Черницын) не благоволил преподобному Серафиму². Дьякон Сергей Скузоваткин в своё время писал, что игумен Нифонт относился к святому не с самыми лучшими чувствами, так как не одобрял его пустынножительства, а позднее пытался препятствовать Серафимову попечению о «дивеевских сиротах»: «Игумен Нифонт отличался сильным характером и твёрдо управлял вверенным ему монастырём. Благодаря этому Саровская обитель пережила стремительный экономический рост, на небывалую высоту поднялся и уровень её благосостояния. Годовой доход пустыни повысился с 32 тысяч рублей в 1810 году до 107 тысяч в 1820 году. При нём были построены кельи с северной стороны обители, гостиничный комплекс, церкви: во имя Иоанна Предтечи и Всех святых. Но несмотря на блестящее ведение монастырского хозяйства и внешнее благоустройство Саровской обители, строитель Нифонт не смог увидеть в иеромонахе Серафиме святого старца, который, собственно, и прославил Саровскую пустынь, подняв её на ещё не бывалую духовную высоту. Именно строитель Нифонт прекратил пустынножительство, которым с конца XVII века подвизались Саровские

¹ См.: *Бекасова Н. И.* Ранние житийные повествования о преподобном Серафиме Саровском: источниковедческий аспект // Богословский сборник Новосибирской Православной духовной семинарии. Новосибирск, 2014. № 1 (9). С. 143. Н. И. Бекасова даёт сведения о Сергии: «В миру Степан Васильев (1795–1861), отставной губернский секретарь, поступил в Саровскую пустынь в 1818 году, где подвизался в иночестве под руководством старцев-подвижников Марка (1739–1817) и Серафима. В 1827 году послушник Степан был пострижен в монашество с именем Сергей, в 1830 году рукоположен в сан иеродиакона, в 1834 году — в сан иеромонаха и в этом же году принят на должность казначея Спасо-Вифанского монастыря, находившегося под управлением Лавры. В октябре 1852 года отец Сергей возведён в сан архимандрита и назначен настоятелем Серпуховского Высоцкого монастыря. В июле 1861 года архимандрит Сергей уволен на покой в Троице-Сергиеву лавру, где в ноябре этого же года мирно скончался» (там же, с. 146).

² См.: *Святитель Филарет, митр. Московский.* Письма к Преподобному Антонию, наместнику Свято-Троицкой Сергиевой Лавры, 1831–1867. В 3-х томах. Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 2007. Т. I. С. 227.

иноки. Вследствие этого святой духовный источник, каким являлся монастырь при живших возле него его пустынниках, стал иссякать, а центр старчества переместился в Оптину пустынь»¹.

В результате после кончины о. Серафима в январе 1833 г. монахи, близко общавшиеся с ним, через короткое время рассеялись по другим монастырям. Свою книгу о прп. Серафиме иеромонах Сергей писал уже как насельник Троице-Сергиевой лавры. Когда в 1837 г. встал вопрос об издании жизнеописания старца Серафима, о. Нифонт не одобрил этого. Очевидно, он считал о. Серафима нарушителем святоотеческих установлений.

Иеромонах Сергей передал жизнеописания прп. Марка и прп. Серафима настоятелю Лавры Антонию (Медведеву), благоговейно почитавшему память о. Серафима, а тот, в свою очередь, познакомил с материалами митрополита Филарета (Дроздова), которому не один раз пришлось вступаться за о. Серафима (особенно во время «дивеевской смуты»). Очевидно, владыка Филарет понимал, что в Св. Синоде могут возникнуть затруднения с житием прп. Серафима². В этом случае он решил частично соединить две книги иеромонаха Сергия: к жизнеописанию старца Марка прибавить духовные наставления о. Серафима. 11 августа 1838 г. он написал архимандриту Антонию: «Духовные наставления лучше цензуровать отдельно, чтобы, в случае затруднения для жития, не затруднить и им дорогу»³. Через три месяца, 30 декабря 1838 г., духовные наставления прп. Серафима благополучно прошли через Московский Духовно-цензурный комитет. Их одобрил к печати цензор, ректор Вифанской духовной семинарии (1834–1842) архимандрит Агапит Введенский, строгий исполнитель монашеского устава, неумолимо преследовавший небрежность в богослужении и выполнении долга. Иеромонах Сергей поместил наставления старца Серафима в конце «Краткого начертания жизни старца Саровской пустыни, схимонаха и пустытника Марка» (М., 1839), причём жизне-

¹ *Сергий Скузоваткин, диак.* Обитель преподобного Серафима. М., 2003. С. 33.

² Поскольку в жизнеописании прп. Серафима речь шла о чудесах и предсказаниях, к книге отнеслись достаточно строго. Первенствующий член Священного Синода митрополит Санкт-Петербургский Серафим (Глаголевский) воспротивился её опубликованию, так что пришлось не только исключить жизнеописание прп. Серафима, но и вырезать некоторые куски текста из жизнеописания старца Марка.

³ *Святитель Филарет, митр. Московский.* Указ. соч. Т. I. С. 292.

описание отца Марка занимало первые десять страниц книги, а на остальных 63 страницах были помещены 33 духовных наставления отца Серафима.

Признание святости прп. Серафима постоянно встречало сильное сопротивление, начиная с жизни в монастыре и кончая вопросом о прославлении в 1903 г., когда лишь благодаря непосредственному участию Государя Николая II вопрос о канонизации был решён положительно. Прп. Серафим был заранее извещён об этих препятствиях и сказал: «Того Царя, который меня прославит, и я прослаблю». Тем не менее с помощью митрополита Филарета первое жизнеописание прп. Серафима вышло в свет через два года после жизнеописания прп. Марка, в 1841 г.¹ Цензором был всё тот же ректор Вифанской духовной семинарии архимандрит Агапит, думается, имевший беседу с владыкой Филаретом. Помимо митрополита Филарета, книгу одобрили митрополит Киевский Филарет (Амфитеатров), епископ Тамбовский Арсений (Москвин) и архиепископ Подольский Кирилл (Богословский-Платонов).

Но это ещё не всё, чем Вифанский монастырь оказался связанным с прп. Серафимом и его первыми житиями. Второе житие старца Серафима, понятно, публиковать было уже легче. Оно вышло в журнале «Маяк» в 1844 г.², а через год — отдельным изданием. Автор так же не подписался, но письмо владыки Филарета архимандриту Антонию показывает, что им был иеромонах Георгий³, бывший гостинник Саровского монастыря, знавший прп. Серафима в течение последних пяти лет его жизни. Митрополит Фила-

¹ Сказание о жизни и подвигах блаженных памяти отца Серафима, Саровской пустыни иеромонаха и затворника. М., 1841. Второе издание этой книги было опубликовано так, как и задумывалось: в ней были жития преподобных Серафима и Марка, а также духовные наставления о. Серафима: I.С. Сказание о жизни и подвигах блаженных памяти отца Серафима, Саровской пустыни иеромонаха и затворника. С присовокуплением духовных его наставлений и начертания жизни старца Саровской пустыни, схимонаха и пустынника Марка. Издание второе. М., 1844.

² Б.п. Сказания о жизни и подвигах старца Серафима, иеромонаха Саровской обители и затворника, извлечённые из записок ученика его // Маяк, журнал современного просвещения, искусства и образованности в духе народности русской. СПб., 1844. Т. 16. Кн. 32. Раздел «Словесность». С. 59–95.

³ В миру Гурий Иванов (1797–1866), из вольноотпущенных крестьян графа Шереметева. В Саровскую обитель пришёл в 1827 году, вначале проходил послушание келаря, затем гостинника монастыря. Гостинник Гурий, знавший преподобного Серафима в течение пяти лет, неоднократно упоминается в «Летописи Серафимо-Дивеевского монастыря», составленной священномучеником Серафимом (Чичаговым), и в «Докладной записке» Н. А. Мотовилова, последний даже называет его своим другом (Бекасова Н. И. Указ. соч. С. 153).

рет писал: «Что касается до жизнеописания о. Серафима, напечатанного в “Маяке”: Георгий, я думаю, не много в сем виноват. Он дал кому-нибудь списать своё творение: а не думаю, чтобы домогался напечатания. Спросите его о сем и скажите мне»¹. Гостинник Гурий неоднократно упоминается в «Записках» Н. А. Мотовилова². О том, насколько о. Гурий был привязан к старцу Серафиму, говорит один эпизод из «Записок» Мотовилова: «Целую ночь проговорили мы с о. Гурием про о. Серафима, целую ночь почти не спавши от радости, и на другой день отправились мы к батюшке о. Серафиму в его ближнюю пустыньку, даже ничего не пивши и ничего не закусивши; и целый день до поздней ночи не пивши и не евши пробыли у дверей этой ближней его пустыньки»³.

В варианте о. Георгия соблюдена та житийная канва, которая зафиксирована в первом житии прп. Серафима, но эта канва представлена в больших подробностях, в том числе и тогда, когда речь идёт о чудесах. Духовная цензура к этому времени смягчила свои слишком жесткие требования к жизнеописанию прп. Серафима, требования, во многом, видимо, обусловленные возмущением настоятеля Саровского монастыря о. Нифонта. Жизнеописание прп. Серафима авторства Гурия переиздавалось в 1874, 1898 и в 1900 гг.

Известно, что о. Гурий покинул Саровскую пустынь через полгода после кончины старца Серафима — в июле 1833 г. В апреле 1842 г. он числится уже в Спасо-Вифанском монастыре⁴. Очевидно, что и иеромонах Сергей, и иеромонах Георгий нашли своё место в Лавре и Свято-Вифанском монастыре прежде всего ходатайством почитателей старца Серафима — архимандрита Антония и митрополита Филарета. Нельзя в этом случае не упомянуть ещё одного выходца из Саровской обители, в это же время нашедшего приют в Троице-Сергиевой лавре и написавшего третье по времени житие прп. Серафима, — иеромонаха Авеля (Ванюкова). В 1848 г. он издал книгу «Краткая духовная лестница, возводящая христианина к любви Божией», в которой даны, помимо жизнеописания прп. Серафима,

¹ Святитель Филарет. Указ. соч. Т. I. С. 337.

² См.: Мельник В. И. Николай Мотовилов. Под кровом преподобного Серафима. М.: МБЦ прп. Серафима Саровского, 2012. С. 75, 94, 95 и пр.

³ Там же. С. 94.

⁴ Бекасова Н. И. Указ. соч. С. 158.

жития многих других замечательных старцев Саровской пустыни. О. Авель был родом из казанских мещан и поступил в Саровскую пустынь в 1830 г. В 1838 г. он, как и иеромонахи Сергей и Георгий, также был вынужден выйти из Сарова. Он был лишён рясофора «по доносу настоятеля оной пустыни игумена Нифонта за несоблюдение им, Ванюковым, общежительных правил. По резолюции Его Преосвященства, как неблагонадёжный для монашеской жизни, уволен он из сей пустыни и из здешней епархии вовсе, для чего и возвращён ему... увольнительный его вид». Иеромонах Авель относился к числу почитателей старца Серафима и был в немилости у игумена Нифонта. Ему вменялось в вину то, что он якобы «...содействовал к выходу из Сарова теперешнему казначею Вифанскому Сергию (Васильеву, автору первого жития преподобного Серафима — прим. авт.) и прочей перешедшей оттуда братии в Лавру и Вифанию, отчего отец Игумен возымел на него негодование...»¹.

Год от года молва о праведной жизни прп. Серафима росла. Многие люди чувствовали необычайную духовную мощь о. Серафима. Так, например, Николай Мотовилов однажды высказался по этому поводу: «Отец игумен, Нифонт, — великий раб Божий, но и тут в Саровскую пустынь я не для него приезжал и приезжаю, хотя и весьма много его уважаю за его святину, но лишь для одного только батюшки отца Серафима, о коем я думаю, что и в древности мало было таких святых угодников Божиих, одарённых силою Илииною и Моисеевою»². Наблюдая рост славы прп. Серафима, Авель решил издать его жизнеописание отдельно. До сих пор неясно, когда он осуществил свой замысел. Известно лишь, что в 1862 г. его книга о старце Серафиме вышла вторым изданием³. Возможно, Авель посчитал за первое издание расширенное жизнеописание прп. Серафима, помещённое в ряду других в книге «Общежительная Саровская пустынь и достопамятные иноки, в ней подвизавшиеся»

¹ Степашкин В. А., Мавлиханова Е. А. Культурное наследие: наш древний молодой Саров. Саров, 2004. С. 87.

² См.: Мельник В. И. Николай Мотовилов. Под кровом преподобного Серафима. М.: МБЦ прп. Серафима Саровского, 2012. С. 91.

³ Сказание о жизни и подвигах старца Саровской пустыни иеромонаха Серафима с приложением его наставлений. Второе издание, исправленное и дополненное, — иеромонаха Авеля. М.: Семена, 1862.

(М., 1853).

Таким образом, написание, прохождение через цензуру и опубликование первых житий прп. Серафима Саровского оказались связанными с целым рядом лиц из Троице-Сергиевой лавры и Спасо-Вифанского монастыря, начиная с митрополита Филарета и кончая ректором Вифанской семинарии архимандритом Агапитом.

Источники и литература

1. Б. п. Сказания о жизни и подвигах старца Серафима, иеромонаха Саровской обители и затворника, извлеченные из записок ученика его // Маяк, журнал современного просвещения, искусства и образованности в духе народности русской. СПб., 1844 Т. 16. Кн. 32. Раздел «Словесность». С. 59–95.

2. I. С. Сказание о жизни и подвигах блаженной памяти отца Серафима, Саровской пустыни иеромонаха и затворника. С присовокуплением духовных его наставлений и начертания жизни старца Саровской пустыни, схимонаха и пустынника Марка. Издание второе. М., 1844.

3. [Иеромонах Авель.] Сказание о жизни и подвигах старца Саровской пустыни иеромонаха Серафима с приложением его наставлений. Второе издание, исправленное и дополненное, — иеромонаха Авеля. М.: Семена, 1862.

4. [Иеромонах Сергей.] Сказание о жизни и подвигах блаженной памяти отца Серафима, Саровской пустыни иеромонаха и затворника. М., 1841.

5. Мельник В. И. Николай Мотовилов. Под кровом преподобного Серафима. М.: МБЦ прп. Серафима Саровского, 2012.

6. Рошко Всеволод, прот. Преподобный Серафим Саровский: Саров и Дивеево. М., 2001.

7. Руди Т. Р. Ранние жития Серафима Саровского: вопросы литературной истории // Труды Отдела древнерусской литературы / РАН Институт русской литературы (Пушкинский Дом) / Отв. ред. Д. С. Лихачёв. Том LI. СПб.: Дмитрий Буланин, 1999.

8. Святитель Филарет, митр. Московский. Письма к Преподобному Антонию, наместнику Свято-Троицкой Сергиевой Лавры, 1831–1867. В 3-х томах. Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 2007. Т. I.

9. Скузоваткин Сергей, диак. Обитель преподобного Серафима. М., 2003.

10. Степашкин В. А., Мавлиханова Е. А. Культурное наследие: наш древний молодой Саров. Саров, 2004.

Нравственное богословие

Иеромонах Афанасий (Иванов)¹

Стыд как категория нравственного сознания человека

Осмысление и исследование феномена стыда приобретают особую актуальность в динамических условиях жизнедеятельности современных христианских государств, переживающих кризис нравственной культуры и характеризующихся релятивацией ценностей. Содержание, сущность и формы проявления стыда являются сложной философско-этической проблемой, которая связана с особенностями мировосприятия человека, состоянием его души, мотивацией поступков и самосознанием, а также с определением приоритетов в системе общественных ориентаций. Настоящее исследование категории стыда будет способствовать осмыслению особенностей трансформации нравственного сознания личности в условиях, когда морально-психологическая ситуация определяется принципиально новыми факторами: расширением глобального информационного пространства, приматом новейших технологий, снижением критичности мышления у части населения, что приводит к деформации системы ценностей и оценок. А также размытостью жизненных стандартов самовыражения личности, несклонностью к нравственному очищению и духовному самосовершенствованию. Это доказывает философско-социальную актуальность исследования феномена стыда как морально-регулятивного механизма общественной и личностной жизни.

Ключевые слова: стыд, феномен, христианство, ценности, самосовершенствование, мировоззрение, человек, общество, Церковь, грех.

Важность этико-философского анализа категории стыда определяется тем обстоятельством, что исследование его функциональной стороны в системе нравственной культуры общества глубже раскрывает особенности духовного бытия человека, его нравственные позиции. Выбор между добром и злом, внимание к различным сферам жизни личности способствуют выработке ориентиров для осмысления сущности современной нравственной культуры общества, на уровне внешней социальной санкции констатируют то, что стыд приобретает характер нравственного чув-

ства и легитимной ценностной ориентации, занимая важное место в человеческом бытии.

Существует ряд фундаментальных трудов, исследующих феномен стыда в различных сферах гуманитарного знания. К изучению стыда как неотъемлемого атрибута человеческой совести обращались выдающиеся философы, психологи, культурологи. Так, российский мыслитель Вл. Соловьёв утверждал: «Я стесняюсь, следовательно, существую». Согласно Ницше, «стыд, стыд, стыд — вот история человека». «Человек правильно видит себя только в минуты стыда», — такую мысль высказал К. С. Льюис.

На уровне обыденного сознания понятие «стыд» используется для оценки и объяснения определённых важных аспектов поведения человека. Однако остаётся невыясненной парадоксальность этого феномена: видимое единообразие проявлений стыда и многообразие причин его возникновения; торможение чувством стыда осуществления не только аморальных, но и достойных поступков; переживание этого чувства теми, кто, казалось бы, уже перешёл все границы дозволенного. И даже феномен большой совести у порядочных, высоконравственных людей — «ложный стыд». Эти парадоксы заставляют говорить о загадочности категории стыда и побуждают к её осмыслению в настоящей статье.

Категорию стыда логично анализировать в контексте характеристики понятия «грех», которое возникло во времена язычества, являвшего собой религию гармонии человека и природы. На логических законах природы базировались основные правила поведения наших предков, они стабилизировали их жизнь «в параметрах мифологического мировосприятия». Любой поступок, противоречащий формальной регуляции, считался грехом.

В библейском аспекте грех трактуется как нарушение взаимоотношений между человеком и Богом, как «беззаконие» (Ин. 3:4), «преступление», то есть нарушение закона или традиции (Евр. 2:2), «преступление» (Мф. 6:14), «зло» (1 Кор. 14:20), «злой умысел» (Мф. 22:18), «нечестие», «ложь» (Рим. 1:18), «непослушание» (Рим. 6:12), «нечисть» (2 Кор. 7:1), а в светской философии — как нарушение основополагающих морально-этических норм.

¹ **Иеромонах Афанасий (Иванов)** — кандидат богословия (МДА), преподаватель Перервинской духовной семинарии, настоятель храма Успения Пресвятой Богородицы в Вешняках г. Москвы. Адрес для корреспонденции: 109263, г. Москва, ул. Малышева, д. 30, кв. 174. E-mail: 24ix83@mail.ru.

Первопричиной греха является дьявол, который соблазнил Адама и Еву на преступление закона, а корень зла находится в самом человеке: «начало греха — гордость» (Сир. 10:15). Осознанность греха является его важным концептуальным признаком, поскольку именно через свободу воли и свой сознательный выбор человек оказался в состоянии греховности, хотя христианское богословие признаёт грехом «любое, как свободное и сознательное, так и произвольное и бессознательное, отступление делом, словом и даже помыслом от заповеди Божьей и нарушение закона Божия»¹.

Первородный грех привёл к грехам каждого из потомков Адама. Событие первородного греха представлено в Библии как выбор между добром и злом, предполагает действие внутренних волевых усилий человека и определяет «противоположность нравственных качеств человека, а также противоположность пользы и вреда, наслаждения и отвращения»². Поэтому познание добра и зла, по мнению М. Бубера, «это познание противоположности всего человеческого бытия, которая в ранних письменных текстах сказывалась этими двумя понятиями»³.

В философско-этической концепции христианства представления о добре и зле конкретизированы путём оппозиции «грех — святость». Термин «святость» Библия трактует как удалённость от греха и служение Богу. В свою очередь, концепт «закон» является фундаментальной идеей Ветхого Завета и представлен в виде десяти заповедей Моисея (Исх. 20:2–17), которые стали составной частью нравственных канонов христианства и ислама, общечеловеческой основой нравственности (хотя заповедей на самом деле больше (Исх. 24: 14–26)), и девяти заповедей, указанных Иисусом Христом в Нагорной проповеди (Мф. 5:3–12). Закон ассоциируется с порядком, грех — с хаосом, «законом познаётся грех»⁴.

Концепт «грех» включает спектр ментальных (духовных) и физических действий. По определению С. Л. Франка, «грех — это непра-

¹ Христианство: Энциклопедический словарь: в 3 т. / под общ. ред. С. А. Аверинцева и др. — М.: Большая Российская энциклопедия, 1993. — Т. 1: А–К. — 1993. С. 430.

² Бубер М. Образы добра и зла / М. Бубер; пер. с нем. // Два образа веры [под ред. П. С. Гуревича, С. Я. Левит, С. В. Лёзова] — М.: Республика, 1995. С. 128.

³ Там же. С. 130.

⁴ Флоренский П. А. Столп и утверждение истины. Опыт православной теодицеи [Электронный ресурс] / П. А. Флоренский [вступ. ст. С. С. Хоружего]. — Репринтное переиздание 1914 г. — М.: Правда, 1990. С. 170.

вильное состояние души»¹. Нарушение этики закона воплощает божественную правду и действует в строго определённом статическом нравственном пространстве, вызывает чувства вины и необходимость наказания. В Библии говорится о личной ответственности человека не только за слова или поступки, но и за скрытые мысли, желания и намерения (Мф. 5:21–30). Однако христианство не лишает человека надежды на «духовное восхождение» через искупление и раскаяние. Иначе может наступить примирение с реальностью, в которой грех приводит к состоянию «непрерывной греховности». С. Кьеркегор называет такое состояние «отчаянием-слабостью» или «отчаянием-вызовом»². Датский мыслитель приводит аналогию с воздухоплавателем, который поднимается вверх благодаря тому, что сбрасывает балласт; так и человек должен избавиться от того, что мешает ему «предстать перед Богом».

Идею искупления и покаяния отмечают свт. Иоанн Златоуст, прп. Иоанн Лествичник, свт. Игнатий (Брянчанинов) и другие святые подвижники. Они рассматривают раскаяние как исцеление от греха, который связывается с понятием болезни и является основой концептуальной метафоры «грех — это болезнь». Словами проповеди: «Покайтесь и веруйте в Евангелие. Покайтесь, ибо приблизилось Царство Небесное», «Господь призвал к исцелению всех, кто болеет грехом, не признавал никакого греха неизлечимым <...>. Таким образом много грешников превратилось в святых, многие беззаконники в праведников»³.

«Грех» и «страх» тесно переплетаются с концептами «благодать» и «спасение души» (Деян. 2:38; 3:19; 11:18; 17:30). По мнению Августина Блаженного (IV–V вв.), «грех» вытекает из души человека, без Божьей благодати никто не может быть освобождён от греха⁴. Подобных взглядов придерживался и Фома Аквинский (XIII в.), добавляя к проблеме новый аспект: это не только исцеление человека, повреждённого грехом, но и сверхъестественный дар, кото-

¹ Франк С. Л. Реальность и человек: Метафизика человеческого бытия [Электронный ресурс]. URL: https://azbyka.ru/otechnik/Semen_Frank/realnost-i-chelovek/ (дата обращения 16.11.2020).

² Кьеркегор С. Болезнь к смерти / С. Кьеркегор [пер. и ком. Н. В. Исаевой, С. А. Исаева] // Страх и трепет. — М.: ТЕППА-Книжный клуб, Республика, 1998. С. 334.

³ Игнатий (Брянчанинов), свт. Сочинения: в 2 т. — М.: Правило веры, 1993. Т. 1: Аскетические опыты. С. 9–10.

⁴ Христианство: Словарь / под общ. ред. Л. И. Митрохина и др. — М.: Республика, 1994. С. 6.

рый поднимает человеческую природу на новый, более высокий уровень. Но объяснить, чем обусловлен выбор Бога, средневековые схоласты не смогли.

П. Абеляр (XI–XII вв.) различал грехи по неведению и те, которые осуществляются осознанно. Первые преодолеваются таинством Причастия и сознательным раскаянием, которое указывает мирянину на его душевное и умственное несовершенство. Вторые являются осознанным действием вопреки воле Бога, которое Бог не прощает и «...мстит за пренебрежение к Себе»¹. Исходя из своих концептуалистических убеждений, схоласт формулирует принцип нравственного субъективизма — индивидуальной ответственности человека за свои действия. Греховную наследственность можно преодолеть благодаря интеллекту свободного субъекта, который способен самостоятельно определить пути к своему спасению.

В европейской философии XIX–XX вв. грех рассматривается как духовно-этическая категория, связанная с понятиями свободы и нравственного выбора. С. Кьеркегор считает, что в понятии греха заложена фундаментальная разница между христианством и язычеством; грех — следствие неверия (в отличие от сократического определения греха как последствия незнания), а противоположностью греха является не добродетель, а вера (согласно с ап. Павлом: «А все, что не по вере — грех» (Рим. 14:23)). «Грех находится в воле, а не в сознании» и переживается личностью через страх, отчаяние, осознание его неотвратимости и неизбежности: «...грех — это уныние перед Богом, когда не желают быть собой или когда хотят быть собой»². По сути, это род страха и уныния, что лежат в основе любой человеческой греховности: стремление преодолеть грех приводит к гордости и тщеславию за себя, а неспособность бороться с грехом означает страх и слабость воли. Результатом уныния является состояние, которое можно охарактеризовать как пребывание в грехе, что вызывает духовную, а впоследствии и физическую смерть.

В российской христианской философии (Н. А. Бердяев, С. Н. Булгаков, И. А. Ильин, П. А. Флоренский) грех рассматривается не как

¹ Абеляр П. Теологические трактаты / сост., комм., ввод. ст. С. С. Неретиной; пер. с лат. С. С. Неретиной. — М.: Прогресс — Гнозис, 1995. С. 249.

² Кьеркегор С. Болезнь к смерти. — С. 320.

субстанция, а как зло, которое «возникло в сфере бытия» и заняло мнимое, фиктивное место в бытии¹. П. А. Флоренский сущность греха видел в хаотизации души, потере себя: «Грех — это момент расстройства, распада и развала духовной жизни личности»². Греховность философ противопоставляет целомудрию, ведь «грех — это частность, раздробленность, отпадение»³, а целомудрие — это, прежде всего, целостность и сохранность личности.

Главный христианский постулат — смирение. Страх быть наказанным за неповиновение останавливает человека от протеста, потому, проявляя сопротивление, он сознательно подвергает себя опасности, рискует. Страх выполняет как негативную, так и позитивную, защитную функцию, так как предохраняет от ненужного риска: рискуют тогда, когда считают риск оправданным. Связь «грех — риск» актуализируется, прежде всего, как связь «действие — страх», потому что любое действие предполагает наличие определённой доли неопределённости. Грех и риск — это страх перед неопределённым будущим, перед опасностью. Однако если риск всегда обращён в будущее и связан с предварительной оценкой опасности, то «грех ориентирован будто на прошлое, но “работает” на будущее так же, как и риск. Человек заранее знает, что, осуществив грех, будет иметь неприятности, а в случае несчастья пытается обосновать его каким-то ранее совершённым поступком»⁴.

Таким образом, эволюция этико-философских и религиозных взглядов на грех свидетельствует об относительной исторической устойчивости понятийной составляющей этого концепта и является своеобразным фактором концептуализации мира и создания единого пространства морали и культуры.

Понятие стыда античные философы рассматривали как добродетель (Демокрит, Платон) или эмоцию, связанную с добродетелью (Аристотель). В связи с тем, что знающий человек делает добрые дела, Аристотель приводит подробный список поступков, которых человек должен избегать, чтобы потом не было за них стыдно.

¹ Бердяев Н. А. Философия свободы; Смысл творчества / вступ. ст., сост. и прим. Л. В. Полякова. — М.: Правда, 1989. С. 129.

² Флоренский П. А. Столп и утверждение истины. Опыт православной традиции / вступ. ст. С. С. Хоружего. — Репринтное переиздание 1914 г. — М.: Правда, 1990. С. 177.

³ Там же. — С. 184.

⁴ Дуглас М. Риск как судебный механизм / пер. А. Д. Ковалёва // THESIS, 1994. — Вып. 5. С. 243.

Он рассматривает стыд как телесное явление, сопровождающееся покраснением лица перед «страхом плохой славы». В соответствии с этим стыд является приемлемым для молодого человека и вовсе не приемлемым для взрослого, поскольку взрослый человек не должен совершать поступков, которых будет стесняться¹.

Стыд в Древней Греции выступал своеобразным автоматическим контрольным механизмом благотворительного поведения, поэтому античную культуру часто называют термином «стыд-культура».

В Ветхом Завете стыд возникает как первое переживание, которое испытали Адам и Ева, совершив грех. После этого рокового акта непослушания «открылись глаза у них обоих, и узнали они, что наги. И сшили figовые листья, и сделали себе опоясания» (Быт. 3:7). Нагота и сфера интимных отношений отныне напрямую связаны со стыдом. Согласно библейским представлениям, состояние стыда возникает прежде всего в отношении других людей, а о Боге он сопровождается страхом.

О тесной связи стыда и страха говорится в работах Ю. Лотмана, который считает стыд одной из лучших психологических черт интеллигентного человека, созданных культурой: «Для людей с интеллигентной психологией регулятивным свойством выступает позор, а для людей бесстыдных регулятивным свойством является страх: я не делаю, потому что боюсь»².

Стыд и страх принадлежат к нравственной сфере запрета. Но страх — это внешний запрет, а стыд — внутренний добровольный. Учитывая это, автор предложил типологическую классификацию культур, основанную на культуре стыда и страха³, которые во многом зависят от социально-исторических условий. При отсутствии правовых основ государства, судебного произвола и пренебрежения правами человека страх становится нормой жизни, что, в свою очередь, вызывает атрофию чувства стыда. В таком случае страх и стыд воспринимаются как феномены, взаимоисключающие друг друга.

¹ Аристотель. Сочинения: в 4 т. / пер. с др.-греч., общ. ред. А. И. Доватура. Т. 4. — М.: Мысль, 1983. С. 143.

² Лотман Ю. М. Культура и интеллигентность // Ю. М. Лотман. Воспитание души. — СПб.: Искусство-СПБ, 2005. С. 499.

³ Лотман Ю. М. Семиосфера. — СПб.: Искусство-СПБ, 2000. — 704 с.

Если говорить о стыде в части средневековых этических концепций, ориентированных на христианство, то это чувство сводится к унижительному состоянию через осознание человеком собственного несовершенства и неполноценности, как результат раскола мира в головах людей на идеальный божественный и грешный земной. Такое содержание концепта «стыд» определяется концептом «Бог», который для схоластов Средневековья (Августин Блаженный, Фома Аквинский) символизировал абсолютное верховенство над небом и землёй.

Всех, кто не придерживается Божьих заповедей, ждет посрамление перед Божьим судом. Стыд маркирует осознание человеком своей греховности, поэтому каждый христианин должен быть ориентированным на то, чтобы избежать греха, который и является позором. Понимание того, что есть страх и стыд, приводит к покаянию человека в совершённом грехе и выступает одной из важнейших ценностей христианства¹.

Определяющий признак стыда, который формирует ядерную часть соответствующего концепта и детерминирует другие концептуальные признаки, связан с когнитивной оценкой субъектом собственного состояния, которую философы описывают через понятие «недовольство собой» или «гнев на себя»: «Стыд есть неудовольствие, сопровождаемое идеей какого-либо нашего действия, которое другие, на наш взгляд, осуждают»², «Стыд является зачаточным, но резко выраженным гневом человека на самого себя»³. Эти признаки, связанные с состоянием недовольства, находят своё выражение в семантике стыда.

Б. Мандевиль даёт подробное психологическое описание этого человеческого чувства: «Когда человека охватывает стыд, он наблюдает, что падает духом; сердце кажется холодным и сжатым, и кровь течёт от него на периферию тела, лицо горит, шея и часть груди тоже пылают; голова опущена вниз, а глаза сквозь туман неловкости смотрят только в землю; никакие обиды не могут его задеть; он

¹ Философский словарь / под ред. И. Т. Фролова. — 7-е изд., перераб. и доп. — М.: Республика, 2001. С. 545.

² Спиноза Б. Избранные произведения: в 2 т. / пер. с гол. и лат.; общ. ред. и вступ. ст. В. В. Солова. — М.: Политиздат, 1957. С. 132.

³ Гегель Г. В. Ф. Энциклопедия философских наук: в 3 т. Т. 3. Философия духа [пер. Б. А. Фохта; отв. ред. Е. П. Ситковский]. — М.: Мысль, 1977. С. 121.

устал от самого своего существования и очень желает сделаться невидимым»¹. Противоположностью стыда философ считает гордость, которую оценивает как необходимое и полезное обществу качество. У Б. Спинозы гордость и стыд также рассматриваются как члены бинарной оппозиции, содержание которых выражает удовлетворение и неудовлетворение соответственно.

Идея связи стыда и уныния постулируется в этических концепциях Р. Декарта, Т. Гоббса, Б. Спинозы. Она основывается на любви человека к самому себе и является проявлением какого-то своего недостатка, унижает её в глазах других. Мыслители XVII в. не рассматривают стыд как добродетель, основное его предназначение в том, что он из-за страха ведёт человека к добродетели², а в оценке стыда их взгляды совпадают с аристотелевскими: «У молодых людей эта страсть одобряется и является признаком любви и хорошей репутации. У стариков она является признаком того же, но так как пришла слишком поздно, то не одобряется»³. Хорошая репутация является признаком концепта «честь», в котором отражена дифференциальная оценка людей по социальному статусу и нравственным заслугам. Стыд выступает своеобразной границей между честью и бесчестьем, переступить которую значит навлечь на себя позор. Согласно этому, чувство чести выступает как положительное восприятие тех ценностей, охранником которых выступает стыд.

Таким образом, в философии Нового времени феномен стыда уже связывается не с человеческой «дробностью» и «величием» Бога, а с «объектностью» человека, возникает под взглядом Другого в ситуации встречи с чужим Я. Взаимосвязь «Я — Другой» проявляется в том, что стыд является психологически невозможным в условиях отчуждения от Другого, исключительно перед самим собой, своим самодостаточным Я. В этом заключается его отличие от другого внутреннего контрольного механизма сознания — совести, которая в такой степени не ориентирована на мнение Другого.

¹ *Мандевиль Б.* Басня о пчёлах, или Пороки частных лиц — блага для общества / общ. ред. и вступ. ст. Б. В. Мееровского; пер. с англ. Е. С. Лагутина. — М.: Мысль, 1974. С. 84–85.

² *Декарт Р.* Соч.: в 2 т. / Р. Декарт [пер. с лат. и фр.]. — АН СССР, Ин-т философии. — М.: Мысль, 1989. — (Филос. наследие). — Т. 1: Страсти души / пер. с фр. А. К. Сынопалова. — 1989. С. 569.

³ *Гоббс Т.* Соч.: в 2 т. / Т. Гоббс [пер. с лат. и англ.; сост., ред., вступ. ст. В. В. Соколова]; АН СССР, Ин-т философии. — М.: Мысль, 1989. С. 44.

Первые сведения о разграничении стыда и совести находим ещё у Демокрита, который, не оперируя термином «совесть», объясняет смысл этой этической категории через термин «стыд»: «Не говори и не делай ничего плохого, даже если ты наедине с собой. Учись больше стесняться самого себя, чем других»¹. И в другом месте: «Следует стыдиться самого себя столько же, сколько и других, и всё равно не делать ничего плохого, независимо от того, останется ли оно никому неизвестным, или о нём узнают все. Но больше всего следует стесняться самого себя, и в каждой душе должен быть начертан закон: “Не делай ничего недостойного”»².

А. А. Гусейнов и Р. Г. Апресян подчёркивают, что в стыде через осознание человеком своего несоответствия определённым нормам отображается и вина, а интенсивность переживания стыда зависит от значения, которое человек оказывает Другому³. Исходя из этого, совесть и вину можно считать синонимами понятию «стыд». При этом в случае стыда решения, действия и оценки соотносятся с мнением или ожиданиями окружения, в случае совести — с обязанностью, а в случае чувства вины — со страданиями, угрызениями совести, раскаянием за свою аморальную деятельность или бездеятельность. Стыд А. А. Гусейнов и Р. Г. Апресян рассматривают как промежуточную стадию формирования вины, которая, по данным психологов, возникла на более позднем этапе развития человека и так же, как стыд, регулирует соответствие человека чьим-то ожиданиям.

С точки зрения объекта стыда различают стыд за самого себя, что выражает осознание человеком своего несоответствия общепринятым в обществе нормам, и стыд за действия других, если человек считает себя причастным к той группе, что и тот, кто совершил плохой поступок: «Мы часто чувствуем стыд и краснеем за других»⁴. Стыд за других предполагает, что человек видит других хуже себя и не хочет, чтобы его с ними ассоциировали. В нашем глобализи-

¹ *Дынник М. А.* Фрагменты Демокрита и свидетельства о его учении / пер. с др.-греч. А. О. Маковельского // Материалисты Древней Греции. Сб. текстов Гераклита, Демокрита и Эпикура. — М.: Изд-во полит. лит-ры, 1955. С. 157.

² Там же. С. 158.

³ *Гусейнов А. А.* Этика: учебник [для студ. филос. фак-тов вузов] / А. А. Гусейнов, Р. Г. Апресян. — М.: Гардарики, 2000. С. 204.

⁴ *Мандевиль Б.* Басня о пчёлах... С. 82.

рованном мире чувство стыда помогает определиться с гражданством: когда тебе стыдно за страну, значит, речь идёт о Родине.

Стыд отличает человека от животного. Этот признак является ключевым в морально-ценностном смысле концепта «стыд» в трудах В. С. Соловьёва, потому что именно этим чувством определяется «фактическое безусловное отличие человека от низшей природы»¹. Согласно христианскому миропониманию философа, стыд связан с жалостью и благоговением и является одной из важнейших детерминант человеческого блага. В сфере жалости, то есть отношения человека к своим ближним, стыд предстаёт как совесть (которую В. С. Соловьёв определяет как «социальный стыд»), благоговению же перед высшим соответствует «религиозный стыд», или «страх Божий». Таким образом, в плоскости человеческих взаимоотношений аналогом стыда выступает совесть, а в отношении к тому, что человек ставит выше себя, — страх.

Понятие стыда нашло психоаналитическое толкование в теории Фрейда. Психоаналитик утверждает, что постоянный конфликт между запретом и страхом, перешедший в бессознательное, может быть источником комплексов и психосоматических расстройств человека². Поэтому личность не должна стесняться таких качеств своего характера, как слабость, робость, зависть и т. п., поскольку все они являются вполне естественными. Отсюда следует, что стыд является вредным явлением для человека, потому что ограничивает его внутреннюю свободу, и поэтому должен быть преодолен.

Стыд является критерием разделения культур. Американская исследовательница Р. Бенедикт на основе обобщения богатого исторического и этнографического материала предложила вариант выделения двух типов культур: «культуры стыда» и «культуры вины»³. Стыд она определила как фундаментальный критерий поведения индивида, ориентацию на оценки других, а вину — как ориентацию поведения человека на собственную систему ценностей.

¹ Соловьёв В. С. Оправдание добра: Нравственная философия / В. С. Соловьёв; — М.: Республика, 1996. С. 126.

² Фрейд З. Тотем и табу / З. Фрейд [пер. с нем. М. В. Вульфа]. — СПб.: «Азбука-Классика», 2005. С. 56.

³ Бенедикт Р. Хризантема и меч: Модели японской культуры [Электронный ресурс]. URL: http://yanko.lib.ru/books/cultur/benedict-chrysanthemum_and_sword=a.htm (дата обращения 16.11.2020).

Когда человек испытывает угрызения совести, осознаёт собственную вину, у него рождается потребность исповедоваться в своих дурных поступках. Исповедь снимает груз с сердца, приносит моральное облегчение. «Где же высшей санкцией является стыд, человек не может почувствовать облегчение, раскрывая свою ошибку даже перед исповедником. Поэтому культура стыда не предусматривает исповеди, даже перед богами»¹.

Для страхования от стыда в таком случае нужны чётко определённые формы регламентации человеческого поведения, которые сводили бы к минимуму риск попасть в неловкое положение, стать предметом осмеяния или презрительного осуждения. Везде, где действуют предписания коллектива, существуют общие представления, которых придерживается отдельный индивид, чтобы не быть осмеянным членами общины, товарищами по оружию и т. п., переживания стыда перед которыми намного сильнее, чем прежде перед тем, кто был причастен к одной с ним группе.

Категориальная оппозиция «свой / чужой» является определяющим фактором народной культуры и имеет непосредственное влияние на формирование языковой картины мира того или иного этноса. Однако регулятор стыда работает исключительно эффективно лишь до определённого времени. Когда единство мнений ослабевает потому, что не даёт вариативности поведения, возникает личностная культура вины, на которой выросла вся цивилизация.

Стыд выступает механизмом контроля над преступностью, эффективным способом неформальной социальной поддержки уголовного права. По словам Дж. Брейтуэйта, «стыд — это путь к законопослушности, которая является следствием свободного выбора, в то время как репрессивный социальный контроль — это путь к законопослушности принудительной»². Исследователь выдвигает теоретическую концепцию, согласно которой действенность внушения чувства стыда лицу, осуществившему правонарушение, будет максимальной в том случае, если процесс внушения будет осуществляться таким образом, чтобы это чувство не отчуждало нарушителя от законопослушных граждан, а воссоединяло с ними.

¹ Там же.

² Брейтуэйт Дж. Стыд и современность // Вопросы ювенальной юстиции. — М.: Юрист, 2006, № 1. С. 17.

Позиция Дж. Брейтуэйта близка к идеям немецкого социолога Н. Элиаса, который усиление роли стыда связывает с развитием товарно-денежных отношений. Человек оказывается в центре внимания и общественного контроля, что приводит к росту его способности к самоконтролю, тогда как на рыцарско-придворной и абсолютистско-придворной фазе развития имеют значение только те взаимоотношения, которые связывают людей с равным себе социальным статусом: «Есть люди, перед которыми мы стесняемся, и есть те, перед кем мы не чувствуем стыда»¹. Немецкий этнолог и антрополог Г. П. Дюрр считает, что, несмотря на многочисленные взаимосвязи и взаимозависимости, в современном мире происходит снижение порога стыда².

В условиях стремительной динамики жизни и повышения уровня её техногенности система нравственных требований становится более условной, стыд фактически исключается из нашего словаря. Однако мы не станем утверждать, что в ходе модернизации общества стыд теряет свою силу. На наш взгляд, происходит трансформация концептуального наполнения стыда, обусловленная деятельностным отношением человека к миру.

Несмотря на достаточную разработанность проблемы стыда, на сегодня нет единства мнений относительно оппозиции этого феномена. Противоположностью стыда называют гордость (Б. Спиноза, Б. Мандевиль), страх (Ю. Лотман), вину (Р. Бенедикт, А. Гусейнов, Р. Апресян).

Таким образом, проследив эволюцию стыда от античности до наших дней, мы можем сделать вывод о его обобщённом семантическом прототипе, в котором нашли отражение многие универсальные признаки. Этико-философский анализ проблемы стыда даёт возможность обосновать закономерности трансформации нравственного сознания личности.

Проблема стыда традиционно является объектом изучения науками философского, социально-психологического и историко-культурологического характера. Однако практически отсутствуют

¹ Элиас Н. О процессе цивилизации. Социогенетические и психогенетические исследования: в 2 т. / гл. ред. С. Я. Левит; пер. с нем. А. М. Руткевича. — М.; СПб.: Университетская книга, 2001. С. 207.

² Duerr H.-P. Der Mythos vom Zivilisationsprozess: 4 Aufl. / Duerr H.-P. — Frankfurt am M.: Suhrkamp, 1992. — 515 p.

работы современных исследователей, посвящённые анализу стыда как этической категории, определению его места в системе ценностных ориентаций человека. Вместе с тем существуют отдельные философские труды, в которых прослеживаются попытки найти пути к решению проблемы экзистенциального кризиса личности и определения статуса феномена стыда, в частности.

Стыд является одним из самых сложных этических феноменов, неизменным компонентом нравственной природы личности. Учитывая это, можно сказать, что в мире не существует человека, который бы так или иначе не испытывал этого чувства в определённый момент своей жизни.

Исследуя историю развития представлений о стыде, стоит отметить, что взгляды мыслителей, философов относительно этого феномена постоянно менялись, поэтому получали различное толкование, сохраняя при этом общий признак — эмоциональное неодобрение (санкция) при нарушении нравственной нормы (обязанности) на поведенческом уровне. В дальнейшем европейские мыслители или поддерживают эту идею, или полемизируют с ней.

Формирование феноменов «стыд» и «совесть» определяет собой два важнейших этапа в становлении человека. Они сосуществуют и взаимодействуют, однако сохраняют принципиально-существенные различия. Стыд и совесть занимают разное место в духовно-нравственном мире личности: если стыд относится к категории чувств (эмоциональных состояний), то совесть является постоянным компонентом, влияющим на поступки человека и личностные переживания, которые к ним относятся.

Процесс генезиса стыда и совести связан с переходом от внешних к внутренним источникам и факторам регуляции поведения индивида. Чувство стыда обязательно возникает вследствие наличия внешних воздействий на нравственное сознание личности, а для совести определяющими являются преимущественно внутренние факторы влияния. Итак, нравственная самооценка содержит ряд форм, в том числе стыд и совесть, которые являются способами моральной регуляции человеческого поведения. Они имеют общие и отличительные черты. Стыд и совесть, с одной стороны, отражают объективные конкретно-исторические требования к

содержанию моральной самооценки, а с другой — выражают индивидуальные этические убеждения, связанные с потребностями человека, которые проявляют себя как мотивы его поведения.

Стыд как явление не только личностного, но и общественного характера обычно является внутренним мерилем приемлемого и неприемлемого. Стыд предполагает органическую связь человека и социума. С одной стороны, стыд заложил основы формирования самосознания, стимулировал развитие внутреннего человека, индивида, а с другой — способствовал развитию члена социума, придерживающегося определённых норм поведения. Объективная сторона содержания стыда как нравственного явления выражена наличием в обществе независимых от субъекта поведенческих норм, которые он должен знать и выполнять. Субъективную сторону стыда определяют через степень и особенности восприятия субъектом объективной стороны, а также через особенности проявления чувства стыда у каждого человека.

Итак, рассматривая формы выражения стыда в обществе (неловкость, стыдливость, застенчивость, стыд, связанный с заслуженным и незаслуженным осуждением; неполовой и половой стыд, истинный и ложный стыд, бесстыдство, позор), можно сделать вывод о том, что стыд существует в различных ипостасях — от элементарной неловкости до позора как высшей степени осуждения за аморальные поступки, за нарушение общественных норм и требований. Содержание проявления форм стыда исторически меняется и во многом определяется обычаями, обрядами, традициями, а также приемлемыми нормами поведения в конкретном обществе.

Источники и литература:

1. *Абеляр П.* Теологические трактаты / сост., комм., введ. ст. С. С. Неретиной; пер. с лат. С. С. Неретиной. — М.: Прогресс — Гнозис, 1995. — 413 с.
2. *Аристотель.* Сочинения: в 4 т. / пер. с др.-гр.; общ. ред. А. И. Доватура. — М.: Мысль, 1983. — 830 с. — (Философское наследие...). — Т. 4: Никомахова этика [пер. Н. В. Брагинской]. — 1983. — С. 53–295; Большая этика [пер. Т. А. Миллер]. С. 295–375.
3. *Бенедикт Р.* Хризантема и меч: Модели японской культуры [Электронный ресурс]: Пер. с англ. / Р. Бенедикт. — М.: «Российская политическая энциклопедия» (РОССПЭН), 2004. — 256 с.
4. *Бердяев Н. А.* Философия свободы. Смысл творчества / вступ. ст., сост. и прим. Л. В. Полякова. — М.: Правда, 1989. — 608 с.

5. *Брейтуэйт Дж.* Стыд и современность // Вопросы ювенальной юстиции. — М.: Юрист, 2006, № 1. С. 16–20.
6. *Бубер М.* Образы добра и зла (пер. с нем.) / Бубер М. Два образа веры [под ред. П. С. Гуревича, С. Я. Левит, С. В. Лёзова]. — М.: Республика, 1995. — С. 125–156.
7. *Гегель Г. В. Ф.* Энциклопедия философских наук: в 3 т. / Г. В. Ф. Гегель; АН СССР, Ин-т философии. — М.: Мысль, Т. 3. Философия духа [пер. Б. А. Фохта; отв. ред. Е. П. Ситковский]. — М.: Мысль, 1977. — 471 с.
8. *Гоббс Т.* Соч.: в 2 т. / Т. Гоббс [пер. с лат. и англ.; сост., ред., вступ. ст. В. В. Соколова]; АН СССР, Ин-т философии. — М.: Мысль, 1989. — 622 с.
9. *Гусейнов А. А.* Этика: учебник [для студ. филос. фак-тов вузов] / А. А. Гусейнов, Р. Г. Апресян. — М.: Гардарики, 2000. — 472 с.
10. *Декарт Р.* Соч.: в 2 т. [пер. с лат. и фр.]. — АН СССР, Ин-т философии. — М.: Мысль, 1989. — (Филос. наследие). — Т. 1: Страсти души / пер. с фр. А. К. Сынопалова. — 1989. С. 481–573.
11. *Дуглас М.* Риск как судебный механизм / пер. А. Д. Ковалёва // THESIS, 1994. — Вып. 5. С. 242–276.
12. *Дынник М. А.* Фрагменты Демокрита и свидетельства о его учении / пер. с др.-греч. А. О. Маковельского // Материалисты Древней Греции. Сб. текстов Гераклита, Демокрита и Эпикура. — М.: Изд-во полит. лит-ры, 1955. — 239 с.
13. *Игнатий (Брянчанинов), свт.* Сочинения: в 2 т. — М.: Правило веры, 1993. Т. 1: Аскетические опыты. — 570 с.
14. *Кьеркегор С.* Болезнь к смерти / пер. и комм. Н. В. Исаевой, С. А. Исаева // Страх и трепет. — М.: ТЕРРА-Книжный клуб, Республика, 1998. С. 251–350.
15. *Лотман Ю. М.* Культура и интеллигентность / Ю. М. Лотман. Воспитание души. — СПб.: Искусство-СПБ, 2005. — 624 с.
16. *Лотман Ю. М.* Семиосфера. — СПб.: Искусство-СПБ, 2000. — 704 с.
17. *Мандевиль Б.* Басня о пчёлах, или Пороки частных лиц — блага для общества / Общ. ред. и вступ. ст. Б. В. Мееровского; пер. с англ. Е. С. Лагутина. — М.: Мысль, 1974. — 376 с.
18. *Соловьёв В. С.* Оправдание добра: Нравственная философия. — М.: Республика, 1996. — 479 с.
19. *Спиноза Б.* Избранные произведения: в 2 т. / пер. с гол. и лат.; общ. ред. и вступ. ст. В. В. Соколова. Т. 1. — М.: Политиздат, 1957. С. 132.
20. *Философский словарь* / под ред. И. Т. Фролова. — 7-е изд., перераб. и доп. — М.: Республика, 2001. — 719 с.
21. *Флоренский П. А.* Столп и утверждение истины. Опыт православной традиции / вступ. ст. С. С. Хоружего. — Репринтное переиздание 1914 г. — М.: Правда, 1990. — 827 с.
22. *Франк С. Л.* Реальность и человек: Метафизика человеческого бытия. — М.: АСТ, 2007. — 382 с.
23. *Фрейд З.* Тотем и табу / пер. с нем. М. В. Вульфа. — СПб.: «Азбука-Классика», 2005. — 256 с.
24. *Христианство: энциклопедический словарь: в 3 т. / под общ. ред. С. А. Аверинцева и др.* — М.: Большая российская энциклопедия, 1993. — Т. 1: А — К. — 1993. — 544 с.

25. Христианство: словарь / под общ. ред. Л. И. Митрохина и др. — М.: Республика, 1994. — 559 с.

26. Элиас Н. О процессе цивилизации. Социогенетические и психогенетические исследования: в 2 т. / гл. ред. С. Я. Левит; пер. с нем. А. М. Руткевича. — М.; СПб.: Университетская книга, 2001. — 511 с.

27. Duerr H.-P. Der Mythos vom Zivilisationsprozess: 4 Aufl. / Duerr H.-P. — Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1992. — 515 p.

Духовная поэзия

Преподобный Симеон Новый Богослов

Гимны

Перевод выполнен по изданию: Symeon Neos Theologos. Hymnen / Prolegomena, kritischer Text, Indices besorgt von Athanasios Kambylis // Supplementa Byzantina. Texte und Untersuchungen. Band 3. Berlin, New York, 1976. Перевод осуществил священник Максим Михайлов¹.

Ключевые слова: покаяние, страх Божий, любовь к Богу, Суд, Царство.

Гимн семнадцатый

О том, что страх порождает любовь, а любовь искореняет в душе страх и остается в ней одна, будучи Божественным и Святым Духом.

Как воспою и как прослаблю,
 Как восхваляю я по достоинству
 Того, Кто пренебрег моими
 Грехами многими, — [благого] Бога?
 5 Как глаза поднять посмею?
 Как на небо посмотрю,
 Как уста открою, Спасе,
 И губами трону слово?
 Как простру свои я руки
 10 К высоте святого неба?
 Что промолвлю в оправдание
 И к каким словам прибегну?
 Как сказать Тебе посмею
 И просить себе прощенья
 15 В бесконечных прегрешеньях
 И во многих упущеньях?
 Да, все то, что я наделал,
 Непростительно любому.
 Тебе ведомо, Спаситель,

¹ Священник Максим Михайлов — кандидат богословия, заведующий кафедрой библеистики Перервинской православной духовной семинарии. E-mail: fr.maximus@yandex.ru.

20 Как я жил против природы.
Преступив ее законы,
Стал я хуже бессловесных,
Обитателей пучины
И живущих всех на суше,
25 Пресмыкающихся гадов
И зверей я стал противней,
Преступив Твои веленья,
Хуже неразумных скотов.
Опоганив свое тело
30 И испачкав свою душу,
Как явлюсь, Тебя увижу,
Как предстать теперь посмею
Пред лицом Твоим, несчастный?
Как не обращусь я в бегство
35 От блистанья славы света
Твоего Святого Духа?
Как один я не отправлюсь
В тьму, как тьмы дела¹ творивший,
И потом как от святых
40 Отлучен буду собора?
Как переживу Твой голос,
Отсылающий во тьму,
Чтобы за дела мои
Получить там воздаянье?
45 Трепещу и содрогаюсь,
Страхом весь и удивленьем
Будучи объят, взываю:
Знаю, Спасе, что никто
Так не грешен пред Тобою
50 И не сотворил того,
Что наделал я, несчастный,
Сделавшись и для других
Их гибели причиной.
Но и то известно мне,

¹ Ср.: Рим. 13, 12.

55 Боже мой, и я уверен,
Что ни множество падений,
Ни величие грехов,
Ни постыдность злодеяний
Никогда не превзойдут
60 Величайшую Твою,
Даже выше величайшей,
Выше слова, выше мысли, —
Твою милость к человекам¹,
Что на падших изливаешь
65 И на кающихся с жаром,
Просвещаешь их и чистишь,
Свету делаешь любезных
И причастных Божеству².
С ними Ты ведешь беседу
70 Как с друзьями дорогими³
(О немыслимая благодать,
Несказанная любовь!)
Зная это, преклоняюсь
И с усердием зову:
75 Как заблудшего Ты принял⁴
И блудницы обращение⁵,
Так прими же, Милосердный,
От души мои прошения.
Мои слезы покаянья,
80 Как источники живые,
Ты зачти мне, о Христе мой,
И омой в них мою душу.
Ты омой и мое тело
От греховных жирных пятен
85 И очисти мое сердце
От притворства и лукавства.

¹ Ср.: Тит. 3, 6.

² Ср.: 2 Пет. 1, 4.

³ Ср.: Исх. 33, 11.

⁴ Лк. 15, 11–24.

⁵ Лк. 7, 37–50.

В том лукавстве корень скрыт
 И источник прегрешенья:
 Кто лукавство источает,
 90 Сам сперва им заразился от лукавого,
 А после это семя возрастает,
 Увеличиваясь быстро,
 И раскидывает ветви
 Прегрешений и порока.
 95 Тот глубинный горький корень
 Из меня исторгни, Спасе,
 И души моей, и сердца,
 Прополов, очисти ниву.
 А на место его страх Твой
 100 Насади Ты, Милосердный,
 Помоги укорениться
 И достигнуть процветанья,
 Чтобы ввысь преуспевало
 Заповедей Твоих хранение,
 105 Ежечасно возрастая.
 Чтобы при поддержке плача
 Умножались слез потоки,
 А насытившись слезами¹,
 Увеличивался подвиг.
 110 А по мере утвержденья
 И на гору восхожденья
 Углублялось и смирение
 Пропорционально страху.
 Пред смирением все страсти
 115 Постепенно отступают,
 А за ними и строй бесов
 Обращается весь в бегство.
 Добродетели же все, точно
 За своей царицей, за смирением
 120 Идут, словно стройным хороводом,
 Как охрана и подружки,

¹ Ср.: Пс. 79, 6.

Как прислужницы хозяйки.
 И когда они, собравшись,
 Сочетаются друг с другом,
 125 Среди них, подобно древу,
 У истоков вод обильных¹
 Насажденному, Твой страх
 Прорастает понемногу
 И являет мне свой странный,
 130 О Христе мой, чудный цвет.
 Станным я назвал его затем, что
 Все растения приносят
 Плод по виду своему²
 Соответственно с природой.
 135 Твой же страх и цвет его
 Суть иную нам являют
 И приносят плод иной,
 Непохожий на источник.
 Страх по собственной природе
 140 Подавляет человека
 И стяжавшим его людям
 Омрачает постоянно
 Жизнь, как купленным рабам,
 Что повинны многим ранам³,
 145 Ежечасно ожидая
 Наказания и смерти,
 Видя серп над головою⁴
 И не зная время казни⁵,
 Не имея упованья
 150 И благого извещенья
 О прощении конечном,
 Но боятся окончанья
 И трясутся от сознанья

¹ Ср.: Пс. 1, 3.

² Ср.: Быт. 1, 11.

³ Ср.: Лк. 12, 47.

⁴ Ср.: Мк. 4, 29; Апок. 14, 14–19.

⁵ См.: Мф. 25, 13; Мк. 13, 35; Апок. 3, 3.

155 Неизвестности суда,
 Размышляя непрестанно,
 Боже мой, о приговоре.
 Цвет, Твоим рожаем страхом,
 Вид имея несказанный,
 И по способу [рожденья]
 159a Еще более чудесен:
 160 Распускаясь, цвет тот виден,
 После — тотчас исчезает,
 Что не свойственно природе
 И не выглядит логичным,
 Но законы нарушает
 165 И границу переходит.
 Цвет тот выглядит прекрасным,
 Превосходит силу слова
 И весь ум мой увлекает
 К созерцанию он Бога.
 170 Вспомнить мне не позволяет
 Ничего, что близко к страху,
 Но забвению все страхи
 Предает в мгновение ока,
 Сам же тотчас улетает.
 175 Древо страха остается
 Снова без цветка такого.
 Сокрушаясь и стеная,
 Я зову Тебя и плачу.
 И опять цветок я вижу
 180 На простертых ветвях древа,
 И на нем сосредоточив,
 О Христе мой, все внимание,
 Я о древе забываю.
 Чаще, чаще распускаясь,
 185 Тот цветок во мне желанье
 Возбуждает, и помалу
 Он к плоду любви приводит.
 А любви тот плод не будет,

В свою очередь, на древе
 190 Среди страха возрастать.
 Наливаясь постепенно, он,
 Как только сам созреет,
 Созерцается без древа.
 Страх нет в любви¹ ни капли,
 195 Но [скажу тебе] опять же:
 И любовь в душе без страха
 Плод свой спелый не приносит.
 Это чудо выше слова
 И любого пониманья:
 200 Дерево с трудом рождает
 Цвет и плод его приносит,
 Плод же древа напоследок
 Отделяется от древа
 И свободным остается.
 205 Плод бывает ли без древа?
 Что сказать тебе, не знаю.
 Между тем, любовь без страха,
 Породившего ее,
 Остается и живет.
 210 А любви всегда присуще
 Всевозможное веселье,
 И стяжавшего ее
 Она делает счастливым.
 К миру делает его
 215 Совершенно равнодушным,
 Что не может вновь уже
 Прежний страх произвести.
 Сам среди видимых вещей,
 Среди чувственных предметов
 220 Находясь, как страх возможен
 Отстранить его от них
 И, напротив, сочетать
 Его чувствами с духовным?

¹ Ср.: 1 Ин. 4, 18.

Не сумеет никогда.
 225 Но цветок его и плод,
 Страхом прежде порожденный,
 Пребывает весь вне мира
 И способен ум туда
 Возвести с душою вместе
 230 И от уз мирских избавить.
 Как, скажи, любовь уводит
 Чувства от всего мирского? —
 Я хотел бы точно знать.
 Несказанна эта тайна,
 235 Но послушай, что скажу я:
 Та любовь есть Божий Дух¹,
 Свет зиждительный и яркий.
 Он не связан с этим миром²
 И ни с чем, что в этом мире,
 240 Он нетварен, потому что
 Вне творений всех витает.
 Свет нетварный средь творений.
 Чадо, вникни в то, что слышишь.
 Отделен Он от творений.
 245 Кто нетварен, никогда
 Тварью стать не согласится.
 Впрочем, если Он захочет,
 То Ему по силам это.
 Потому что Слово стало³
 250 При вспомоществовании Духа
 И Отца благоволения
 Человеком непреложно.
 По природе Бог нетварный
 Несказанно стал твореньем
 255 И обожил то, что принял,
 Показав двойное чудо
 В двух энергиях и действиях

¹ Ср.: 1 Ин. 4, 16.² Ср.: Ин. 8, 23.³ Ср.: Ин. 1, 1, 14.

И в двойном произволенье,
 Где незримое со зримым,
 260 Необъятное с конечным.
 Видим Он бывает между
 Всех творений, словно тварный,
 Но нетварною природой
 Ускользает от вниманья¹.
 265 Впрочем, не совсем Он скрылся,
 Но среди творений прочих
 Чувственных предвечный Логос
 Созерцался сопряженным
 С Им воспринятой [природой],
 269a Слово бы и Сам был тварен.
 270 Восприняв же нашу персть,
 Он скрывает и возводит
 К высоте, к [небесной] славе
 Свою храмину земную
 И внезапно исчезает.
 275 Так сказали те, кто видел
 Вознесение Владыки,
 Судя по своим понятиям.
 Потому что всех Зиждитель,
 Никуда не отлучаясь
 280 И как Бог все наполняя,
 Как иначе может скрыться?
 Можешь ли ты переставить
 С места на место Владыку,
 Чтобы этим объяснить,
 285 Как исчез из виду Он
 При апостолах святых²?
 Да не будет! Не впади
 По неведенью в хуленье.
 Но послушай, если хочешь,
 290 Ты о действиях любви,
 И узнаешь, что она

¹ Ср.: Лк. 24, 31.² Деян. 1, 9.

Превосходнее всех прочих¹.
 Что за прочие? Не слышишь,
 С чем сравнил ее апостол²?
 295 С говорением на языках
 Ангельских и всех народов;
 С несомненной полной верой,
 С места двигающей горы;
 С тем, кто все стяжал познание
 300 И проник в глубины таинств;
 С расточившим все богатство,
 Добровольно обнищавшим;
 Свое тело за Христа
 На сожжение отдавшим.
 305 Превышает все любовь
 И настолько превосходит,
 Что в отсутствие ее
 (по одной или все вместе)
 Добродетели иные
 310 Пользы принести не могут.
 Кто остался без любви
 И без остальных достоинств,
 То куда, скажи, пойдет он,
 Что предпримет таковой,
 315 Как дерзнет себя назвать он
 Верующим, коль кто-то спросит?
 А поэтому внимай
 О любви моим словам.
 В келье я моей сию,
 320 Будь то ночью или днем,
 И со мною незаметно
 Соприсутствует любовь.
 Пребывая вне созданий,
 Всем сопутствует она.
 325 Вся — огонь и вся — сиянье,

¹ Ср.: 1 Кор. 13, 13.² Ср.: 1 Кор. 13, 1–3.

Светлым облаком она¹
 Делается и ясным солнцем.
 Душу греет, как огонь,
 Зажигает мое сердце²,
 330 Пробуждает во мне чувство
 И к Создателю любовь.
 А когда воспламеняюсь
 И душою разгораюсь,
 Светоносною зарею
 335 Она реет надо мною.
 Световидные лучи
 Испускает в мою душу,
 Просвещает ум она,
 К созерцания высотам
 340 Показуя путь удобный,
 Зрячим делая меня.
 Вот каков у страха цвет,
 О котором я поведал.
 Увидав его сиянье
 345 И исполнившись веселья,
 Я не рад был, что увидел,
 Потому что несказанной
 Радостью меня наполнив,
 Удалился свет и ум мой
 350 Вместе с чувствами восхитил
 И мирские все желанья³.
 Устремился ум в погоню
 И с тоской догнать старался
 Эту дивную зарю.
 355 Не найдя ее среди тварей
 И не в силах очутиться
 Вне творений прочих вовсе,
 Чтобы там зарю схватить
 (Что не создано, не схватишь),

¹ Мф. 17, 5.² Лк. 24, 32.³ Ср.: Тит. 2, 12.

360 Ум оглядывался округ
 И узреть ее старался.
 Прежде обыскал он воздух,
 Небеса пересмотрел,
 Обошел пешком все бездны
 365 И концы земного мира,
 Как казалось, обыскал,
 Но нигде не обнаружил
 Ничего: вокруг все тварно.
 И рыдал, и плакал я,
 370 И утробой сгорал,
 Как безумный, в исступленье
 Впавший, — так я жил.
 Ты пришел, когда изволил,
 В виде облака седого
 375 Световидного¹, спустившись
 На главу мою, и там
 Созерцался, восседая,
 И вскричать меня заставил
 От внезапности явления.
 380 Впрочем, снова удалившись,
 Одного меня оставил.
 А когда искал я с болью
 Это облако, то вдруг
 Ощутительно оно
 385 В моем сердце оказалось,
 Как светильник или диск
 Солнца ясный созерцалось.
 Когда так она явилась,
 Я узнал ее — любовь:
 390 Бесы в бегство обратились,
 Прогнала она мой страх
 И в меня вдохнула бодрость,
 От мирского ощущенья
 Мой освободила ум,

¹ Ср.: Мф. 17, 5.

395 Восприятием духовным
 Облачив меня тотчас.
 Удалив меня от зримых,
 Сочетала ты с Незримым,
 На Нетварного взирать
 400 Даровала мне и радость,
 Что от всех я удалился
 Видимых вещей и тварных,
 Тенью тления покрытых;
 Сочетался же с Нетварным,
 405 Безначальным и Нетленным
 И Невидимым для прочих —
 Вот что делает любовь.
 Верные, бежим усердно,
 И ленивые, потщимся,
 410 Нерешительные, встанем,
 Дабы, овладев любовью,
 Нам причастными ее
 Стать быстрее и затем
 Перейти от здешней жизни,
 415 С нею вместе перед Богом
 Встать и общим всех Владыкой,
 Выйдя с нею за пределы
 Всеми видимых вещей.
 Если ж нет, то вместе с ними,
 420 Сами будучи твореньем,
 Мы погибнем непременно
 Среди пламени и хлада,
 Ужасающих мучений,
 Оказавшись без нее,
 425 То есть без любви, поймите.
 Можно ль как-нибудь спастись
 Без любви, о мой Христе,
 И к чему это приводит?
 Если мы уйдем от света,
 430 То куда бежим от тьмы?

Если радость потеряем,
 Как избавимся от скорби?
 Оказавшись вне чертога
 Брачного¹, где засмеемся?
 435 Царство Божие утратив,
 Взор Твой ласковый, Спаситель,
 Где еще найдем спасенье
 И какое утешенье,
 Между раем тем и адом
 440 Где возможем схорониться?
 Нет другого места там,
 Как невежды полагают²,
 И безумно так считать.
 Но, быть может, кто-то спросит:
 445 Неужели, кроме Царства,
 Кроме брачного чертога,
 Ликов праведников светлых,
 Нет прибежища иного,
 Где найду упокоенье?
 450 А любовь ему в ответ:
 Неразумный, ты не слышишь,
 Как Адам, твой прародитель,
 Преступил в раю одну
 Заповедь, и обнажился
 455 Божьей славы, как и Ева
 Вместе с ним была из рая
 Изгнана в мгновенье ока³,
 И взамен запретной сласти
 Получили смерть навеки:
 460 Проливать свой пот и жить
 В скорби, а затем и в землю
 461a Вновь вернуться осужденны?
 Так же точно понимай
 Все, что связано с Судом.

¹ Ср.: Мф. 25, 10–11.² Ср.: Гимн 1, 104–119.³ Ср.: Быт. 3, 23.

Коль окажется кто вдруг
 465 Славы Божьей, как Адам,
 В самом деле обнаженным,
 Тотчас за пределы рая,
 Да и тамошнего Царства,
 И небесного чертога
 470 Будет изгнан непременно¹.
 Даже если без греха он,
 Добродетельми же скуден, —
 Ничего он не имеет.
 Высшая всех добродетель,
 475 Их царица и хозяйка,
 Несомненно, есть любовь:
 Их главою она служит,
 Одеванием и славой.
 Туловище без головы
 480 И мертво, и бездыханно,
 Без одежды же оно
 Непременно будет голым.
 Без любви дела благие
 Бесполезны и зловонны,
 485 Божьей славы не имеет
 Всякий без любви живущий.
 Даже если он имеет
 487a Добродетели все вкупе,
 Все же будет обнаженным
 И, не вынеся позора,
 490 Поскорей захочет скрыться².
 Кто несет печать позора,
 Тот подвержен осуждению,
 И «Не знаю вас»³ услышит
 Он от Судии вселенной.
 495 Сам Творец пришел на землю,
 Душу принял Он и тело,

¹ Ср.: Мф. 22, 11–14.² Ср.: Быт. 3, 8.³ Мф. 25, 12.

Нам же Божьего дал Духа¹,
 Он же есть любовь святая.
 Если подлинно желаешь
 500 Ты принять Святого Духа,
 Совершенно Богу вверься,
 Отрекись себя навеки.
 Без сомнений крест возьми²,
 Подними его на плечи:
 505 Приготовься умереть,
 Чадо, чтобы стать причастным
 Жизни истинно бессмертной.
 Пусть обманщики пустые³
 Не прельстят тебя словами,
 510 Обещая после смерти
 Унаследовать бессмертье.
 Им поверив, в нераденье
 Ты впадешь и жизнь утратишь.
 Слушай лучше Божье слово
 515 И апостолов Христовых,
 Слушай Церкви вдохновенных
 Проповедников глаголы,
 Через них Христос взывает:
 Реки истекут из чрева
 520 Тех, кто присно в Меня верят,
 И Божественный источник
 Всех животворящей влаги⁴.
 Что Он влагой называет?
 Благодать Святого Духа.
 525 Чистых сердцем ублажает,
 Говоря, что в этой жизни
 Все они увидят Бога⁵.
 А апостолы святые

¹ Ср.: 1 Фес. 4, 8.

² Ср.: Лк. 9, 23.

³ Ср.: Иер. 23, 32.

⁴ Ср.: Ин. 7, 38.

⁵ Мф. 5, 8.

И учителя взывают,
 530 Что сейчас должны мы Духа
 И Христа в себе стяжать,
 Потому что в Нем спасенье.
 Слушай заповедь Владыки,
 Слушай Логоса глаголы,
 535 Царство Он повелевает
 Людям в этой уже жизни
 Божие приобретать.
 Это Царство Он сравнил
 С бриллиантом многоценным¹.
 540 Ты же, слыша о цене,
 Что в себе предполагаешь?
 Говоришь, что это камень,
 Обладаньем вожаемый,
 Созерцаньем ненаглядный?
 545 Прочь такое богохульство.
 Лишь уму тот камень виден,
 И делец, его нашедший,
 Как нашел его, скажи мне,
 Если в руки не дается
 550 И невидим он глазами?
 Где тогда его нашел он,
 Как увидел? — объясни мне.
 Как, распродав все имение,
 Приобрел его за деньги,
 555 Не найдя его, не видевав,
 Не держав его руками
 И за пазуху не спрятав?
 Только верой несомненной
 И надеждою, которых
 560 Нам достаточно, — ты учишь.
 Но Владыка не сказал нам,
 Как считаешь ты, одними
 Лишь надеждами питаться

¹ Ср.: Мф. 13, 46.

И в мечтах обогащаться,
 565 Распродав свое имение.
 Что прельщаетесь напрасно,
 Налегая на надежду?
 И зачем другим погибель,
 А себе за них отмщенье
 570 Привлекаете вы все
 Рассужденьями своими?
 Бог советует сперва
 Раздобыть тот бисер умный
 И, поскольку он бесценен,
 575 Рассмотреть его прилежно,
 А затем продать его,
 Чтобы все купить, что хочешь¹.
 Ты же говоришь: в надежде [мы спасаемся]
 И тем обличаешь свою леность,
 580 Не желая поискать,
 Не желая обрести,
 Не желая распродать,
 Что имеешь, и завладеть
 Царством Божиим Небесным,
 585 Тем, которое внутри вас²,
 Если сам того ты хочешь.
 Ну а если ты бедняк
 И не накопил монет,
 Ни имений, ни богатств,
 590 И услышав, что продажей
 Всех накопленных вещей
 Многоценный тот алмаз
 Можно выкупить, и скажешь:
 Как же быть мне, если я,
 595 Не имея ничего, не могу

¹ Так это место читается в рукописи L (XIV в.), сохраняющей традицию прижизненных изданий самого прп. Симеона Н. Б. В изданиях прп. Никиты Стифата, ученика прп. Симеона, сс. 576–577 изменены таким образом:

«И продав все, что имеешь,
 Получить себе тот бисер».

² Лк. 17, 21.

Купить тот Божий
 И прекрасный бриллиант?
 Выслушай меня прилежно,
 Что тебе скажу на это.
 600 Даже если ты всем миром
 И богатством овладеешь,
 А затем раздашь все это
 Бедным вдовам, и сиротам,
 И нуждающимся нищим¹,
 605 Сам же станешь ты убогим,
 И за то, что роздал все,
 Посчитаешь, что достоин
 Получить его, и скажешь:
 Дайте мне тот дивный бисер,
 610 Потому что все я роздал.
 А в ответ услышишь тотчас
 От [сладчайшего] Владыки:
 Что своим ты называешь?
 Обнаженным ты из чрева
 615 Вышел матери своей,
 И нагим опять в могилу
 Возвратишься непременно².
 Что же ты зовешь своим,
 Глупый, как тебе не стыдно?
 620 Не получишь ты бриллианта,
 То есть не достигнешь Царства.
 Если же раздашь до крошки
 Все имущество несчастным
 Или, будучи сам нищим,
 625 К Богу припадешь, глаголя:
 Зри, Спаситель, мое сердце
 И расстроенную душу,
 Ныне терпящую муку
 И сжигаемую горем.
 630 Зри, Владыка, как я наг

¹ Ср.: Пс. 111, 9; Иак. 1, 27; Мф. 19, 21.

² Ср.: Иов. 1, 21.

И до крайности нуждаюсь,
 Добродетелей далек
 И весьма в них неискусен,
 Не имею, чем платить
 635 И купить Тебя, о Слове.
 Пощади меня, единый
 И незлобивый мой Боже.
 Ибо что найду такого
 В этом мире, о мой Боже,
 640 Как смогу приобрести
 Я Того, Кто все и создал?
 Что Тебе дала блудница¹,
 Что принес разбойник [мудрый]²,
 Также младший сын заблудший³
 645 Чем платил Тебе, Христе мой?
 Так скажи ты, и услышишь:
 Да, такое приношение,
 Да, такое вот богатство
 Принесли они⁴, а после
 650 Получили бисер [умный],
 Лучший всех сокровищ мира.
 Если хочешь, позаботься
 Сделать то же, и получишь непременно.
 Приступи ко Мне и ты,
 655 Покажу тебе Я тотчас
 Вожделенный этот бисер,
 И возрадуешься с ними.
 Даже если дашь Мне душу,
 Не считай это достойным,
 660 Не вменяй это великим,
 Будто все принес, что можно.
 Если ты придешь ко Мне,

¹ Ср.: Лк. 7, 47.² Лк. 23, 40–42.³ Лк. 15, 13–21.⁴ Ср.: Мф. 2, 11.

Как пришла эта блудница¹,
 И поскольку Я имею
 665 Власть и множество жемчужин, —
 Так что если мир получит
 Их, а вместе с ним иные
 Мириады всех вселенных,
 Не убудет ни одно
 670 Из бесчисленных сокровищ, —
 То получишь ты тот дар,
 Что блудница получила.
 Так тебе Спаситель скажет,
 Объяснив, как обратились
 675 Тот разбойник и блудница,
 Прославляемые в мире,
 И как блудный сын, припав,
 Тотчас принят был радушно.
 Верой был спасен разбойник²,
 680 Много горя причинивший,
 И по правде, потому что,
 Когда все Меня отверглись,
 Испугались, соблазнились,
 Когда Я висел на древе,
 685 Он один Меня назвал
 Богом и Царем вселенной,
 И бессмертным исповедал,
 От души ко Мне воскликнув,
 И за это прежде всех
 690 Получил он Царства бисер.
 Кто опишет страсти пламень,
 В сердце крывшийся блудницы³,
 Что всю жизнь она терпела?
 Но от сердца обратившись
 695 Ко Владыке и Творцу
 Видимых всех и незримых,

¹ Лк. 7, 36–50.² Лк. 23, 39–43.³ Лк. 7, 36–50.

Принесла Мне этот пламень,
 Как никто из прежде бывших.
 Дар Я принял благосклонно,
 700 Но не принял страсть ее,
 А самой ей умный бисер
 Дал и страсть ее ослабил.
 Лучше же сказать, усилил
 И раздул в великий пламень,
 705 А блудницу отпустил
 Ставшей лучше дев невинных.
 Неожиданно закон,
 Словно стену, перепрыгнув¹
 Или по ступеням всех
 710 Добродетелей поднявшись,
 Вдруг она достигла цели,
 А закона цель — любовь²,
 И пошла по жизни дальше,
 Более не претыкаясь.
 715 Сын заблудший точно так же³,
 Обратившийся от сердца,
 Вспять направил образ мыслей,
 И хотя Моим был сыном,
 Но теперь, как раб ничтожный,
 720 Умолял его причислить
 К многочисленным рабочим.
 Не устами грех поведал,
 Но своей душою плакал,
 И делами доказал
 725 То, что исповедал словом.
 К милосердию Меня
 Приклонила его скромность,
 И его обогатил,
 И прославил его тотчас,
 730 Потому что от души, видел Я,

¹ Ср.: Пс. 17, 30.

² Ср.: Рим. 10, 4; 13, 10; Гал. 5, 14.

³ Лк. 15, 11–25.

Ко Мне пришел он:
 Не менял своих решений
 И, как многие другие,
 Вспять умом не обращался.
 735 Так и каждый, кто придет,
 Припадет ко Мне неложно
 (Пусть услышит все творенье),
 Тотчас будет принят Мною.
 Кто же с хитростью приступит
 740 И украсть захочет милость,
 Лицемерно обратится,
 Или зло внутри имея,
 Или на дела надеясь
 Под влиянием гордыни
 745 Или зависти, — не сможет
 Части он со Мной иметь².
 Так тебе и всем, кто с нами,
 Бог глаголет ежечасно.
 Если хочешь, на других
 750 Покажу тебе примерах,
 Что Небесное то Царство
 Нужно здесь уже стяжать,
 Если хочешь оказаться
 Ты внутри него по смерти.
 755 Выслушай, как снова Бог
 Обращается к нам в притчах:
 С чем при случае сравню
 Царство Божие святое?
 Будь внимателен, оно
 760 С семечком горчицы сходно³,
 Взяв которое, хозяин
 Бросил в землю в огороде,
 Проросло оно и древом
 Стало пышным и ветвистым.

¹ Ср.: 1 Пет. 2, 1.

² Ср.: Ин. 13, 8.

³ Лк. 13, 18–19.

765 Объясни теперь на милость,
 Что за семечко такое,
 О котором притчу слышал.
 Мысль свою скажи мне смело,
 Если ж нет, скажу тебе я
 770 И, как есть, все объясню.
 Несомненно, семя — Царство
 Пренебесное по притче,
 И оно же — благодать
 Духа Божьего Святого.
 775 Огород подобен сердцу,
 Где у каждого из смертных
 Есть возможность спрятать Духа,
 Поместив Его поглубже
 В тайниках своей утробы,
 780 Чтоб никто Его не видел.
 Человек хранит всечасно
 Это семя, чтобы вырос
 Ствол и дерево ветвилось,
 Достигая верхом неба.
 785 Если ж скажешь, что не здесь,
 А по смерти получают
 Люди Царствие в награду,
 Горячо к нему стремившись,
 То превратно понимаешь
 790 Бога нашего ты притчу.
 Если семечка горчицы
 Не получишь ты, как в притче,
 Если в огород не бросишь,
 То останешься без сева.
 795 Если же начнешь и сеять¹,
 Но заглушит все терновник,
 Или предоставишь птицам,
 И они расхитят семя,
 Или без полива бросишь

¹ Ср.: Лк. 8, 5.

800 Огород свой в небрежение,
 Так что семечко заглохнет,
 Не сумев плоды прозябнуть,
 То тогда, скажи, какая
 От посева тебе польза?
 805 Где еще, если не здесь,
 Получить то семя сможешь?
 После смерти, говоришь
 И порядок нарушаешь.
 В чьем саду тогда сокроешь,
 810 Попрошу тебя, то семя?
 Как ухаживать ты станешь
 За ростком и за побегом?
 В заблуждении великом
 Пребываешь ты, мой брат.
 815 Время нынешнее — дел,
 А грядущее — венцов.
 Здесь возьми залог [награды],
 Говорит тебе Господь,
 Здесь прими печать [Христову]¹
 820 И заранее лампаду
 Затеpli своей души²,
 Прежде чем наступит ночь
 И борьбы врата замкнутся,
 Чтобы мудрой девой стать.
 825 Здесь Я стану для тебя
 Бисером, который купишь,
 Здесь Я пища для тебя
 И горчицы плод созревший.
 Здесь бываю Я закваской³,
 830 Изменяя твое тесто,
 Здесь Я для тебя вода⁴
 И огонь, сладчайший меда.

¹ Апок. 7, 3.

² Ср.: Мф. 25, 4.

³ Ср.: Лк. 13, 21.

⁴ Ср.: Ин. 7, 37.

Здесь Я для тебя одежда,
 Пища, питье¹ любое,
 835 Если только ты захочешь,
 Говорит тебе Господь.
 Так вот, если здесь Меня
 Ты таким и столь познаешь,
 То и там во Мне найдешь
 840 Все, что только пожелаешь.
 Если же уйдешь, не зная
 Действий Божьей благодати,
 Только Судию во Мне
 Справедливого обрящешь.
 845 О Христе и Боже мой,
 Не суди меня тогда,
 Не подвергни наказанью
 Столько должного Тебе.
 Но прими меня одним
 850 Из наемников Твоих²
 И сподоби непрестанно
 Там служить Тебе, Спаситель.
 Получить Твой Дух Святой
 Как залог, что в Царстве буду
 855 И сумею насладиться
 Славой брачного чертога,
 Созерцая Тебя, Боже,
 В веки вечные. Аминь.

¹ Ср.: Ин. 6, 55.

² Ср.: Лк. 15, 19.

Р. А. Бадаев¹

ДУХОВНЫЕ СТИХИ

Продолжаем публикацию поэтических сочинений Р. А. Бадаева, предлагая вниманию читателя вторую часть стихотворной подборки. Искусство, и в частности поэзия, имеет нередко значение помощника переживания, осуществляющего внутреннюю работу души, так как символически выражает эту работу и тем самым может сделать её более осмысленной, а возможно, и более интенсивной. Р. А. Бадаев представляет результат такого поэтического самопознания. Данный сборник создавался в течение нескольких трудных для автора лет.

Ключевые слова: Бог, свет, смысл, познание, добро, зло.

От и до

* * *

Предай себя, раздай тому, кто болен,
 Кто опечален, и тому, кто зол;
 Тому, кто сердцем страха не свободен,
 Чей скрыт под мраком страсти умный взор.

* * *

В любви нет страха — так давай любить,
 Чтоб в сердце уничтожить средостенье,
 И смерти страх навеки потребить
 Нам силою Христова воскресенья.

В любви есть мудрость и безумье есть:
 Но мудрость — не властей сих отмененных,
 Безумье ж, не вменяющее честь
 Себе, но Господу вселенной.

¹ **Ромил Абидулович Бадаев** — магистр теологии; аспирант РПУ; ст. преподаватель кафедры богословия Перервинской духовной семинарии. Адрес для корреспонденции: 125493, Россия, г. Москва, ул. Смольная, д. 21, корп. 1, кв. 37. E-mail: romek.bad@yandex.ru.

* * *

Стоянье в вере — вот что важно нам,
 Стояние до крови и до смерти.
 И славу эту слову не предам,
 Людское мнение вверив круговерти.

* * *

Молчу, и в ожиданье до сих пор.
 Неявен мой безмолвный разговор.
 Но таинство познания выше слов,
 Не выразить Того, Кто вне миров.

* * *

Черты грубы́ и чувственны движенья
 Отринем мы, им не пойдём вослед.
 Небесной Истины святыя впечатленья
 Запечатлеть дан дар тебе, поэт.

* * *

Любовь моя распята в ожиданье,
 В терпенье всех, а более — себя.
 И цвет её пестрится от названий,
 А плод — молчит, расчёты погубя.

* * *

О други, о вы, мои други!
 Вы снова со мною в пути.
 Все вещи вернуться на круги,
 Но крест так же твёрд впереди.

О други, что Божьим смотреньем
 Вы в сердце вселились моё.
 Мы внемлем Христовым веленьям,
 Творящим селенье Своё.

* * *

Пред тайной времени, задумавшись, стою..
 Мысль, погружаясь, тонет в глубине.
 Грань времени — и бездны на краю
 Ничтожества, что таится во мне.

Но нет, не мир — любовь моя и жизнь,
 Не тайна твари — трепет и восторг:
 Небесный Огонь чужд тьмы и укоризн,
 И времени — из вечности Исток.

* * *

Пришла пора и сокращённо время,
 Чермнует дряселуя небосклон.
 Мы приняли, терпя, благое бремя:
 Теперь лишь в предняя смотреть для нас закон.

Пришла пора... И может, слишком поздно.
 Но тем верней и чаемей рассвет.
 И потому ты так всегда серьёзна,
 Что светит нам во тьме небесный свет.

* * *

И теперь, когда ясно стоят все фигуры,
 Ферзь и слон, словно пешки, ждут смерти своей,
 Этот тур мной проигран, как прошлые туры.
 Но... победа моя ждёт тебя у дверей.

* * *

Я люблю Вас холодной любовью
 Потому, что не благостен взрыв,
 Потому, что, искуплены Кровью,
 Мы вне жизни, Его позабыв.

Потому растворяю я Словом
Своих чувств и движений поток,
Чтоб не гневом увлечься суровым
И желаний очистить исток.

Не до смеха теперь! Не до смеха!
Слишком сумрачным смотрится день.
Скорбью нам повернулась потеха,
Солнце скрыла тяжёлая тень.

Не до смеха, друзья, не до смеха.
Час молитвы, и страха, и слёз.
Грянет громом и снидет, как эхо,
В наше сердце Владыка Христос.

Это дело вершится ни мной, ни тобой.
Мы — как листья, прибитые ветром,
И скреплённые чувством и мыслью одной,
Чтоб во тьме дожидаться рассвета.

И не за плоть, и не за душу
Люблю тебя, сестра моя.
Но Божьей силы не нарушу
Законов данных бытия.

Ах, оставь свои жалобы, плач и стенанья.
Посмотри на себя, на людей обернись.
Много можно оставить совсем без названья.
Или лучше давай назовём это «жизнь».

Мы не знаем того, чем для нас обернётся
Настоящее в каждый последующий миг.
Только прошлое вновь никогда не вернётся...
И — да славит Творца каждым вздохом язык.

А под вечер, когда твой огонь, понемногу
Угасая, свернётся в гортани твоей,
Свои очи смежив, ты скажи: «Слава Богу!
Приими дух мой, Отче, для жизни Твоей».

Мы выходим опять на дорогу победы,
Чтобы вновь умереть и воскреснуть опять.
В моём сердце теснятся всегда мои беды,
Чтобы скорбью его без конца обновлять.

А когда, наконец, мои очи исторгнут
Слёз потоки, что смоят всю слякоть греха,
Дух воспрянет под Солнцем, лучами восторгнут,
И свой плод принесёт, коль земля глубока.

Прийди ко мне, Огонь любви Христовой,
Сожги мои Ты срубы из греха,
Расплавь моё Ты сердце, сделай новым —
На мне Твоя всемогущая рука.

Согрей сердца моих родных и близких,
Мне ж слёзы дай — залить пожар греха.
Пролей Свой Свет, далёкий столь и близкий —
Звезда Твоя — чиста и высока.

* * *

Пребуди один среди молвы житейской,
 Меж душу увлекающих затей,
 Молчаньем предавая плача действию
 Движение назойливых идей.

Пребуди, молча и не дая ответа
 Тому, кто слово скажет поперёк,
 Взыскав сам Небесного совета
 И пренебесной Вечности Чертог.

* * *

А целомудрие повешено на древе.
 И нет конца насмешкам и плевкам.
 Помилуй, Боже, чувств смущённых веер,
 Не дай душе пуститься по рукам.

Останови поток весенней грязи,
 Дай отстояться в чистый водоём.
 И над страстями мы сядем, словно князи...
 И с этого престола — не сойдём.

* * *

Прошла пора — оставила навеки
 Блаженная, заветная мечта.
 Не боги мы! Нет! — просто человеки.
 Не вечность жизни! Нет, — просто суета.

* * *

Всё ушло, что быть мнилось исполненным славы.
 Только тени остались любви и тоски.
 «Прочь подите отсюда», — понурили главы,
 Отступивши туда, где не видно ни зги.

Прииди ты, о месяц, безлунною ночью!
 Дай свой свет мне — испить его, словно воды.

Чтоб, слезами омывшись, увидеть воочию
 В своём сердце небес золотые следы.

* * *

Я боюсь за бесплодно прожитые годы,
 Расточить то добро, что когда-то имел,
 Погубить тот напиток любви и свободы
 Через битый сосуд, что был некогда цел.

Я боюсь, что на дерзость вернётся отвага,
 Рассуждение — в расчёт и земную корысть,
 А любовь — в злую похоть, по действию врага,
 И Свет вечный — во тьму, что когда-то не бысть.

* * *

Эти горькие травы и чаша из слёз.
 Мы, как дети, играем со смертью.
 Сохрани ты меня, о Владыка Христос,
 Не увлечься земной круговертью.

* * *

Потому-то умолкнула лира,
 Что познания не видно в душе,
 Что погибло то, что не от мира,
 Что — ни мира, ни смысла уже.

Потому-то умолкнула лира,
 Что — ни цели, ни жизни, ни слов...
 Но... надежда опять воскресила,
 И любовь снова петь я готов.

* * *

Слова рождены для молчанья —
 Чтоб громко молчали о них.
 А дни на земле — для отчаянья:
 Не чаять бессмертия в них.

* * *

Вси врази Твои вновь восшумеша,
На святых воздвигоша главу,
Крест нести проходящим задеша,
Чтоб роптанье родить и хулу.

Но престанет в молитве роптанье,
А хула претворится в хвалу,
Когда Силы незримой сиянье
Просветит сквозь греховную мглу.

* * *

Покажи ты мне веру твою:
Объяви: Кто — твой Бог, что — твой мир.
Да прославлю я и воспою
И воскликну в бряцании лир.

Покажи ты мне веру твою
И надежду из дела и слов,
Чтоб тот путь, на котором стою,
До конца я свершить был готов.

Покажи ты мне веру твою:
Светлый взор и обоженный лик,
Чтобы к Чаше, из коей я пью,
Я, возжаждав, навеки приник.

* * *

Ты можешь понимать как хочешь,
Но это — так! И — так и есть!
Хоть стрекозою застрекочешь,
Взревёшь, как раненый медведь.

И дело не в твоих дорогах,
В чём положил ты сердцу жить.
Десница здесь и шуйца — Бога.
Он судит — быть или не быть.

* * *

А борьба против нас ведётся!
Знаешь ли? Но — скажу тебе.
И реальней, чем в песне поётся:
Испытал на своём горбе.

Шаг за шагом, но вместе с нами
(Не сказать бы, что вместо нас)
То мечтаньями, то словами —
Попадают не в бровь, а в глаз.

Ты страшишься. И я страшился...
Но — как вызов пошёл на зов.
И Ходатай во мне молился,
Чтобы был я на раны готов.

* * *

Жизнь жестокая здесь, как и в мире.
Но — не в этом вся суть её.
Ибо веруем — в Царской порфире
Обретём своё бытие.

* * *

А жизнь моя временами
Напоминает кошмарный сон:
Словно в море прошёл цунами
И увлёк мой убогий чёлн.

И кому рассказать — не поверят.
А поверят — не так поймут:
Ведь все люди мы, а не звери,
И пока не в аду, а — тут.

Нет надежды, но паче надежды
Из груди, не слыша себя,
Стиснув зубы, прищулив вежды,
К небу всходит: «Услышь и меня!»

Налетел ураган — разметало жилище,
И мечту разметало твою и мою,
И стою я один, как оборванный нищий,
И свою одинокую песню пою.

Ты лети, моя песнь, возвышаясь над ветром,
К небесам, где услышит тебя лишь Господь.
Я же буду так прост, что лишь слово привета
И улыбку примет прохожий и гость.

Паденье идёт за паденьем...
Как опытный альпинист,
Не скажешь: «Это — в последний,
Дальше — некуда вниз».

И если Бог не поможет,
То не поможет никто...
Но силы измерить — кто сможет?
Кто путь весь прошёл: от и до.

Я принимаю всё, что Ты пошлешь мне:
Ведь верю я — Твой дар всегда благой,
Ведь через трудности известие Ты шлешь мне,
Пусть блудный сын, но всё-таки я — Твой.

Я не ропщу, хоть то — не привыкать мне,
Склоняю выю, хоть и не смирен.
Ты ж Духа Свята можешь ниспослать мне,
И этим златом искупить мой плен.

Когда оставят радостные лица,
Когда умолкнет гомон голосов,
Я прихожу умом к тебе проститься,
Сказать: «Прости, что ныне не таков».

Прощу и я, что ныне не такая,
Что смотришь странно и как будто вскользь,
Что «нет» ты повторяешь, исчезая,
И что мечтать теперь мы будем врозь.

Закончилась игра, настало Дело.
И кто из нас доволен будет к Сим,
Чему нет ни начала, ни предела,
Что можно мерить только Им Самим.

Закончилась игра — игра со смертью.
Чем были прежде, тем и будем впредь:
Вне вихря помыслов, в общенье только с Твердью,
Ведь Твердь Любви не может умереть.

Духовное подвигнись воспринять —
Приятая закваска всквасит всё.
Неудержимую потщися удержати,
Превосходя свой смысл в путях Её.

Когда, стеклу подобно, став прозрачным,
Поймёшь, что Цвет и Корень — не в тебе,
Тогда возлюбишь ревностью горячей
Того, Кто Путь и Свет в твоей судьбе.

* * *

Мне потому, друзья, сейчас важнее,
 Чтоб ваше было лучше, чем моё,
 Что наша общность — это не затея,
 А самое живое бытие.

Что любим мы, не требуя награды,
 Ведь Сам Христос — награда для любви.
 Что ты теперь всегда со мною рядом,
 Коль во Христе мы вечность обрели.

* * *

Когда Твоим животворящим действием
 Бываю я, Христе мой, осиян,
 Тогда спадают узы лицедейства,
 Отходит страсть, которой обуян.

И жалость к ближнему пронзает сердце болью,
 И умилению — нет края, ни конца...
 Но лишь посмотришь на себя с любовью —
 И снова у разбитого крыльца.

Старцу архимандриту Софронию (Сахарову)

Тропарь, глас 4

Таинниче Незримого, Нетленного родник,
 Ты — Силуана дивного великий ученик.
 Зовём тебя, Софроние, — «Прииди на помощь нам.
 Дажь Духа, яже имаши, ти преданным сынам».

Кондак, глас 8

Искус прияв от заблуждений, расторг ты паутину лжи.
 И в тишине Афонских келий обрёл покой своей душе.
 И на туманном Альбионе создал Господь твоей рукой
 Предтечи братство, и оттоле слов Духа точиши рекой.

Из Р. Киплинга

(перевод с английского)

Если б поднят я был на вершину холма,
 Мама моя, о мама моя!
 Знаю я, чья любовь не оставит меня.
 Мама моя, о мама моя!

Если я утонул бы в морской глубине,
 Мама моя, о мама моя!
 Знаю я, чья слеза вниз прольётся ко мне.
 Мама моя, о мама моя!

Если тело и дух мои осуждены,
 Знаю я, чьи мольбы оправдать мя сильны.
 Мама моя, о мама моя!

* * *

Когда услышишь о несчастье,
 О том, что брат попал в беду,
 Не думай — чуждо мне ненастье —
 Тепло и свет в моём саду.

Но если сам десницей Бога
 Отмечен — в скорби и борьбе
 Воззри на мир, что за порогом,
 И помолись, как о себе.

* * *

Огромный мир, громадина природы
 Величие поведает Творца.
 А мы с тобой — в плену у непогоды —
 Улыбки ищем у её лица.

Как дети малые, в заботах ни о чём же:
Лишь только петь и радоваться дню.
И милость сердцем прославлять Того же,
Кто сотворил и море, и зарю.

* * *

То никогда, наверно, не пойму,
Что люди называют расставаньем:
Когда слова уходят в тишину,
А души разделяет расстояние...

...Они звучат теперь! Как и тогда.
Преграды нет! ...Но Вам я подыграю.
Ведь не ищу теперь я Ваше «да»,
И прелестей я Ваших не желаю.

Но сердца искренность теперь, как и всегда,
Горит неугасимую лампадой.
Обиды, бури жизни и года
Не властны в том, что было, есть и надо.

* * *

Человек приходит и уходит:
Был — и нет! Как мановенье век.
Сердце алчет, ищет и находит —
Только в Боге быть ему вовек.

* * *

Необычный, но не невозможный
Мы теперь предложим Вам ответ:
Мы не скажем Вам, что путь Ваш ложный,
Мы не скажем «да», не скажем «нет».

Мы молчим — но не от невниманья,
Не от немоги и не от немоты:
Ждём в терпенье Божьего сиянья,
Что рассеет призраки мечты.

* * *

Пускай не скорбь родит победный глас,
Но мудрость, что любовью приобрёл.
Не я, не я — герой на этот раз,
Но тот, кто зов услышал и пошёл.

Пускай — не звонкая монета на столе,
Но звонкий смех согреет нам сердца,
И Свет, что тонко светит в этой мгле,
Но не имеет ни начала, ни конца.

* * *

Для художника Ты — Красота,
Для воина — Единоборство,
В унижении — Слава Креста,
Скорбным — Сладость, Отец — для сиротства.

Для поэта — Душевный Восторг,
Для оратора — Точное Слово,
Мудрецу Ты — Конец и Исток,
И — Иной тем, кто ищет иного.

Для меня же Ты просто — Любовь,
Тишина и Святая Отрада:
Чище слёз и сильнее, чем кровь,
И иного в Тебе мне — не надо.

* * *

Я смотрю на лица прохожих
И ищу твоего лица:
Хоть черты, на тебя похожей,
Опять и опять — без конца.

Но знаю, что то же Сиянье,
Что вижу на лицах других,
Живёт и в тебе без названья,
В мирах начинаясь иных.

Путешествие к вечному

И вот желанье дальних странствий
Наш дух неудержно влечёт.
Былых времён, прошедших царствий
Прожить падение и взлёт.

Но всего боле — приобщиться
Тому, что с трепетом несли,
С чем — умирать, о чём — молиться,
В чём — смысл созданных от земли.

И это дерево и камни —
Святой кусочки старины,
Приоткрывают, словно ставни,
Мир, что вернуть мы не вольны.

Но дух приемлет отпечаток
И в этих символах — живёт.
Так, некий прошлого остаток
В нас смысл, воскреснув, обретёт.

И сердце растворив для мира,
Приемлем дар Святой Любви,
В Котором Царская Порфира
Земных нас возьмет от земли.

* * *

Так всё то, чему ты научился,
Принеси — и оставь у дверей.
Войди в храм, о котором молился,
Отрешённым от страсти твоей.

Ведь предел твоего восхожденья —
Беспредельный небесный чертог.
Ум и сердце — начала движенья,
А конец вожделения — Бог.

* * *

Кто я? — не знаю... Лишь только подумаю ясно,
Снова поток бытия уносит святыню мою.
Жизнь нам дана... Неужели и это напрасно?
Или — просто до дна испивать и мне чашу свою.

Что я? — не важно! Лишь бы вниманьем к Востоку.
Чтобы, устав от тоски, не проспять бы мне этих Лучей.
В том же отважно себя Трисиянному Богу
Я предаю, хотя был бы кому и ничей.

* * *

Тот тайну покроет молчаньем,
Кто хочет её сохранить.
Ни взорам откроет случайным,
Ни сможет её позабыть.

Но, семени меньше горчична,
Сокроет безмолвье в груди,
Чтоб плод возродился сторичный
Той Жизни, что ждёт впереди.

* * *

О, как бы хотелось его одолеть! —
Того, кто мешает мне быть,
Кто давит на грудь, не давая запеть,
Толкает грешить и грустить.

О, как бы хотелось — себя одолеть:
Того, кто так часто — иной.
Чтоб песню во славу Господню воспеть,
Стать Господу — звонкой струной.

* * *

В день памяти царицы Александры
Восхвалим и, по духу, чад её,
Не убоявшейся мучений ради правды,
Отвергнувшей нечестие своё.

Мы льстить не будем — лесть оставим льстивым.
Но похвалить по долгу мы должны:
Христову ревность, смелые порывы,
И поиск пренебесной тишины.

* * *

А порыв вдохновенья? — его не понять,
Он — как веянье тихого ветра.
Как хрусталь, стать прозрачным и снова сиять
Под лучами незримого Света.

Чтоб увидела ты, и сиянье зажгло
В твоём сердце любовь и надежду,
И тот смысл, что словами сказать мудрено,
Но — одеть, словно Отчу одежду.

* * *

Ещё один мной прожит этот день,
В котором Милостью меня Ты одарил.
Осталась Милость, прочее — как тень
Того, чего желал и что любил.

Ещё один... То дар великий Твой.
А я неблагодарен и теперь!
Но... песню воспою я пред Тобой.
И верю — к Вечности Ты мне откроешь дверь.

* * *

Помяни Моё Имя, когда будет грустно —
Грусть рассеется, словно туман или дым:

В твои мысли и чувства, а также и устно
Мы придём, и обитель в тебе сотворим.

Если любишь Меня и стремишься желанно,
То пребудешь со Мной неразлучен вовек.
И талант обретёт, что теперь бесталанно,
И поистине будешь тогда человек.

* * *

Не надо слов — всё ясно и без звука:
Дорога — вниз, сожжённые мосты.
Ведь никогда к нам не войдёшь без стука,
Кротчайший Иисусе, Ты!

* * *

А любовь к добродетели — Дар есть Небес,
И достоин небесного званья.
Он пришёл ниоткуда, сверкнул и исчез,
И оставил лишь воспоминанья.

Будем помнить же мы, и желать, и искать
И в тоске заливать слезами,
И да даст нам Господь насладиться опять
И Своим пребыванием с нами.

* * *

Мы погибли!.. Но что это значит?
Если дышим, то смерть — не вполне.
Если что-то для нас ещё значит,
Значит, впору спросить о цене.

Что мы любим?! К чему мы стремимся?!
Чем захвачены?! Чем пленены?!
...Мы однажды на свете родимся,
И оставить сей свет мы должны!

Так что, братья, оставим же днєви
Его злобу, а ночью, в тиши,
Вознесём похвалу Господєви
И мольбу о спасєньє души.

Хотел бы я ласкать тебя словами,
Но слова нет, чтоб выразить тебя.
Чтоб высказать того, что между нами
Зарделось, словно ранняя заря.

Но... подожди. Сие настанет время,
Когда, от преизбытка полноты,
Молчанье изольётся, словно пенье
Той песни, где герои — я и ты.

Когда я умру и душа моя снидет во ад,
Оставь мне, прошу, и в аду наслажденье одно:
Позволь в изумленье мне видеть небесный закат
И кротость Твою, что словами сказать не дано.

То, что ты меня накормила — это важней поцелуев.
То, что ты меня пожалела — это важнее объятий.
Что приняла таким, как я есть — это важней обещаний.
Что будешь в молитвах меня поминать —
важнее всего остального.

Если б была ты полуночным небом —
Был бы звездой я, что светит тебе.

Если б была плодородным ты полем —
Был бы я колос, созревший на нём.

Если б была ты морским океаном —
Был б я дельфин, что резвится в водах.

Но пусть ни на небе, ни в поле, ни в море
Не будет других, кому Так ты нужна.

Каждый день, как от сна пробудившись,
Как воскреснув от смерти в сей свет,
Начинаю опять, помолившись,
Я читать своей жизни сонет.

Не всегда и не всё мне в нём ясно,
И желанье читать — не всегда:
Иногда слово — словно напрасно,
А порой — словно вовсе вода.

Но вовек не устану трудиться,
Разбираться в сей книге живой,
Пока Смысл мне изволит явиться,
Всё наполнив до точки С собой.

Улеглась, наконец,
улеглась, наконец, во мне буря.
Гладь души — как стекло,
и на ней отражается небо.
Пусть земные пока мы,
но ищем небесной лазури,
И обители ищем мы те,
где наш дух ещё не был.

Мы забыли своё и не ищем чужого.
Пусть случится оно, чему быть суждено!
Пусть во тьме прозвучит Живоносное Слово!
И сердца оживит, кому будет дано.

* * *

Когда усталость нас освободит
От одержимости желаньем и заботой,
Тогда борьба с печалью предлежит,
Как с хищником, что вышел на охоту.

Он борет ощущеньем пустоты,
Смущает мысли наши безнадёжьем,
Влагает непотребные мечты
И отравить наш дух стремится ложью.

Но ты будь твёрд, ему противустав!
Не верь тому, что вносит в ум смущенье.
И никогда желаньем не устав,
Стремись к неподлежащему истлению.

* * *

О Сущность моего бытия!
О Жизнь моей жизни!
О Мудрость моего ума!
О Сила моей крепости!
О Радость и Утешение! — единственная
радость и утешение.
Прииди и вселися в ны,
И соделай нас навсегда Твоими!
Аминь.

* * *

Как хорошо, что не всегда легко,
Что не всегда спокойствие и радость.
Хоть со Христом на Крест нам не дано
Взойти, но понести хотя бы малость.

Как хорошо — ты не всегда со мной:
В разлуке жертва есть и ожиданье.
Чтоб ты была моя, а я был твой,
Дано от Бога нам и расставанье.

* * *

Не будем мы, не будем, дорогие,
Хорошими, хорошими вдвойне.
Не будем также из рук вон плохими,
Чтоб только успокоить вас вполне.

Но будем теми, кем нам Бог изволил:
И сей, поистине, тернист и узок путь.
И странно это нам самим до боли,
Но совесть невозможно обмануть.

* * *

Жизнь без Христа — пуста,
Хоть кратко это слово,
Но в нём — весь опыт
Жизни и смертей.
И ты не сыщешь
Ничего иного,
Услышав стоны
Поднебесной сей.

* * *

Мы видели болезни и страданья,
Мы видели соблазны и грехи,
Но только в Боге — все воспоминанья.
Его пути столь странны и легки.

Всё в жизни суть — Его благодаянья,
Его непостижимые дары:
Иному в мире нет именования,
Иное же сокрыто до поры.

Так, благодарность и доверие с надеждой
Благому Промыслу день ото дня растёт.
Покрытый этой тёплой одеждой,
Не убоюсь стремления вперёд.

* * *

Остановись, текучее мгновенье!
 Прекрасно ты, таинственно, как жизнь.
 Я верю: ты вернёшься в Воскресенье,
 Но так прошу теперь — остановись!

Но ты не внемлешь моему безумью,
 И устремившись словно в пустоту,
 Рождаешь безотрадные раздумья
 О жизни, что уносишь на лету.

Остановись, текучее мгновенье!
 Молитвою я приобщу тебя
 Той тайне, что причастна Воскресенью,
 И так лишь сохраню тебя, любя.

* * *

Я не могу быть средством для других!
 Я этому учился слишком долго,
 Для даже близких, сердцу дорогих,
 И тех, с кем крепко связан вервью долга.

Я не могу быть целью для других!
 Ведь Цель — Одна, и нет в ином спасенья!
 А прочие? — Что дела мне до них:
 Все звёзды блекнут в свете Воскресенья.

Так будем жить, ликуя и скорбя,
 Чтоб скорбь и радость претворились Смыслом.
 И правды нашей не коснётся тля,
 И не расхитит супостат корыстный.

* * *

Приидите ко мне, празднующие!
 Мы наполним Любовью досуг.
 Чашу, полную святого безумства,
 Пустим мы в наш торжественный круг.

И огонь пламенеющей веры
 Будет, вспенившись, жечь нам уста.
 Так в конец изнемогут неверы,
 Мы ж до дна будем пить, не устав.

* * *

Слава Богу! Настал избавления час!
 Час, когда пола идола пали,
 Это — дар долгожданной свободы для нас,
 От мирской, безотрадной печали.

И отныне не будем мы больше скорбеть,
 Понапрасну слезам доверяя.
 Только петь! Будем Господу нашему петь,
 Свои души Ему предавая.

* * *

Мы взошли по ступеням и стали под ветром,
 И дыханье у нас замирает в груди.
 Мы не мыслим вперёд, но мы верим — и это
 Нас ведёт среди тайн, что стоят впереди.

Мы предали себя, свою душу и тело,
 Всеблаговому — и это лишь твёрдо вполне,
 И идём, и творим своё малое дело,
 Зная: Тот, Кто нас звал, не скупится в цене.

* * *

Когда времени нет и возможности шатки,
 Но надежда светла, просветляясь в мольбе,
 На тебя и на жизнь я смотрю лишь украдкой,
 Не мечтая добра ни себе, ни тебе.

Ведь не в этом покой и блаженство не в этом,
 Ведь реальность создать нам умом не дано.
 Воссияет она нам Небесным Рассветом,
 Это будет: «Азъ есмь», — а не сон, не кино.

Мы живём не напрасно, ведь знаем вполне
Смысл, к Которому все мы стремимся.
Словно ключ бьёт из сердца иль свет, что извне.
И причастны Ему быть мы тщимся.

Путь наш верен, как верен Дающий Покой
Средь скорбей, и печалей, и гнева.
Он, как Щит, заслонил нас однажды Собой
И ценою купил нас для Неба.

Слава Богу за всё! И за скорбь и за радость!
Слава Богу за Слово, за Крест и Купель!
Слава Богу за Чашу — премирную Сладость!
И за то, чем мы были и что мы теперь.

Слава Богу! — поём и в стеснение, на воле
Эти гимны хвалы, эту дивную песнь.
И себя принимаем в дарованной доле,
Чтоб сквозь тленье победой звучало: «Азъ есмь».

Грань тонка — и всё время над этой мы гранью
Между двух невозможностей пробуем шаг.
Ведь никто не лишён здесь тепла и вниманья.
Принят будет как гость и товарищ, и враг.

И ничто здесь не чуждо благого желанья
На сияющем небе и грешной земле.
Потому мы идём над невидимой гранью,
Где лишь совесть и Бог говорят о цене.

А путь наш лежит над землёю —
И это — не сон, не мечта.
Романтики нет, но порою
Нездешняя в нём красота.

И если не видно снаружи,
То светится ярче внутри,
И греет в метели и стужи,
И слышно до краев земли.

Не от силы ума,
Не от тонкости чувства,
Не от крепости воли
И здравия тел —

От любви и смирения —
Жизни искусство.
Совершенству сему
Не положен предел.

Мы призваны к свободному стоянью —
И силы все уходят, чтоб не пасты!
Надежда... О великое дерзанье:
Чтоб путь пройти и не податься вспять!

А творческие силы и сознание —
Чтоб вехи ставить в пройденном пути!
Жить не личиною и не воспоминаньем,
Но в каждый миг себя в нём обрести!

* * *

Не знаю теперь я ни сна, ни покоя:
Забыл о небесном, пекусь о земном.
Как раненный тяжко, я выпал из боя,
И все помышленья мои не о том.

Доколе я буду: «Надежда!», «Пощада!» —
Иссохшим от жажды взывать языком!
Изми меня, Боже, из этого ада,
Чтоб славить свободно Отеческий Дом!

* * *

Светла Господня заповедь, но паче
Воскресший светел Богочеловек!
Путь к Свету чрез Него лишь — не иначе!
И нет иной надежды нам вовек.

И на Него взирая, мы свершаем
Свои труды, заботы и дела,
Чтоб силою Его, подобно Раю,
И наша жизнь, воскреснув, процвела.

И нашим батюшкам желаем совоскреснуть,
Как сораспатыми их видели Христу,
Чтоб в жизни их свет Славы пренебесной
Явил Христовой Жизни красоту!

* * *

Вот опять, как и прежде —
Пленён я молчаньем.
И словами пытаюсь
Безмолвье назвать.

Может быть, и по случаю,
Но не случайно.
Дайте мне этот случай —
Святого призвать.

* * *

Когда приступает работа,
И думаешь только о ней,
Тогда исчезает забота,
Как тень идёт в царство теней.

Неважно — ты трезвый иль пьяный,
Неважно — здоров иль больной,
Но сердцем ты должен быть рьяный
И делом быть должен живой.

И дело должно совершиться
Сполна, до последних штрихов.
Тогда лишь возможно открыться
Значенью и действий, и слов.

*Из Киплинга***Если (If)**

Коль держишься, когда вокруг тебя
Теряют головы, и в том винят тебя.
Себя приняв, сомненья видя всех,
Прощая также им сомнение в тебе;
Коль можешь, не уставши, ожидать,
Иль, быв оболганным, не думать о лжецах,
Быть ненавидимым, но злом не воздавать,
Не — видом праведник, не слишком мудр в речах;

Мечтать, мечты не сделав господином,
Иль мыслить, мысли не приняв за цель,
Триумф принять и лютую годину,
Считая сих лжецов одним и тем;
Коль выдержишь услышать — в правде слова
Как крутит негодяй сеть для глупцов,
Иль, видя жизни труд своей изломан,
Встав, строишь вновь, хоть инструмент не нов;

Коль соберёшь, что жизнь завоевала,
И тем рискуя, словно бы в игре,
И потеряешь, и начнёшь сначала
Без вздоха о потерянном добре;
Заставить сможешь сердце, нервы, тело
Служить, когда и силы все ушли,
И так держать, хоть всё в тебе истлело,
Помимо Воли, что твердит: «Держи!»;

Хранить, беседуя с толпою, добродетель,
С царями не теряя простоты,
Не ранит сердце враг, ни благодетель,
Всем нужен, никому не слишком ты;
Наполнишь в незабвенную минуту,
В секунды — свой достойно длинный бег, —
Твоя Земля, и всё, что в ней повсюду,
И более, мой сын, ты — Человек!

Из Киплинга

Non nobis Domine!

Non nobis Domine!
Не нам, не нам, Господь!
Хвале иль Славе быть
Любых и дел иль слов;

В Твоих судах лежит,
Венчать иль низложить
Всё знание иль смысл,
Что тщимся мы достичь.

Позор откроем ж дум —
Как держим высоко
Слывущий «славой» шум,
Слывущий «златом» сор.

Палит ведь с ними нас
Безбожных дней жара,
Но в сердце слышим глас:
«Не нам, не нам хвала!»

О Сила, Кем нам жить —
Творец, Судья и Друг,
Нас поддержав, прости,
Не рушь всей жизни круг!

Но дай нам ясно зреть
В путях мирского зла:
Non nobis Domine!
Не нам, не нам Хвала!

ВНИМАНИЮ АВТОРОВ

Журнал «Труды ППДС» публикует научно-исследовательские статьи, доклады, рецензии, обзоры литературы и материалы конференций

Отправляемая в редакцию статья должна иметь следующую структуру:

имя автора — имя, отчество, фамилия без сокращений (для священнослужителей — сан, имя и фамилия);

сведения об авторе — все учёные степени, основные занимаемые в данный момент должности;

название статьи;

аннотация — 3–4 предложения объёмом примерно 500 знаков, в которых изложены основные идеи и важные аспекты исследования;

ключевые слова — до 10 слов, характеризующих статью, по которым она будет индексироваться в электронных базах данных;

текст статьи — не должен превышать объёма 70 тысяч знаков (с пробелами); набор текста осуществляется шрифтом Times New Roman, 12-м кеглем с межстрочным интервалом 1; сноски оформляются тем же шрифтом и интервалом, но 10-м кеглем;

источники и литература — список использованной литературы, оформленный в алфавитном порядке;

список иллюстраций — приводится в случае необходимости; каждая иллюстрация подписывается, и отдельным списком иллюстрации отправляются в формате jpg.

Материалы и иллюстрации отправляются по электронной почте на адрес **trudy@ppds.ru** (либо **ppds@ppds.ru**). После получения файла с текстом статьи редакция высылает подтверждение. Рассмотрение материалов занимает около 1 месяца, после чего автору отправляется решение редколлегии.

Статьи, не имеющие указанной структуры, дублирующие, а также материалы, в которых будет обнаружен плагиат, к публикации не принимаются. Авторам, чьи статьи приняты редколлгией для публикации, выплачивается жалование.

Труды Перервинской православной духовной семинарии

Научно-богословский журнал

№ 19/2020

Издание одобрено к распространению в церковных магазинах
Синодальным информационным отделом Русской Православной Церкви.

Свидетельство № 171 от 06 октября 2011 г.

Журнал включён в РИНЦ (контракт № 406-12/2011R)

Редактор-корректор
Светлана Игнатова

Переводчик
иерей Сергей Заплатников

Вёрстка
Михайленко Наталья

РУССКАЯ ПРАВОСЛАВНАЯ ЦЕРКОВЬ
ПЕРЕРВИНСКАЯ ДУХОВНАЯ СЕМИНАРИЯ
109383, г. Москва, ул. Шоссейная, д. 82
Тел. +7 (495) 354-15-83
Эл. почта: trudy@ppds.ru, ppds@ppds.ru

Подписано в печать: xx.xx.20xx г.
Формат 70x100/16
Объём журнала: 8,5 п.л.
Тираж: 150 экз.

Отпечатано в типографии ООО «Буки Веди»
105066, г. Москва, ул. Новорязанская, д. 38, стр. 1, пом. IV
Тел.: (495) 926-63-96, www.bukivedi.com, info@bukivedi.com

ISSN 2220-9530