



ТРУДЫ
Нижегородской
духовной семинарии

4 (25) 2024



Выражаем благодарность за помощь в издании книги
АО инжиниринговой компании «АСЭ» (Атомстройэкспорт)



Труды
Нижегородской
духовной
семинарии

4 (25) 2024

УДК 23
ББК 86.37я4
Т78

Регистрационный номер и дата принятия решения о регистрации:
серия ПИ №ТУ52-01287 от 06.11.2019.

Зарегистрировавший орган — Управление Федеральной службы по надзору в сфере связи, информационных технологий и массовых коммуникаций

Журнал постатейно размещен в научной электронной библиотеке eLibrary.ru и зарегистрирован в наукометрической базе РИНЦ (Российский индекс научного цитирования) по договору № 381-09/2017 от 26 сентября 2017 г.

Редакционная коллегия

Главный редактор: **митрополит Нижегородский и Арзамасский Георгий** (Василий Тимофеевич Данилов), кандидат богословия, ректор Нижегородской духовной семинарии.

Л. Е. Шапошников — доктор философских наук, профессор, Нижегородский государственный педагогический университет им. К. Минина; *О. В. Париллов* — доктор философских наук, профессор, Российский государственный университет правосудия (Москва); *Е. В. Плисов* — доктор филологических наук, доцент, Нижегородский государственный педагогический университет им. К. Минина; *В. М. Строгоцкий* — доктор исторических наук, профессор, Нижегородская духовная семинария; *Л. В. Софронова* — доктор исторических наук, доцент, Нижегородский государственный педагогический университет им. К. Минина; *А. Л. Беглов* — доктор исторических наук, Институт всеобщей истории РАН; *В. А. Малинин* — доктор педагогических наук, профессор, Нижегородский государственный педагогический университет им. К. Минина; *Н. Е. Архипова* — кандидат исторических наук, доцент, Волжский государственный университет водного транспорта (Нижний Новгород); *А. Н. Белецкий* — протоиерей, кандидат богословия, Нижегородская духовная семинария; *А. А. Пешков* — кандидат богословия, кандидат философских наук, Нижегородская духовная семинария; *А. В. Дьяконов* — кандидат богословия, Нижегородская духовная семинария.

Т78 Труды Нижегородской духовной семинарии. 2024. – №4 (25). 282 с.

СОДЕРЖАНИЕ

НАУЧНО-БОГОСЛОВСКИЕ СТАТЬИ И ДОКЛАДЫ

БОГОСЛОВИЕ

Протоиерей Сергей Ларюшкин

Структурно-тематический анализ молитвы Амвросия Медиоланского
«Пресвитерам, готовящимся к служению святыя Литургии»:
к вопросу об особенностях анализа сакрального текста 8

Игумен Вассиан (Валерий Сергеевич Бирагов),

Людмила Михайловна Кузнецова

Пасхальная проблематика в святоотеческих трудах IV–V вв. 23

Олег Викторович Парилов

Учение о спасении патриарха Сергия (Страгородского) 40

Сергей Александрович Колесников

Становление богословской системы В. Н. Лосского в 1920-е и 1930-е
годы 54

Алексей Адольфович Пешков

Парадигма свободы в христианстве: Восток и Запад 66

Протоиерей Алексей Николаевич Белецкий

Этика соборного послания апостола Иакова 85

ПРАВОСЛАВНАЯ ПЕДАГОГИКА И ПСИХОЛОГИЯ

Архимандрит Иосиф (Еременко), Татьяна Анатольевна Костюкова

Потенциал православной культуры в воспитании подрастающих
поколений 110

Юрий Александрович Гуторов

Анализ семи главных страстей в традиции православной аскетики
и современной психологии 127

<i>Иеромонах Николай (Чеботарев)</i> Аксиологические доминанты монашества в наставлениях святителя Филарета Московского	178
<i>Антон Сергеевич Чуешов</i> Опыт Нижегородской епархии в реабилитации страдающих от алкогольной и наркотической зависимости	192
ЛИТУРГИКА	
<i>Иерей Дионисий Красноперов</i> Чтения Ветхого Завета в составе православного богослужения	201
ПЕРЕВОДЫ	
<i>Хвальков Евгений Александрович</i> «Ἐπιτομὴ Ἱστοριῶν» Иоанна Зонары. Кризис III века: императоры от Александра Севера (222–235) до Максимиана II Дазы (305–313) в книгах XI–XII	246

I

РАЗДЕЛ



НАУЧНО-БОГОСЛОВСКИЕ
СТАТЬИ И ДОКЛАДЫ





БОГОСЛОВИЕ

УДК 811.163.1

Протоиерей Сергей Ларюшкин

Структурно-тематический анализ молитвы
Амвросия Медиоланского «Пресвитерам,
готовящимся к служению святыя
Литургии»: к вопросу об особенностях
анализа сакрального текста



Аннотация: В статье исследована смысловая структура текста священнической молитвы Свт. Амвросия, выявлены основные идеи каждой части (абзаца) текста, их тематическое единство, выявлены аспекты православной догматики, актуализируемые автором в процессе раскрытия концептов, обозначена взаимосвязь структурно-тематических блоков



с догматическими направлениями. Так, выявлен базовый концепт (идея) – «научение совершать Таинство», который интерпретируется частными концептами, такими, как «Жертва Христова», «Таинство Евхаристии», «чистота сердца», «молитва за Церковь», «действие Святаго Духа», «любовь Бога» и «благоволение Бога к совершению служения», что вместе составляет структурно-смысловую основу текста, отражает центральные константы картины мира православного христианства.

Ключевые слова: Текст, молитва, концепт, догматический аспект, жанр молитвы, поэтика, Жертва Христова, Таинство Евхаристии, Литургия, священник.

Сведения об авторе: Протоиерей Сергей Ларюшкин (Сергей Александрович Ларюшкин), преподаватель Нижегородской духовной семинарии, Нижний Новгород.

Archpriest Sergiy Laryushkin

Analysis of Structure and Themes of the prayer by Ambrose of Milan “To the Presbyters Preparing for the Ministry of the Holy Liturgy”: on the matter of the peculiarities of analysing sacred texts

Abstract: The article explores the semantic structure of the text of the priestly prayer by St. Ambrose, identifies the main ideas of each part (paragraph) of the text, their thematic integrity, reveals aspects of Orthodox dogmatics, that the author actualises in the process of detailing the concepts, and indicates the correlation of the structural and thematic segments with dogmatic branches. Thus, the basic concept (idea) is identified as “the tutoring to perform Sacrament,” which is interpreted through specific concepts such as “the Sacrifice of Christ,” “the Sacrament of the Eucharist,” “purity of



heart,” “prayer for the Church,” “the act of the Holy Spirit,” “God’s love,” and “God’s favour for the performance of the ministry,” all of which together form the structural and semantic foundation of the text, and reflect the central constants of the Orthodox Christianity worldview.

Keywords: text, prayer, concept, dogmatic aspect, genre of prayer, poetics, the Sacrifice of Christ, the Sacrament of the Eucharist, Liturgy, priest

About the author: Archpriest Sergiy Laryushkin (Sergey Aleksandrovich Laryushkin), teacher at the Nizhny Novgorod Theological Seminary, Nizhny Novgorod.

Богослужебная литература во всём своём жанровом многообразии является не только ценностью духовного характера, но и представляет собой обширное пространство для богословских и научных исследований, в частности для филологических изысканий.

Обозначенная нами тема входит в сферу общих проблем когнитивной лингвистики, которая, по словам З. Д. Поповой, «прочно заняла место в парадигме концепций современного мирового языкознания»¹, предметом которой является «особенности усвоения и обработки информации, способы ментальной репрезентации знаний с помощью языка»². Изучение сакральных текстов, в частности, текстов христианской Церкви (Священное Писание, гимнография и молитвы, жития и т. п.) требуют особых подходов, знания вероучения той или иной религии, влияние веры на сознание, чтобы «применить к исследованию названных текстов современные методы филологического анализа, выработать новые приемы анализа, учитывающие особую природу сакральных текстов»³. Из учёных, занимающихся данной проблемой можно назвать таких, как: Л. П. Клименко, разработавшей лингво-эзегетический метод когнитивного анализа сакрального текста в рамках библейской филологии, И. В. Бугаеву, проводящую исследования в этом же направлении, Л. И. Маршеву, А. М. Камчатнова, Е. М. Верещагина, О. А. Седакову, С. Г. Шулежкову и др. Однако, несмотря на многочисленные исследования, проблема всесторонних лингвистических исследований сакральных



текстов «находится на начальном этапе разработки и имеет большие перспективы дальнейшего изучения»⁴.

Любой богослужебный текст соответствует жанровым требованиям, сохраняя при этом авторское своеобразие, культурные традиции эпохи и местности его написания. Из всех жанров богослужебной литературы (тропарь, кондак, стихира и др.) жанр молитвы в большей степени обращён к тематике церковного праздника или содержит полноту частного прошения. Текст молитвы не содержит обилия выразительных средств, подобно гимнографическим текстам, функция молитвы — сосредоточить мысль человека на смысле церковного события и в его контексте выразить свои чувства и направить прошения к Богу или святому.

Взятый нами для анализа текст молитвы Свт. Амвросия Медиоланского «Пресвитерам, готовящимся к служению святыя Литургии», представляет интерес с точки зрения её тематической организации, художественной выразительности, т.к. данный текст, адресованный не каждому христианину, а только священнику, готовящемуся к служению, должен обладать спецификой во всём, что призвано сосредоточить мысль и чувство пресвитера на богословских истинах, евангельских событиях, связанных с Таинством Евхаристии. Всё это требует определённой концептуальной организации текста, набора художественно-выразительных средств, изображающих картину духовного мира священника.

Кроме того, какого-либо исследования данной молитвы (богословского, лингвистического, текстологического и др.) нами не было обнаружено, что оставляет актуальность предпринимаемого концептуального и эстетического анализа.

Термин «концепт» имеет различное понимание у учёных-лингвистов. Из всех теорий мы будем в качестве рабочего термина ориентироваться на определение М. В. Пименовой: «Концепт — это некое представление о фрагменте мира или части такого фрагмента, имеющее сложную структуру, выраженную разными группами признаков, реализуемых разнообразными языковыми способами и средствами»⁵.

Таким образом, в область нашей задачи входит выделить в анализируемом тексте базовые и частные концепты текста, установить их



роль в организации структуры и поэтики молитвенного текста, связь с православным вероучением и их способность в организации духовной картины мира.

Указанная молитва представляет собой довольно пространный текст. В русском православном Канонике 2018 г. она занимает более десяти страниц и разделена на 7 тематических абзацев, каждый из которых имеет свой концептуальный центр.

Так, в первом абзаце центральный концепт, который выступает в роли базового концепта всего текста молитвы, выражен в молитвенном прошении: «**Научи мя дѣломъ твоимъ толѣкѣю тайнѣ совершати**». Священник молится о том, чтобы Господь «научил» его совершать Таинство Евхаристии, т. е. наставил в обретении навыка благочестия, необходимого при священнодействии, воспитал его в этом. Это прошение коррелирует с заглавием молитвы и выступает смысловой доминантой, которой подчинены остальные просьбы, содержащие частные концепты:

1. **Сотвори мя** (сделай способным), **благодѣтѣю твоюю всегда ѿ величествѣ тайны сеа вѣрвати и разумѣти, чѣстковати, и твѣрдо держати, глаголати и мыслити твѣѣ подобающа, и души моеѣ полѣзнаа** — концепт «дарование веры и богомыслия».

2. **Благоволи миѣ, ныне и всегда чистымъ сердцемъ и мыслию, службѣ совершати священнодѣйствіе** («имей благуя волю к тому, чтобы я ныне и всегда... совершал священнодействие») — концепт «благоволение Бога к совершению служения».

3. **Учисти сердце ѿ нечистыхъ, мѣрзкихъ, праздныхъ, и вѣдныхъ помышлений** — концепт «чистота сердца».

4. **Угоди [мое сердце], стѣхъ ангѣлъ вѣрнымъ хранениемъ и крепкимъ ѿполчениемъ: и рѣкою стѣгнѣ ангѣла твоего ѿстави ѿ мене, хрѣте мой, и ѿ всѣхъ рабовъ твоихъ дѣха гордыни, тщеславіа, зависти, ѣрости, владѣ, нечистоты, нечестія и хвалы** — концепт «охранение души».

Данные частные концепты, равно как и базовый, связаны со смысловыми доминантами, заданными в вводной части молитвы — в обращении: «**Архїереею истинный іисе хрѣте, принеси себѣ бѣѣ оцѣ на олтарѣ**



крѣпномъ жерѣтвѣ чистѣ, непорочнѣ, ѿ насъ грѣшныхъ, и дѣвѣи намъ тѣло твоѣ ѣсти и кровѣ твоѣи пити, положи въи таинство въ силѣ дѣа сѣгѣ...» В данном обращении содержится идеи: «Христос есть Архиерей», «Жертва Христова», «Таинство Тела и Крови Христа». Высота и трагизм данной Жертвы требуют от священника особого моления пред Богом с просьбой о научении, предполагающем различные дарования от Бога — достоинство, чистоту сердца, благочестие, помощь свыше.

Важным местом в тексте является указание на причину, по которой совершена Христом Жертва, а сам священник дерзает молиться. Этой причиной является любовь Бога к миру: «Молю чрезъ кровѣ твоѣи дражайшю, вѣлю спсѣнїа нашегѣ цѣнѣ, молю чрезъ сѣю дѣвѣи и неисповѣдимю любѣвь, ѣюже насъ недостѣйныхъ гѣакъ возлюбїлѣ єси, ѣакъ ѿмылѣ єси насъ ѿ грѣхѣвъ нашихъ кровѣю твоѣю: навчїи мѣ...» Данный контекст содержит концепт «любовь Божия», который выступает, своего рода, фоном для всех прошений, содержащихся в молитве, а все просьбы воспринимаются молящимся как дар Божий, т. е. концепт «научение» раскрывается в понятиях Божиих дарований, помощи в приобретении нравственных качеств и духовного состояния священника, способности погружения чувства и мысли в глубину совершаемого Таинства. Такая глубина познаётся верою, от которой рождается всё душеполезное на уровне помысла, слова и дела.

Важно отметить, что отличительной чертой всей молитвы является её ярко выраженная догматичность — использование христианских вероучительных истин для организации дискурса и поэтики. Так, в первом абзаце обозначенные концепты раскрываются в рамках следующих разделов православной догматики:

1. Христологический — в молитве Христос понимается как Архиерей и как спасительная Жертва.
2. Сотериологический — в тексте подчёркивается, что спасение осуществляется исключительно по любви Бога к человеку.
3. Сакраментологический — для спасения устанавливается Таинство Евхаристии.



4. Агиологический — для спасения необходима личная добродетель — чистота сердца и помыслов, которая невозможна без помощи Бога.

5. Пневматологический — «ДѢХЪ ТВОЙ БЛАГІЙ, ГЛАГОЛѢИ ВЕЗГЛАГОЛѢИ, ГЛАГОЛѢИ ВСАКЪ ИСТИНЪ ТОЛІКНУХЪ ТАИНСТВЪХЪ» просвещает и научает истине и благочестию.

6. Экклезиологический — священство понимается как составная часть богоустановленной церковной иерархии. В священнический чин Бог призывает по Своей милости.

Второй абзац всецело посвящён теме очищения души священнослужителя перед совершением Таинства. Данная смысловая доминанта задана в обращении: «ЦРЬЮ СІАХЪ, ЧТОТЫ И ЦѢЛОМЪДРІА ЛЮБИТЕЛЮ». С этой доминантой коррелируют молитвенные прошения (их всего два):

1. **ПОГАСИ ВЪ ПЛОТТИ МОЕЙ ВЕСЬ ПЛАМЯНЬ СТРАСТНЫИ** — концепт «очищение от плотских страстей».

2. **БЛАГОЛОИ МНЕ ГРЕШНОМУ НЕИЧЮ СІО ЖЕРТВЪ СО СТРАХОМЪ И ТРЕПЕТОМЪ, ЧИСТОЮ СОВѢСТІЮ, СЛЕЗЪ ИЗЛИАНІЕМЪ, ВЪ РАДОСТИ ДѢОВНѢИ И ВЕСЕЛІИ БЖЕСТВЕННОМЪ, ПРИНОСИТИ** — концепт «благоволение Бога к совершению Таинства».

Данные прошения распространены придаточными предложениями, преимущественно, со значением цели, которых выражается соотносённость чистоты внутреннего мира человека и высоты Таинства, что и сосредотачивает на себе основную смысловую нагрузку.

Так, целью первого прошения является приобретение душевной чистоты («ДА ЖИВѢТЪ ВО МНЕ ВСЕЦѢЛАА ДУШІИ И ТѢЛА ЧИСТОТА») и права совершить Таинство («ТѢЛОМЪ НЕСКВѢРНЫМЪ, И СЕРДЦЕМЪ ЧИСТЫМЪ ВОЗМОГЪ ТВѢ ПРИНЕСТИ ЖЕРТВЪ ХВАЛЕНІА»). Далее Свт. Амвросий обращается к догматическим утверждениям, говоря, что в Таинстве «ТѢЛО ТВОЕ [Христово] СЪЩЕСТВЕННѢ ІАСТСА, И КРОВЬ ТВОА СЪЩЕСТВЕННѢ ПІЕТСА», «ГОРНАА ДВЪЛНИМЪ СОВОКУПЛЮТСА», «САМОЛІЧНѢ ПРЕДТОЛѢТЪ АГГЛІИ», «ІЕРЕЙ И ЖЕРТВА ЧДАСЕНѢ И НЕИЗРЕЧЕННѢ, ТЫ САМЪ ПРЕДЛОЖЕННЫИ».

Во втором прошении, священник в очередной раз обращается к Богу, чтобы Тот благоволил совершить Таинство, утверждается мысль, что чистота сердца, покаяние и страх Божий являются главными условиями для



достойного совершения священнодействия: «Бл҃говоли мнѣ грѣшномѹ
нѣнѹ сїю жертвѹ со страхомъ и трепетомъ, чистою совѣстїю, слѣзъ
и зліїнїемъ, въ радости дх҃овнѣй и веселїи вж҃ественномъ, приносїти». Результатом этого должно быть духовное преображение: «Да ѡщ҃втітѣ
оумъ мой бл҃женнѹ пришествїа твоегѡ сладость и ѡполченїе ст҃ыхъ
агг҃лъ твоихъ ѡкрестъ мене». Этим утверждается истина особого об-
щения человека с Богом в Таинстве Евхаристии.

Таким образом, «чистота сердца» выступает в качестве базового концепта второго абзаца, распространяясь понятиями о страхе Божиим, Его благоволении, покаянии и духовном преображении.

Данный абзац содержит следующие догматические аспекты:

1. Сакраментологический — в молитве утверждается истинность Тела и Крови под видом вина и хлеба, а также указывается на теснейшее общение с горними силами в Таинстве Евхаристии.

2. Агиологический — в молитве говорится о важности чистоты внутреннего мира для богообщения.

3. Эклезиологический — автор утверждает, что священника укрепляет Сам Бог благодатию, полученной пресвитером при рукоположении.

Третий абзац можно назвать, в некотором смысле, резюмирующим первые два. В нём священник вновь воспоминает спасительные Страсти Христовы, приступает к совершению Таинства по завещанию Христа и с этой позиции молится уже за всю Церковь: «Прїимї оумъ сїю, молю тѣ, вж҃е мой, ѡ цр҃кви ст҃ей твоей, и ѡ всѣхъ людехъ, и хуже чїтною твоєю снабдѣхъ єси кровїю». В данном предложении содержится базовый концепт абзаца «молитва о Церкви». В люди Церкви, в данном случае, понимаются едиными, т. е. объединѣнные Кровию Христовой, себя же священник осознаёт себя лишь посредником между людьми и Богом, которого таковым захотел поставить Бог: «Иа грѣшника междѹ твою и ѡнѣми срѣдствена ходатаѣ вѣти восхотѣхъ єси». Таким образом, частный концепт «священник — ходатай пред Богом» раскрывает центральную идею абзаца («молитва о Церкви»).

Концепты третьего абзаца содержат следующие догматические направления:



1. Эkkлeзиологическое, в котором отражается учение о Церкви как о богочеловеческом организме, а также о священнике как о служителе Таинства и молитвеннике о членах Церкви.

2. Сакраментологическое — говорить о Жертве Христовой как о спасительной и искупительной.

3. Сотериологическое — страсти Христовы спасительны, совершаемое Таинство служит ко спасению членов Церкви.

В четвертом абзаце продолжается мысль предыдущей части. Здесь священник молится непосредственно о человеческих нуждах, принося пред Богом «скóрби людéй, плѣнѣнныхъ въздыхáнїа, страдáнїа оубóгнхъ, нѣжды пѣтешествующихъ, немощныхъ скóрби, старыхъ немощи, рыдáнїа младенецъ, ѡбѣты дѣвъ, молитвы вдовъ, и си́ротъ оумилéнїе». Базовым концептом четвертого можно назвать «молитва о человеческих нуждах».

Такое прошение становится возможным по причине главного свойства Бога — любви: «Ты бо мѡлѡеши всѧ, и ничтóже ѿ тебе создáнныхъ презирáеши». На этом основании священник после личной просьбы о человеческих нуждах прилагает прошения к Богу от лица верующих: о греховном состоянии человеческой природы («Помани, кѡй ѣсть составъ нашъ»); о милосердии и милости Божией («Не прогнѣвайсѧ на ны сѣлѡ, ни оутрѡбы щедрѡты твоѡхъ затвори ѿ насъ»); об очищении и оживлении сердца («ѡнми ѿ насъ, гдѡ, беззаконїа наша», «Ѣнми еердце кáменное ѿ плѡти нашея, и дáждь срѡце плѡтное»); о призрении и благоволении Божиим; о научении молиться.

В четвертом абзаце можно выделить два догматических аспекта:

1. Эkkлeзиологический — священник молится за людей Церкви и от людей возносит молитвы к Богу.

2. Агиологический — идея чистоты сердца выступает залогом спасения.

В следующем, пятом абзаце отражается православное учение о молитвенном общении с умершими членами Церкви. Данный отрывок является неотрывной частью предыдущего молитвенного обращения священника к Богу за Церковь: «Мóлимъ тѧ, ѡче сѡтвы, ѡ дѡшáхъ



вѣрныхъ преставльшихся, ѿкъ да вѣдетъ нѣмъ во нзбавленіе, спсѣніе, ѿрадѣ, и вѣчное веселіе, сѣ великое бл҃гочестїа таинство».

В данном абзаце всего одно прошение, которое отражает вероучительный аспект Православной Церкви о спасении, о загробной жизни, об молитвенном общении с умершими, о их утешении через Жертву Христа. На этом догматическом утверждении формируется центральный концепт абзаца — «общение с умершими». Все эти концепты раскрываются в экклезиологическом и сотериологическом аспектах догматического богословия.

В шестом абзаце выражается идея участия Святого Духа в совершении Таинства Евхаристии: «Молю гдѣи, бл҃гѣть твою: да прїидетъ на хлѣбъ сѣй и чашѣ сїю нсполненіе вжѣтвѣ твоегѡ», «да снїдетъ... сѣагѡ твоегѡ дѣа ѡбразъ невидимый», который хлеб и вино «да сотворитъ тѣло и кровь твою (Телом и Кровью Твоею)», научит совершать Таинство так, чтобы Господь милостивно принял от рук священника «жертвѣ во спсѣніе всѣхъ живыхъ и мертвыхъ».

В данном абзаце базовым концептом можно назвать «призывание Святого Духа» или «действие Святого Духа», что соответствует литургической эпиклезе.

В молитвенных прошениях присутствуют такие догматические аспекты, как пневматологичесий (священник молится о действии Святого Духа), сакраментологический (священник молится о Таинстве, которое совершается Духом и приносится Богу от священника), экклезиологический (священник молится о себе как о приносящем жертву за членов Церкви).

Седьмой абзац, заключительный, отличается особой поэтичностью и возвышенностью мысли, в нём появляются гимнографические черты. Посвящён данный отрывок теме обожения, в контексте чего раскрывается понятие спасения и воздаётся славословие Богу.

В этой части священник молится исключительно о себе, прося освящения, или обожения, и вхождения в Царство Божие. Понятие «обожения», или святости, является базовым концептом данного абзаца.

Данный концепт раскрывается следующим образом.



В вводной части утверждается, что Телом и Кровью все в храме питаются, напаяются, очищаются, освящаются, обожаятся. Понятие святости и обожения коррелируют с понятием полноты бытия в Боге. Священник, приступая к этим Таинствам, просит о тех дарованиях, которые необходимы для достижения высокого духовного состояния.

1. Хлѣбе сладчайшій, оубравчѣи оустнѣ сердца моего, да чѣстѣю во мнѣ любви твоеѧ сладость... И щѣли всѧкъ недвѣгъ, да кромѣ тебе, никѣмже пожелаю красоты (Концепт «исцеление души и сердца»).

2. Хлѣбе чѣстѣишій, всѧкѧ сладости и бѣговѣнїѧ преисполнене, вниди въ сердце мое и сладостїю бѣговѣнїѧ твоегѡ наполи внѣтрѣннѧ дѡшнѣ моѧ... Хлѣбе стѣишій, вниди въ сердце мое, и ѡчисти мѧ ѿ всѧкѧ скверны плѣти и дѡха... Вниди въ дѡшѣ мою, внѣдѣ и внѣтрѣдѣ ѡщѣѧ и просвѣщѧ. В этих прошениях содержится концепт «близость Христа», соотносящийся с понятиями полноты бытия и очищения сердца.

3. Бѣди моеї хранѣнїе всегдѡшнее дѡшнѣ, и тѣла здравїе... Ѹженѣ ѿ мене находити на мѧ, да бѣжатъ ѿ лица твоегѡ ненавїдѣнїѣ мѧ. В данных прошениях содержится концепт «охранения сердца».

Кроме выше перечисленных прошений присутствует одно, указывающее на общение горнего дольнего мира во Христе, в Его Таинстве: «Товѡю питаѣтѣ ѧггѧ на нѣсѣи прензобѣльнѡ: да насѣтитѣ по силѣ своѣи товѡю и пришлѣцѣ человекѣ на земли». Это указывает на реальное достижение полноты богообщения.

Наконец, после всех прошений высказывается цель их произнесения: «да товѡю ѡграждѣнѣ, съ товѡю прейдѣ въ вѣчное твое црѣтѣе, и дѣже не покровѣннѣ, но лицѣмъ къ лицѣ тебе оўзрѣмъ, ѣгда предѣси црѣтѣо бгѣ и ѡцѣ, да вѣдетъ бгѣ всѧческѧ во всѣхъ». Эти слова звучат как апогей всего произведения, выражая мысль личного спасения в соотношении со всеобщим спасением, с концом света и преображением мира по замыслу Творца.

В данном абзаце все прошения, свойственные жанру молитвы, раскрываются в рамках следующих догматических направлений:

1. Агиологический — раскрывается понимание святости как высшего духовного наслаждения.



2. Сакраментологический — автор указывает на значение Таинства для спасения.

3. Сотериологический — идея спасения ярко выражена в заключении, выступая как итог всех прошений и молений.

4. Эсхатологический — идея конца мира выражена словах «**ѢГДА ПРѢДАСИ ЦРЬТВО БГЪ И ОЦЪ, ДА ВЪДЕТЪ БГЪ ВЪЛЧЕСКАА ВО ВЪКЪХЪ**» (заимствованных из апостольского послания (см. 1 Кор. 15:28)), которые означают исполнение замысла спасения человека и полноту бытия человека в Боге.

Заключительная часть молитвы, славословие, отличается от общепринятых, в которых непосредственно воздаётся хваление Богу. Здесь же славословия как такового нет, оно присутствует имплицитно: «**ДО НЫНѢ ЯЛЧЪ И ЖАЖДЪ, НО ТОГДА НАСЫЩЕА, ВНЕГДА ЯВНТЪ МИ СЯ СЛОВА ТВОА, ВЪ НѢЙЖЕ ЦРЬТВЕШИ СО ОЦЕМЪ И СЪТЪМЪ ДХЪМЪ, ВО ВЪКЪН, АМІНЬ**». В данном предложении содержится концепты «обожение», «царство Христа» и «соединение со Христом».

Таким образом, проведённый анализ позволяет констатировать, что Свт. Амвросий, епископ одной из областей Западной Церкви, талантливый церковный писатель, поэт, человек с прекрасным юридическим образованием, апологет чистоты православия, создал молитвенный текст, имеющей концептуальное и эстетическое своеобразие, базирующиеся на ярко выраженной догматичности, при помощи которой автор раскрывает центральную тему молитвы — подготовка священника к совершению Литургии. Концептуальная основа текста состоит из концептов каждого абзаца, которые раскрываются при помощи догматических истин.

1. Концепт «научение совершать Таинство» использует христологический, сотериологический, сакраментологический, агиологический, пневматологический, экклезиологический аспекты догматики.

2. Концепт «чистота сердца» раскрывается в сакраментологическом, агиологическом, экклезиологическом аспектах богословия.

3. Концепт «молитва за Церковь» базируется на экклезиологическом, сакраментологическом, сотериологическом аспектах.



4. «Молитва о нуждах людей» раскрывается в экклезиологическом и агиологическом направлениях догматики.

5. Концепт «молитва Церкви об усопших» затрагивает экклезиологический и сотериологический аспекты.

6. «Призывание Святого Духа» — пневматологический, сакраментологический, экклезиологический аспекты.

7. Концепт «обожение» раскрывается в агиологическом, сакраментологическом, сотериологическом и эсхатологическом догматических направлениях.

В качестве базового концепта выступает концепт «научение совершать Таинство», который интерпретируется такими частными концептами, как: «Жертва Христова», «Таинство Евхаристии», «чистота сердца», «молитва за Церковь», «действие Святого Духа», «любовь Бога» и «благоволение Бога к совершению служения». Выявленные концепты сочетаются друг с другом, укладываясь в рамки православного богословия, раскрываются на основе догматов, связанных с Жертвой Христа, Таинством Евхаристии, спасением души и эсхатологией, — всего того, что является центром христианской картины мира и христианской концептосферы и, в конечном итоге, выступает как компонент иконичности церковного искусства.

Наряду с догматичностью анализируемой молитвы, стоит отметить её литургическую коннотацию: текст молитвы содержит смысловые моменты, которые являются неотъемлемой частью литургии — анафора, эпиклеза, эпитеты Христа как приносящего и приносимого, жреца и агнца; присутствуют текстологические параллели: «помни́аа сп҃сительныа твоѧ ст҃р҃ти, ко ѡлтарю твоемѹ пристѹпаю, ... да принеѡ тебе́ жертвѹ...» (молитва) — «Поминѧюще оубо сп҃сительнѹю сѧ заповѣдь ... твоеѧ ѡ твои́хъ тебе́ приносѧще, ѡ всѣхъ и за всѧ» (Литургия). Абзацы 4-й и 5-й представляют собой реплику литургической интерцессии, причем здесь заметно влияние римского обряда: сначала поминовение живых, а потом умерших. Расположена интерцессия до эпиклезы (ей соответствует 6-й абзац).

В анализируемом тексте, как и во многих текстах духовного содержания, присутствует ярко выраженная антиномичность — сосуществование



противоположностей, которое порождает новый смысл. По словам В. В. Лепяхина, «принципиальное отличие антиномии от противоречия состоит в том, что тезис и антитезис в ней не предполагают синтеза через снятие и не стремятся к нему. Напротив: чем более напряженно противоречие между тезисом и антитезисом, чем ярче оно выражено, тем ближе истина»⁶. Именно такой приём антиномичности используется для выражения христианских истин, например, Христос — жертва и иерей (архиерей), в Таинстве «горняя и дольная совокупаются» и т. п. Этот приём выступает в качестве одного из главных средств поэтики анализируемого произведения.

Таким образом, молитва Свт. Амвросия Медиоланского является ярко выраженным «предъизображением» Литургии, погружая ум и чувства священника в предстоящую службу, и кроме этого, по причине своей догматической насыщенности, сближается с богословским трактатом.

Использованная литература

1. Библия. Книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета. — М. 2014. — 1600 с.
2. Канонник. — М.: Издательство Московской Патриархии Русской Православной Церкви, 2018. — 688 с.
3. Клименко Л. П. Актуальные проблемы библейской филологии в современной исторической русистике // Вестник Нижегородского университета им. Н. И. Лобачевского № 6 (2) 2013. с 89–93.
4. Лепяхин В. В. Икона и иконичность. — JATEPress, 2000. 221 с.
5. Пименова М. В. Предисловие. / Введение в когнитивную лингвистику. Под ред. М. В. Пименовой. Вып. 4. — Кемерово, 2004. 208 с.
6. Попова З. Д. Когнитивная лингвистика. — М.: АСТ: Восток — Запад, 2010. 314 с.

Sources and Literature

1. Bibliya. Knigi Svyashchennogo Pisaniya Vekhogo i Novogo Zaveta. — M. 2014. — 1600 s.
2. Kanonnik. — M.: Izdatel'stvo Moskovskoj Patriarkhii Russkoj Pra-voslavnoj Cerkvi, 2018. — 688 s.



3. *Klimenko L. P.* Aktualnye problemy biblejskoj filologii v sovremennoj istoricheskoj rusistike // *Vestnik Nizhegorodskogo universiteta im. N. I. Lobachevskogo* № 6 (2) 2013. s 89–93.
4. *Lepakhin V. V.* Ikona i ikonichnost'. — JATEPress, 2000. 221 s.
5. *Pimenova M. V.* Predislovie. / *Vvedenie v kognitivnuyu lingvistiku*. Pod red. M. V. Pimenovoj. Вып. 4. — Кемерово, 2004. 208 s.
6. *Popova Z. D.* Kognitivnaya lingvistika. — М.: АСТ: Восток — Запад. 2010. 314 s.

Примечания и библиографические ссылки

1. *Попова З. Д.* Когнитивная лингвистика. — М.: АСТ: Восток — Запад. 2010. — С. 7.
2. *Попова З. Д.* Когнитивная лингвистика. — М.: АСТ: Восток — Запад. 2010. — С. 8.
3. *Клименко Л. П.* Актуальные проблемы библейской филологии в современной исторической русистике // *Вестник Нижегородского университета им. Н. И. Лобачевского* № 6 (2) 2013. с 89–93. — С. 89.
4. *Клименко Л. П.* Актуальные проблемы библейской филологии в современной исторической русистике // *Вестник Нижегородского университета им. Н. И. Лобачевского* № 6 (2) 2013. с 89–93. — С. 92.
5. *Пименова М. В.* Предисловие. / *Введение в когнитивную лингвистику*. Под ред. М. В. Пименовой. Вып. 4. — Кемерово, 2004. 208 с. — С. 10.
6. *Лепяхин В. В.* Икона и иконичность. — JATEPress, 2000. 221 с. — С. 59.





БОГОСЛОВИЕ

УДК: 271.2–5

Игумен Вассиан (Валерий Сергеевич Бирагов),
Людмила Михайловна Кузнецова

Пасхальная проблематика в святоотеческих трудах IV–V вв.



Аннотация: В данной статье христианская Пасха рассматривается с позиций христоцентризма всего Священного Писания, сродства новозаветной и ветхозаветной Пасхи. Проведя сравнительный анализ трудов представителей Александрийской, Каппадокийской, Антиохийской, Западной богословских школ IV–V вв., авторы доказывают, что осмысление христианской Пасхи скрепляется идеей ее принципиальной многоаспектности: Пасха как жертва,



священное событие, праздник. Эти аспекты исследованы с помощью святоотеческих воззрений на Пасху, на основе которых рассмотрены и факт Воскресения Христова, и процесс спасения человечества. Показано, что типологическое истолкование святыми отцами ветхозаветных пасхальных установлений, в которых скрыт аскетико-богословский смысл, представляет собой «живое знание», руководствуясь которым христиане призваны вслед за Господом нашим Иисусом Христом совершить переход от смерти к жизни вечной.

Ключевые слова: Пасха, Воскресение Христово, Ветхий Завет, Новый Завет, ветхозаветные пасхальные установления.

Сведения об авторах: Игумен Вассиан (Бирагов Валерий Сергеевич), преподаватель кафедры истории, филологии и церковно-практических дисциплин Нижегородской духовной семинарии, кандидат богословия. г. Нижний Новгород, Вознесенский Печерский мужской монастырь. Эл. почта: vassianbiragov@yandex.ru

Кузнецова Людмила Михайловна, доцент, кандидат физико-математических наук. г. Нижний Новгород, Эл. почта: 4651018@mail.ru.

Hegumen Vassian (Valery Sergeevich Biragov),
Lyudmila Mikhailovna Kusnetsova

The Easter Problem in IV–V Centuries Saint Fathers' Works

Abstract: In the article the considering of the Christian Easter based on the christocentrism of the Holy Scripture and affinity between the Old and New Testaments. After conducting of a comparative analyses of works of IV–V centuries represented by Alexandrian, Antioch, Cappadocian and West schools we demonstrate that



comprehension of the Christian Pasch binds by its principal poly aspects (a Pasch as the sacrifice, as the saint event and as the feast) which binds golden age (IV–V centuries). These aspects are investigated by the synthesis of saint fathers' comprehensions of a Pasch founded on the mutual connection between the Christ rising fact and our saving process. This connection deflects according saint fathers two main things of the Resurrection of Christ, firstly the deifition of His human nature by efforts of His goodness connected with Him, and secondly gaining access for a human nature to unephemerality, to virtues and to stability against a sin. Hence a typological saint fathers' comprehension of Old Testament's Pasch regulations in the New Testament spirit represents «an alieve knowledge», which guides the modern Christians to transit from a death to an eternal life following the Lord Jesus Christ.

Key words: Pasch, The Resurrection of Christ, Old Testament, New Testament, Old Testament's Pasch regulations.

About the authors: Hegumen Vassian (Biragov Valery Sergeevich), lecturer of the Department of History, Philology and Church-Practical Disciplines of the Nizhny Novgorod Theological Seminary, candidate of theology. Nizhny Novgorod, Ascension Pechersky Monastery. E-mail: vassianbiragov@yandex.ru.

Kuznetsova Lyudmila Mikhailovna, associate professor, candidate of physical and mathematical sciences. Nizhny Novgorod, 4651018@mail.ru.

Пасхальная тематика всегда привлекала внимание научного сообщества, богословов и отцов Церкви. Несмотря на интерес к ней, святоотеческое воззрение на Пасху во всей ее многоаспектности, на наш взгляд, недостаточно исследовано в современной богословской и научной литературе, и все еще нуждается в детальном рассмотрении, в более подробной разработке. Чаще всего Пасха рассматривается лишь в праздничном аспекте. Действительно, установление о Пасхе, как о празднике вечном, находим в книге Исход: «*И да будет вам день сей памятен, и празднуйте в оный праздник Господу во [все] роды ваши; как установление вечное празднуйте*



ego» (Исх. 12:14). Однако этимология и семантика слова «пасха» указывают на его многозначность. Так, в трудах древних иудейских писателей оно трактуется и как «жертва за успех перехода» (Филон Александрийский¹), и как само событие «переход» (Иосиф Флавий²). Оба значения взаимно дополняют друг друга. В святоотеческих трудах Пасха также понимается не только как праздник. Александрийские богословы, к примеру, начиная с Оригена, в этимологии слова «пасха» усматривали его древнееврейское значение — «переход»³, акцентируя внимание на Воскресении Христовом как на священном событии перехода от смерти к жизни.

Свт. Иоанн Златоуст, исходя из слов ап. Павла: «*Пасха наша, Христос, заклан за нас*» (1 Кор. 5:7), утверждает, что христианская Пасха есть «приношение и жертва» и она совершается всякий раз, когда мы на литургии приобщаемся Христовых Таинств с чистой совестью⁴. Преподобный Иоанн Дамаскин в своем праздничном пасхальном каноне, повторяя слова свт. Григория Богослова, называет Пасхой Самого Господа нашего Иисуса Христа: «О Пасха велия и священнейшая, Христе! О Мудроте, и Слове Божий, и Сило!»⁵. На важность именно такого понимания Пасхи указывает и современный греческий богослов митрополит Навпактский Иерофей (Влахос): «Пасхой называется не только праздник перехода от смерти к жизни, но и Сам Христос. Ведь спасение человека вне Богочеловека немыслимо, поскольку Он есть Путь, Истина и Жизнь. Он есть воскресение людей»⁶.

В связи со сказанным, обратимся к церковному наследию с целью выявления и других аспектов Пасхи кроме праздничного.

ПРОБЛЕМА СРОДСТВА ВЕТХОЗАВЕТНОЙ И НОВОЗАВЕТНОЙ ПАСХИ

Во II–V вв. богословская мысль была сосредоточена на решении принципиально важного вопроса о степени сродства Ветхого и Нового Завета и их центральных событий — ветхозаветной и новозаветной Пасхи. В западной современной научной литературе (к примеру, в работах



J. Daniélou⁷; O. Guéraud и P. Nautin⁸) оба Завета, а соответственно, и обе Пасхи, рассматриваются лишь в исторической последовательности. Такой подход не отражает в полной мере всей глубины христианского воззрения на их взаимосвязь. В святоотеческих трудах эта проблема решается через сродство Ветхого и Нового Завета, которое обусловлено в первую очередь христоцентричностью всего Священного Писания. В этом сродстве отражается единство Церкви Христовой, небесной и земной, где в живом общении пребывают и ветхозаветные праведники, и верные христиане (Ин. 8:56). Именно участие и ветхозаветных, и новозаветных праведников в едином деле Божьего домостроительства, так же как и единая награда их в вечности, дает основание святителю Иоанну Златоусту, изъяснявшему притчу о нивах, готовых к жатве (в толковании истории с самарянкой (Ин. 4:37–38)), заключить, что «Новый и Ветхий Заветы имеют великое сродство между собою»⁹.

Признание сродства Ветхого и Нового Завета определило направление богословского осмысления христианской Пасхи — она стала исследоваться святыми отцами в сродстве с Пасхой ветхозаветной. Это позволило выявить три аспекта Пасхи, которые обозначены нами как Пасха — священное событие, Пасха — жертва и Пасха — праздник¹⁰. В совокупности эти аспекты, сводя во едино ветхозаветную и новозаветную Пасху, определяют «Пасху Господню» (Исх. 12).

Многоаспектность Пасхи в святоотеческих трудах IV–V вв.

Пасхальная тематика в святоотеческих трудах IV–V вв. неразрывно связана с триадологическими, христорологическими и пасхальными спорами, возмущавшими Церковь в этот период. Большинство богословских школ осмысливают христианскую Пасху с позиций признания сродства Ветхого и Нового Завета. Для творчества святых отцов Александрийской, Каппадокийской, Западной и Антиохийской богословских школ этого периода характерно, с одной стороны, христоцентрическое понимание всех событий Исхода израильского народа из Египта и толкование ветхозаветных пасхальных установлений в свете новозаветных истин.



А с другой — стремление к познанию Личности Господа нашего Иисуса Христа, Его Божественной и Человеческой природы, к постижению Таинств Христовых и замысла Божьего домостроительства через ветхозаветные образы и события¹¹.

Во многих суждениях святые отцы были согласны друг с другом. Именно этот *consensus patrum* свидетельствует о том, что в Церкви к концу V в. в основном завершился процесс богословского осмысления христианской Пасхи. При этом каждая из школ внесла свой неоценимый вклад. Так, наиболее полно пасхальная тематика раскрыта в творчестве свт. Кирилла Александрийского¹². В проповедях Григория Богослова Пасха освещена в связи с идеей нашего спасения и Божьего домостроительства¹³. У Григория Нисского в трех проповедях на пасхальную тему четко видно освещение Пасхи в трех аспектах (священное событие, жертва и праздник)¹⁴. Святители Иоанн Златоуст¹⁵ и Лев Великий¹⁶ в своих беседах и полемических трактатах делают акцент на необходимости хранения единства веры и Церкви. Также в проповедях свт. Льва христологическое единство обеих природ Спасителя, Божественной и Человеческой, объединяет события ветхозаветной и новозаветной Пасхи. Свт. Амвросий Медиоланский свидетельствует из текста Священного Писания о сакральности времени празднования Пасхи¹⁷. Основополагающие принципы построения александрийской пасхалии излагают свт. Афанасий Великий¹⁸ и архиепископ Феофил Александрийский¹⁹.

Итоги осмысления христианской Пасхи целесообразно далее рассматривать не разделяя, но сводя воедино результаты, полученные каждой богословской школой²⁰. Пасха Господня, понимаемая как *священное событие*, трактуется святыми отцами как прехождение или как переход от смерти к жизни, от земли на небеса. Этот аспект Пасхи выражает сотериологическое значение центральных событий как Ветхого, так и Нового Завета. В Ветхом Завете — это прохождение Ангела смерти мимо первенцев еврейских в Египте (Исх. 13:1–2), а затем исход Израиля в землю Обетованную. В Новом же Завете — это Воскресение Христово, первенца из мертвых, и переход от смерти к жизни, вслед за Господом нашим Иисусом Христом, к которому призваны все верующие в Него.



Спасение еврейских первенцев от смерти и всего народа израильского из рабства египетского явилось прообразом спасения мира от владычества смерти и от рабства дьяволу, дарованного нам Воскресением Господа нашего Иисуса Христа. В Ветхом Завете этот переход рассматривается и как свершившийся факт временной победы жизни над смертью, явленной в спасении еврейских первенцев (Исх. 13:1–2), и как процесс перехода в Землю Обетованную. При этом отмечается бессилие Ветхого Закона обуздать могущество смерти, причина которой — отпадение человека от Бога и его рабство дьяволу. В Новом Завете переход от смерти к жизни рассматривается также двойко: и как свершившийся факт и как процесс. Переход Господа нашего Иисуса Христа от Крестной смерти к Воскресению понимается как свершившийся факт, но уже всецелостной победы жизни над смертью. А совершаемый нами переход от земной жизни в небесный Иерусалим рассматривается как процесс, в котором осуществляется Божий замысел о человеке — его обожение²¹.

Переход от смерти к жизни мыслится в соработничестве Бога и человека. В нем участвуют все Лица Святой Троицы, но наше спасение, как исполнение того, что «было в предведении Отца с самого сложения мира»²², совершил Христос.

В факте Воскресения Христова «святыми отцами отмечаются 2 самые главные истины: человеческое естество, воспринятое Спасителем, воскресло «силой обитающего в нем и соединившегося с ним Божества» и „перешло в состояние нетления и бессмертия, отложив тление со страстями“ (Cyr. Alex. De incarn. Domini. 27)»²³. Таким образом, домостроительство нашего спасения обретает цельность через единение двух природ во Христе: в деле нашего спасения действует как Его человеческая немощь, так и Божественная сила²⁴. Божественность пребывает неотделимо в страданиях Господа нашего Иисуса Христа, а Его человеческое естество совечно во славе Божественности²⁵. После Воскресения Христа жизнь обновляется Святым Духом. Он, освящая, соделывает нас нетленными и подобными Христу.

Жертвенный аспект Пасхи глубоко христоцентричен. Святые отцы исходят из того, что «начало всего есть Христос» (Кол. 1:18), о Котором



«вопийл закон»²⁶. В Ветхом Завете именем «пасха» называли агнца — жертву, которую по Закону Моисея древние евреи закаляли и вкушали в праздник: «*Жертва Пасха сия Господу, Иже покры дома сынов Израилевых во Египте*» (Исх. 12:27). В Новом Завете Пасха — Христос, Агнец Истинный, закланный за нас: «*Се Агнец Божий, Который берет на себя грехи мира*» (Ин. 1:29). Его Плоть и Кровь мы вкушаем в Таинстве Евхаристии. На жертвенное значение Евхаристии, по словам проф. Н. Д. Успенского, «указал Сам Иисус Христос, когда на Тайной вечери, раздавая ученикам хлеб, назвал его Своим Телом «ломимым» (1 Кор. 11:24), а чашу — чашей Его Крови, проливаемой «за вас» (Лк. 22:20), «за многих» (Мк. 14:24), «во оставление грехов» (Мф. 26:28), и апостол Павел: «*Всякий раз, когда вы едите хлеб сей и пьете чашу сию, смерть Господню возвещаете*» (1 Кор. 11:26)»²⁷.

Христологические истины и Образ Христа, как Человека, познаются через совершенство его ветхозаветного прообраза — пасхального агнца, который совершен, без порока, смирен и кроток. При этом сами ветхозаветные жертвы освящаются тем, что через них действует Таинство Христово, и что они явились прообразом «незакалаемой Жертвы»²⁸.

Пасха христианская, как «приношение и жертва», совершается всякий раз, когда мы на литургии приобщаемся к Христовым Таинствам с чистой совестью²⁹.

В пасхальной теме *праздничному* аспекту Пасхи уделено особое внимание. Слово «пасха», которым именуется и ветхозаветный, и новозаветный праздники, подчеркивает их единство. Мысль о том, что «христианская Пасха есть богоучрежденный ветхозаветный праздник Пасхи, лишь осмысленный в новозаветном духе»³⁰, и что великий день Воскресения является, в свою очередь, предзнаменованием Пасхи «будущего века», четко высказана Афанасием Великим и проходит, как центральная, через все его пасхальные послания: «*И как в то время ежегодно творилось воспоминание о прообразе спасения, точно то, же совершается и днесь*»³¹.

Основная идея пасхального торжества — победа Спасителя над грехом, проклятием и смертью. Это праздник перехода от нашего осуждения к нашему оправданию.



На Тайной вечери, как и при установлении памяти освобождения израильского народа от египетского рабства в Ветхом Завете (Исх. 12:43), Господь Иисус Христос устанавливает критерий принадлежности к Церкви — участие верных в пасхальной трапезе, что объединяет и ветхозаветных праведников, и христиан в единую Церковь Христову, в которой в живом общении пребывают Церковь земная и небесная.

Христос освящает всякое время, от начала и до конца. Праздник Пасхи — образ начала и в то же время кончины мира. Святые отцы рассматривают в единстве воскресный день, первый при Творении мира, с Пасхой нынешнего века и с днем всеобщего Воскресения мертвых. Пасхальное торжество будущего века мыслится как торжество, в честь завершения нашего перехода в жизнь вечную.

Время Пасхи сакрально и день праздника должен быть единым для всей Церкви Христовой. Божественным замыслом было определено, чтобы время Страстей Господних совпало со временем ветхозаветной Пасхи, а Воскресение Господа — совершилось тогда, «*когда пришел час, чтобы Иисус перешел от этого мира к Отцу*» (Ин. 13:1). Божиим устроением следует считать не только еженедельное празднование Дня Господня, но и ежегодное выделение среди воскресных дней одного, в качестве пасхального.

В определении дня Пасхи истину следует искать в Священном Писании и в Церковном единстве³². Все другие попытки определить время Пасхи неминуемо приведут к мудрованию по стихиям мира сего приходящего³³, что и нашло подтверждение в пасхальных спорах IV–V вв. Эти споры наиболее детально исследованы церковным историком проф. В. В. Болотовым³⁴. Он показал, что основная причина пасхальных разногласий носит богословский характер и заключается в различных воззрениях на связь Ветхого и Нового Завета. Так, в вопросе о сродстве ветхозаветной и новозаветной Пасхи позиция Римской Церкви оказалась внутренне противоречивой: не отрицая в целом связь обоих Священных событий, римляне, в то же время, считали христианскую Пасху самостоятельным праздником Воскресения Христова³⁵. Александрийская же Церковь во всех пасхальных спорах отстаивала свою позицию: «христианская Пасха есть Богоучрежденный ветхозаветный праздник,



лишь осмысленный в новозаветном духе»³⁶. К концу V в. в Восточной Церкви воззрение александрийцев на праздник Пасхи получило всеобщее признание. Александрийская пасхалия как метод расчета дня праздника, соответствующий библейским нормам (Втор. 16:1; Лев. 23:5–6; Лев. 23:10–14), легла в основу православной пасхалии. В ней сродство ветхозаветной и новозаветной Пасхи закреплено единой системой летосчисления — Византийской эрой от сотворения мира. Римская же Церковь, хотя и приняла в начале VI в. александрийский пасхальный цикл, но фактически отказалась от сродства ветхозаветной и новозаветной Пасхи: римляне вместо византийской эры от сотворения мира ввели эру от Рождества Христова Дионисия Малого³⁷.

ПРООБРАЗОВАТЕЛЬНОЕ И ДУХОВНО- НРАВСТВЕННОЕ ЗНАЧЕНИЕ ВЕТХОЗАВЕТНЫХ ПАСХАЛЬНЫХ УСТАНОВЛЕНИЙ

Особое внимание в творчестве святых отцов IV–V вв. уделено прообразовательному и духовно-нравственному значению ветхозаветных пасхальных установлений. В книге Исход прописаны правила, которые должен был исполнять ветхозаветный Израиль, ежегодно совершая Пасху. Полагалось накануне Пасхи, 14 нисана, изымать в доме квасное и закалать агнца (Исх. 12:6,15). Далее, в пасхальную ночь, с 14 на 15 нисана, Закон предписывал съесть мясо агнца, *«испеченное на огне; с пресным хлебом и с горькими травами...не ешьте от него недопеченного, или сваренного в воде, но ешьте испеченное на огне, голову с ногами и внутренностями; не оставляйте от него до утра [и кости его не сокрушайте], но оставшееся от него до утра сожгите на огне»* (Исх. 12:8–10). Вкушать Пасху предписывалось так: *«пусть будут чресла ваши препоясаны, обувь ваша на ногах ваших и посохи ваши в руках ваших, и ешьте его с поспешностью: это — Пасха Господня»* (Исх. 12:11).

Однако, как утверждал в свое время проф. В. В. Болотов, в Новозаветном Священном Писании «нет отдела, подобного



ветхозаветному обрядовому закону; оно уясняет только дух христианского богопочитания (Ин. 4:23–24)»³⁸. Поэтому и святые отцы в своих наставлениях старались раскрыть именно дух и внутренний настрой, с каким христианин должен приступить к делу своего спасения. Так, святитель Кирилл Александрийский подчеркивал, что приступающие к общению со Христом должны быть «горячи духом» (Рим. 12:11), а также еще и потому, что «слова Господня огнем разжжена (Пс. 11:7)»³⁹.

Воскресение Христово понимается святыми отцами как начало Творения нового мира и нового человека, «от Бога родишася (Ин. 1:13)»⁴⁰. Именно это событие открыло доступ человеческой природе к нетленности и к устойчивости против греха для делания добра и подавления страстей. Наш переход от смерти к жизни определяется в святоотеческих трудах как переход от Воскресения Господа нашего Иисуса Христа, первенца из мертвых, ко всеобщему Воскресению мертвых, вера в которое, как и участие в Таинстве Евхаристии, должна преобразить нас нравственно и является необходимым условием нашего спасения⁴¹.

Деятельное участие человека в своем спасении мыслится как стремление человека к Богу через добровольную покорность Ему и готовность совершить «переход» от смерти к жизни, «от жизни мирской к боголюбезному житию»⁴². По этому поводу святитель Григорий Богослов отмечает: «Слово Божие хочет, чтобы ты не на одном месте стоял, но был приснодвижен, благодвижен, совершенно новоздан, и если грешишь, отворачивался от греха, а если благоуспеваешь, еще более напрягал силы»⁴³.

В этом смысле все ветхозаветные пасхальные установления раскрываются святыми отцами как руководство к совершенствованию жизни христианина. По мнению святителя Кирилла Александрийского, слова: «чресла ваши препоясаны, обувь ваша на ногах ваших и посохи ваши в руках ваших, и ешьте его с поспешностью: это — Пасха Господня» (Исх. 12:11), означают бодрость юношеского духа, «готовность воли к тому, чтобы без замедления шествовать туда, куда хочет Бог»⁴⁴. А вкушение агнца с пресными хлебами и горькими травами предполагает наше удаление от злобы и лукавства, поскольку «в богодухновенном Писании часто сравниваются с закваской различные способы коварства»⁴⁵, и величайшую



охоту «претерпевать страдания» и переносить «горькие труды» ради любви ко Христу⁴⁶. Снедение головы с ногами и внутренностями символизирует, как считает свт. Кирилл, то, что причастникам «святой Его Плоти и Крови должно иметь и ум Его и стараться идти путем Его деяний с ясным разумением того, что заключается в Нем»⁴⁷.

Аналогично рассуждает и святитель Григорий Богослов о необходимости стремиться к Богу в нравственном совершенствовании. Он призывает духовно понимать помазание кровью агнца обоих косяков дверей как «запечатление дел и ума, или силы и деятельности»⁴⁸. При этом и отказ от квасного хлеба в течение семи дней прообразует, по мнению святителя, отвержение «остатков фарисейского и безбожного учения». Разъяснение приготовления агнца, по мнению Григория Богослова, также символично: «Агнец должен быть не *«вареный»*, но *«испеченный»* (Исх. 12:8–9), чтобы у нас в слове не было ничего необдуманного и водянистого, и удобно-распускающегося, но чтобы оно было твердо и плотно, искушено огнем очистительным, свободно от всего грубого и излишнего»⁴⁹. Стихи, где говорится о потреблении жертвы со *«тщанием, с пресным хлебом и с горькими травами»*, препоясав чресла и надев *«обувь»*, и подобно старцам опершись на *«посохи»* (Исх. 12:8, 11), святитель Григорий истолковывает как необходимость незамедления в подвиге, терпения злостраданий и презрения удовольствий, а также того, чтобы, «взяв... жезл для опоры (да не преткнемся мыслью, когда слышим о крови, страдании и смерти Бога)...смело и не сомневаясь ели Тело и пили Кровь, если желаем жизни»⁵⁰.

Таким образом, можно утверждать, что в призыве, слышимом нами каждодневно за Божественной Литургией — «со страхом Божиим и верою приступите», сосредоточен смысл «нравственной» части ветхозаветного пасхального установления. А все многообразие православных литургических традиций призвано уяснить дух христианского богочитания.

Список литературы

1. Библия: Книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета. М.: Изд-во Московской Патриархии Русской Православной Церкви, 2007. 1330 с.



2. *Амвросий Медиоланский, свят.* Письмо господам братьям, возлюбленным епископам, поставленным в Эмилии // Собрание творений: на латинском и русском языках. М.: ПСТГУ, 2015. Т. IV. Ч. 2. С. 399–417.
3. *Афанасий Великий, свят.* Праздничные послания // Творения: в 4 т. М.: Изд-во Спасо-Преображенского Валаамского ставропигиального монастыря, 1994. Т. 3. С. 376–524.
4. *Григорий Богослов, свят.* Слово 44-е: На неделю новую, на весну и в память мученика Маманта // Творения: в 2 т. М.: Сибирская Благовонница, 2007. Т. I. С. 655–661.
5. *Григорий Богослов, свят.* Слово 45-е: На Святую Пасху // Творения: в 2 т. М.: Сибирская Благовонница, 2007. Т. I. С. 661–680.
6. *Григорий Нисский, свят.* Слово 2-е на Пасху: Святого отца нашего Григория Нисскаго, слово на Святую Пасху, о воскресении // Христианское чтение. СПб., 1847. Ч. II. С. 3–41.
7. *Григорий Нисский, свят.* Слово 3-е на Пасху: Слово на святую Пасху и о тридневном сроке Воскресения Христова // Избранные творения. М.: Изд-во Сретенского монастыря, 2014. С. 306–334.
8. *Иоанн Златоуст, свят.* Беседа XXXIV на Иоанн. IV, 22–29 // Творения: в 12 т. М.: Эксмо, 2017. Т. VIII. С. 227.
9. *Иоанн Златоуст, свят.* Против иудеев // Творения: в 12 т. СПб.: Изд-во С.-Петербургской Духовной Академии, 1895. Т. I. Кн. 2. С. 635–749.
10. *Кирилл Александрийский, свят.* Глафиры или искусные объяснения избранных мест из пятикнижия Моисея // Творения: в 2 кн. М.: Паломник, 2001. Кн. 2. С. 7–427.
11. *Кирилл Александрийский, свят.* О поклонении и служении в Духе и Истине: Книга о святых праздниках // Творения: в 2 кн. М.: Паломник, 2000. Кн. I. С. 692–732.
12. *Лев Великий, свят.* Слово VII о страстях Господних, произнесенное в воскресенье / Пер. Д. Зотова в кн. В. Л. Задворного. История Римских Пап: в 2 т. М.: Изд-во Колледжа католической теологии им. Фомы Аквинского, 1995. Т. I. С. 289–294.
13. *Лев Великий, свят.* Слово второе на воскресение Господне (Слово XXI о страстях Господних) / Пер. Д. Зотова в кн. В. Л. Задворного. История Римских Пап: в 2 т. М.: Изд-во Колледжа католической теологии им. Фомы Аквинского, 1995. Т. I. С. 301–309.
14. *Cyrilled’Alexandrie, S.* Lettres festales: I–XVII en 3 vol / éd. par Pierre Evieux. Paris: Cerf, 1991–1998. V. 3. P. 238.
15. *Theophili Alexandrini, ep.* Prologus de sancto ac salutari Paschate // Patrologia Graeca. Paris: J.-P. Migne, 1857. Т. 65. P. 47–52.



16. *Болотов В. В.* Александрийская пасхалия: Логика и эстетика // Календарный вопрос. М.: Изд-во Сретенского монастыря, 2000. С. 105–144.
17. *Болотов В. В.* Церковно-обрядовые разности во втором столетии // Собрание церковно-исторических трудов: в 8 т. М.: Мартис, 1999. Т. 1. С. 546.
18. *Вассиан (Бирагов), игум., Кузнецова Л. М.* Время Пасхи. Коломна: Лига, 2023. 224 с.
19. *Иванов М. С.* Воскресение Иисуса Христа // Православная энциклопедия. М.: Церковно-научный центр «Православная энциклопедия», 2005. Т. 9. С. 414–423.
20. *Иерофей (Влахос), митр.* Пасха Христова: переход от смерти к жизни. URL: <https://omiliya.org/article/paskha-khristova-perekhod-ot-smerti-k-zhizni-mitropolit-ierofei-vlakhos> (дата обращения: 31.05.2021).
21. *Иосиф Флавий.* Иудейские древности. Иудейская война. Против Апиона // Полное издание в одном томе. М.: Альфа-книга, 2011. 1218 с.
22. Пасхальная хроника / Пер. и комментарии Л. А. Самуткиной. СПб.: Алетейя, 2004. С. 19–20.
23. *Успенский Н. Д.* Анафора: Опыт историко-литургического анализа // Богословские труды. Сб. 13. М., 1975. С. 125–147.
24. *J. Daniélou.* Bible et liturgie: La theologie biblique des Sacrements et des fêtes d'après les Pères de l'Église. Paris. Cerf, 1951. 479 p.
25. O. Guéraud et P. Nautin. Introduction au livre d'Origène: Sur la Pâque // Origène: Sur la Pâque / Publié par O. Guéraud et P. Nautin. Paris: Beauchesne, 1979. P. 15–150.

Примечания и библиографические ссылки

1. Пасхальная хроника / Пер. и комментарии Л. А. Самуткиной. СПб.: Алетейя, 2004. С. 19–20.
2. *Иосиф Флавий.* Иудейские древности. Иудейская война. Против Апиона // Полное издание в одном томе. М.: Альфа-книга, 2011. 1218 с.
3. В переводе с древнееврейского языка слово «пасха» означает «переход».
4. *Иоанн Златоуст, свт.* Против иудеев // Творения: в 12 т. Санкт-Петербург: Изд-во С.-Петербургской Духовной Академии, 1895. Т. 1. Кн. 2. С. 673.
5. Канон в неделю Святой Пасхи. Глас 1-й. Песнь 9.
6. *Иерофей (Влахос), митр.* Пасха Христова: переход от смерти к жизни. URL: <https://omiliya.org/article/paskha-khristova-perekhod-ot-smerti-k-zhizni-mitropolit-ierofei-vlakhos> (дата обращения: 31.05.2021).
7. *J. Daniélou.* Bible et liturgie: La theologie biblique des Sacrements et des fêtes d'après les Pères de l'Église. Paris. Cerf, 1951. 479 p.



8. *O. Guéraud et P. Nautin. Introduction au livre d'Origène: Sur la Pâque // Origène: Sur la Pâque / Publié par O. Guéraud et P. Nautin. Paris: Beauchesne, 1979. P. 15–150.*
9. *Иоанн Златоуст, свт. Беседа XXXIV на Иоанн. IV, 22–29 // Творения: в 12 т. М.: Эксмо, 2017. Т. VIII. С. 227.*
10. *Вассиан (Бирагов), игум., Кузнецова Л. М. Время Пасхи. Коломна: Лига, 2023. 224 с.*
11. Там же.
12. В списке литературы труды свт. Кирилла Александрийского: [10], [11], [14].
13. В списке литературы труды свт. Григория Богослова: [4], [5].
14. В списке литературы труды свт. Григория Нисского: [6], [7].
15. В списке литературы труды свт. Иоанна Златоуста: [8], [9].
16. В списке литературы труды свт. Льва Великого: [12], [13].
17. *Амвросий Медиоланский, свт. Письмо господам братьям, возлюбленным епископам, поставленным в Эмилии // Собрание творений: на латинском и русском языках. М.: ПСТГУ, 2015. Т. IV. Ч. 2. С. 399–417.*
18. *Афанасий Великий, свт. Праздничные послания // Творения: в 4 т. М.: Изд-во Спасо-Преображенского Валаамского ставропигиального монастыря, 1994. Т. 3. С. 376–524.*
19. *Theophili Alexandrini, ep. Prologus de sancto ac salutari Paschate // Patrologia Graeca. Paris: J.-P. Migne, 1857. Т. 65. P. 47–52.*
20. *Вассиан (Бирагов), игум., Кузнецова Л. М. Время Пасхи. Коломна: Лига, 2023. 224 с.*
21. *Григорий Богослов, свт. Слово 45-е: На Святую Пасху // Творения: в 2 т. М.: Сибирская Благовонница, 2007. Т. I. С. 665.*
22. *Кирилл Александрийский, свт. Глафиры или искусные объяснения избранных мест из пятикнижия Моисея // Творения: в 2 кн. М.: Паломник, 2001. Кн. 2. С. 266.*
23. *Иванов М. С. Воскресение Иисуса Христа // Православная энциклопедия. М.: Церковно-научный центр «Православная энциклопедия», 2005. Т. 9. С. 414–423.*
24. *Лев Великий, свт. Слово VII о страстях Господних, произнесенное в воскресенье / Пер. Д. Зотова в кн. В. Л. Задворного. История Римских Пап: в 2 т. М.: Изд-во Колледжа католической теологии им. Фомы Аквинского, 1995. Т. I. С. 289–294.*
25. *Лев Великий, свт. Слово второе на воскресение Господне (Слово XXI о страстях Господних) / Пер. Д. Зотова в кн. В. Л. Задворного. История*



- Римских Пап: в 2 т. М.: Изд-во Колледжа католической теологии им. Фомы Аквинского, 1995. Т. 1. С. 307.
26. *Кирилл Александрийский, свят.* О поклонении и служении в Духе и Истине: Книга о святых праздниках // Творения: в 2 кн. М.: Паломник, 2000. Кн. 1. С. 695.
27. *Успенский, Н. Д.* Анафора: Опыт историко-литургического анализа // Богословские труды. Сб. 13. М., 1975. С. 125–147.
28. *Григорий Богослов, свят.* Слово 45-е: На Святую Пасху // Творения: в 2 т. М.: Сибирская Благовонница, 2007. Т. 1. С. 669.
29. *Иоанн Златоуст, свят.* Против иудеев // Творения: в 12 т. Санкт-Петербург: Изд-во С.-Петербургской Духовной Академии, 1895. Т. 1. Кн. 2. С. 673.
30. *Болотов В. В.* Александрийская пасхалия: Логика и эстетика // Календарный вопрос. М.: Изд-во Сретенского монастыря, 2000. С. 132.
31. *Афанасий Великий, свят.* Праздничные послания // Творения: в 4 т. М.: Изд-во Спасо-Преображенского Валаамского ставропигиального монастыря, 1994. Т. 3. С. 430.
32. *Иоанн Златоуст, свят.* Против иудеев // Творения: в 12 т. СПб.: Изд-во С.-Петербургской Духовной Академии, 1895. Т. 1. Кн. 2. С. 635–749.
33. *Амвросий Медиоланский, свят.* Письмо господам братьям, возлюбленным епископам, поставленным в Эмилии // Собрание творений: на латинском и русском языках. М.: ПСТГУ, 2015. Т. IV. Ч. 2. С. 401.
34. *Болотов В. В.* Александрийская пасхалия: Логика и эстетика // Календарный вопрос. М.: Изд-во Сретенского монастыря, 2000. С. 105–144.
35. Там же. С. 132.
36. Там же. С. 132.
37. *Вассиан (Бирагов), игум., Кузнецова Л. М.* Время Пасхи. Коломна: Лига, 2023. 224 с.
38. *Болотов В. В.* Церковно-обрядовые разности во втором столетии // Собрание церковно-исторических трудов: в 8 т. М.: Мартис, 1999. Т. 1. С. 546.
39. *Кирилл Александрийский, свят.* Глафиры или искусные объяснения избранных мест из пятикнижия Моисея // Творения: в 2 кн. М.: Паломник, 2001. Кн. 2. С. 270.
40. *Григорий Нисский, свят.* Слово 3-е на Пасху: Слово на святую Пасху и о тридневном сроке Воскресения Христова // Избранные творения. М.: Изд-во Сретенского монастыря, 2014. С. 310.



41. *Григорий Нисский, свт.* Слово 2-е на Пасху: Святого отца нашего Григория Нисского, слово на Святую Пасху, о воскресении // Христианское чтение. Санкт-Петербург, 1847. Ч. II. С. 12.
42. *Кирилл Александрийский, свт.* Глафиры или искусные объяснения избранных мест из пятикнижия Моисея // Творения: в 2 кн. М.: Паломник, 2001. Кн. 2. С. 7–427.
43. *Григорий Богослов, свт.* Слово 44-е: На неделю новую, на весну и в память мученика Маманта // Творения: в 2 т. М.: Сибирская Благовонница, 2007. Т. 1. С. 659.
44. *Кирилл Александрийский, свт.* Глафиры или искусные объяснения избранных мест из пятикнижия Моисея // Творения: в 2 кн. М.: Паломник, 2001. Кн. 2. С. 271.
45. *Cyrilled’Alexandrie, St.* Lettres festales: I–XVII en 3 vol / éd. par Pierre Evieux. Paris: Cerf, 1991–1998. V. 3. P. 238.
46. *Кирилл Александрийский, свт.* О поклонении и служении в Духе и Истине: Книга о святых праздниках // Творения: в 2 кн. М.: Паломник, 2000. Кн. 1. С. 698.
47. Там же. С. 698.
48. *Григорий Богослов, свт.* Слово 45-е: На Святую Пасху // Творения: в 2 т. М.: Сибирская Благовонница, 2007. Т. 1. С. 671–674.
49. Там же. С. 671.
50. Там же. С. 671–674.





БОГОСЛОВИЕ

УДК 241

Олег Викторович Парилов

Учение о спасении патриарха Сергия (Страгородского)



Аннотация: Статья посвящена исследованию богословских взглядов Патриарха Сергия Страгородского на подлинную сущность христианской жизни, проблемы спасения и возмездия. Целью статьи является рассмотрение данных взглядов в контексте духовной ситуации, сложившейся в России на рубеже XIX–XX веков. Основываясь на богословских трудах патриарха Сергия Страгородского, работах, посвященных критическому анализу его богословских воззрений, автор обоснованно доказывает актуальность взглядов Сергия Страгородского на подлинную христианскую жизнь, спасение



и возмездие. В заключении делается вывод о значимости сoterиологии патриарха Сергия.

Ключевые слова: нравственное богословие; юридическое богословие; вечная жизнь; спасение; возмездие.

Сведения об авторе: Олег Викторович Парилов, д.ф.н., профессор, профессор кафедры психологии и педагогики Нижегородской академии МВД России, г. Нижний Новгород, ул. Премудрова, д. 8 корп. 1, кв. 43. olegparilov@yandex.ru

Oleg Viktorovich Parilov

The Teaching on Salvation of Patriarch Sergy Stragorodsky

Abstract: The article is devoted to the study of the theological views of Patriarch Sergius Stragorodsky on the true essence of Christian life, the problems of salvation and retribution. The purpose of the article is to consider these views in the context of the spiritual situation that developed in Russia at the turn of the 19th and 20th centuries. Based on the theological works of Patriarch Sergius Stragorodsky, works devoted to the critical analysis of his theological views, the author substantiatedly proves the relevance of Sergius Stragorodsky's views on true Christian life, salvation and retribution. In conclusion, a conclusion is made about the significance of Patriarch Sergius's soteriology.

Keywords: moral theology; legal theology; eternal life; salvation; retribution.

About the author: Oleg Viktorovich Parilov, Doctor of Philosophy, Professor, Professor (Specialist) of the Department of Psychology and Pedagogy of Nizhny Novgorod Academy of the Ministry of Internal Affairs of Russia, Nizhny Novgorod, Premudrova St., Bldg. 8, Bldg. 1, Apt. 43. olegparilov@yandex.ru



Духовная сотериология архимандрита (в будущем — Патриарха) Сергия Страгородского оформлялась в противоречивой обстановке, сложившейся в России в 60–70-е годы XIX века. Прежде всего, это время переживалось как последнее, апокалиптическое (об этом писали Н. Бердяев, Вл. Соловьев, Ф. М. Достоевский, К. Н. Леонтьев и др.). Для этой эпохи характерен разгул нигилизма. Но с другой стороны, в противовес этим деструктивным тенденциям, в пике «наивному материализму» с его бесплодными чаяниями построить жизнь общества исключительно на рациональных началах, росла и религиозная жажда, желание одухотворить, оцерковить социальное бытие [См.: 2; 3]. По большей части, религиозная жажда проявилась в различных попытках одухотворения, оцерковления социального бытия, стремлениях построить жизнь на христианских началах. Данные стремления компенсировали, уравновешивали разрушительную религиозность нигилизма. Эти крайние проявления русской религиозности суть отражение пресловутой антиномичности русской души, знаменитых русских крайностей.

Религиозный смысл и характер русского кризиса наиболее ярко отразил в своем творчестве Ф. М. Достоевский, именно он один из первых, по верному выражению Г. Флоровского, «распознал тогда еще не высказанную религиозную тоску» [6, с. 297]. Его занимали проблемы внутренней духовной свободы и ответственности, христианской любви и прощения — именно эти темы станут ключевыми и в отечественном богословии. Великий пророк выстраивал и свой идеал христианского общества.

Вл. Соловьев разрабатывает собственную грандиозную теорию христианского общества — имеющую вселенский характер свободную Теократию, призванную объединить в духовном синтезе католическо-протестантский Запад и православный Восток.

В церковной жизни России также происходят большие перемены. Произошло восстановление прерванной когда-то византийской созерцательной и аскетической традиции. Знаковым событием стало издание в середине столетия И. В. Киреевским совместно со старцами, монахами Оптиной пустыни творений святых отцов. Были опубликованы труды



Нила Сорского, Варсонофия, Симеона Нового Богослова, Феодора Студита, Максима Исповедника, Исаака Сирина, аввы Фалласия, аввы Дорофея и других. Однако богословская наука и церковная жизнь, святость и ученость к концу XIX века были разобщены. Богословие испытывало сильное западное католическо-протестантское влияние, по своей сути формально-правовое. Так, учебные курсы строились на основе юридической теории искупления Ансельма Кентерберийского, где спасение представлено как удовлетворение абсолютной правды Божьей, гневующейся на грешника. Яркий образец подобного юридического подхода к спасению представлен в «Догматическом богословии» Макария Булгакова.

Иной вариант европейского влияния на отечественное богословие и духовную школу просматривается в деятельности и творчестве прот. И. Л. Янышева (1826–1910), назначенного ректором Санкт-Петербургской академии. В комментарии на текст «На седалищи Моисеви седоша книжницы и фарисеи» он выступил критиком М. Булгакова. Его богословие Г. Флоровский определяет как «морализованное христианство», «обмирщенная религиозность», «облегченное православие» [6, с. 336] и, на наш взгляд, являет собой слепок с протестантского миропонимания. Таким образом западные схемы в отечественном богословии, богословском преподавании в конце XIX века доминировали. Сама жизнь требовала преодоления этого западного юрицизма в его католической или протестантской модификации.

И это движение началось к исходу столетия. В этой обстановке, прежде всего, по-новому ставилась пастырская задача. С середины 80-х годов формировался новый пастырский идеал — приближать жизнь студента духовного учебного заведения к жизни Церкви, воспитывать в нем богословскую свободу, самостоятельность. Воплощение этого идеала раньше всего проявилось в Петербургской академии и связано с именами Антония Вадковского и Антония Храповицкого. В творчестве Антония Храповицкого и Сергия Страгородского есть серьезные разночтения. Но несомненно то, что, в духе новых веяний, «Православное учение о спасении» о. Сергия (магистерская диссертация, подготовленная в 1895 году)



явилось ярким образцом нравственного богословия. Сергей противопоставляет православное духовно-нравственное понимание спасения западному правовому; переориентирует отечественную сотериологию на личностный, субъективный аспект, смотрит на спасение со стороны человека, с позиций его души.

Свою задачу, как представитель отечественного богословия, Патриарх Сергей видит в том, чтобы развенчать ложь западного христианства в вопросе спасения, найти в нем примесь слишком «человеческого», искажающего истину, и утвердить православное учение о спасении. В данном контексте автор ставит основной вопрос, требующий разрешения — соотношение добродетеля в земной жизни и блаженства в жизни загробной. Для значительной части людей понятия «добродетель» и «благо» не тождественны, свое благо они видят исключительно в самоуслаждении; добродетель воспринимается ими как трудный подвиг, а вечная жизнь — законной наградой за труды. Именно такой — **юридический** подход к спасению утвердился на Западе, уверен автор. В религиозной жизни, по убеждению о. Сергия, подобная установка чревата тем, что человек лишь соблюдает внешние условия союза. Ему чуждо самосознание грешника, надеющегося на милость Божью, он уповает только на свои силы и ждет от Бога обещанную награду за труды. Дела при этом в католицизме приобрели самоценный статус, а жизнь «из свободно нравственного возрастания превратилась в бездушное исполнение частных предписаний» [5, с. 24].

Автор убежден, что подобные правовые мировоззренческие установки отразились не только на церковной жизни, но и на католическом богословии — схоластическом, заботящемся не о связи с жизненным духовным опытом, а о формальной стройности.

Протестантизм, обличая бездушный формализм Рима, призывал непосредственно обратиться к Христовой истине, сообразуясь не с отвлеченным рассудком, «схоластическими аксиомами», а с голосом совести. В своей трактовке спасения они отвергли главный католический догмат — «учение о делах как заслугах перед Богом», человек, по их убеждению,



безнадежно порочен, и его добрые дела — не его заслуга, но проявление благодати Божьей.

При этом о. Сергий отмечает главный изъян протестантизма, это направление было «чадом своего времени и школы». Патриарх Сергий, как и его предшественники — русские религиозные философы, богословы (в частности, А. Хомяков), утверждал, что протестантам не удалось изжить юридизм, рационализм, в том числе, и в подходе к проблеме спасения. Если католицизм, пишет автор, забывал Бога в деле спасения, то протестантизм игнорировал «дело самого человека» [5, с. 27]. Человек делает добро не ради спасения, а ради земного благополучия, дух наемничества, таким образом, в протестантизме значительно возрос, по сравнению с католицизмом, констатирует автор. Восстав против крайностей Римской церкви, идеологи Реформации впали в иную крайность — «совершенно зачеркнули внутреннюю сторону оправдания» [5, с. 27]. При таком подходе, убежден мыслитель, исключено сознательное и намеренное доброделание, жизнь теряет нравственный характер, и совесть не получает успокоения.

Современный исследователь А. Логинов полагает, что сам Сергий «не свободен от пристрастного отношения» к западной трактовке спасения; по мнению А. Логинова, мыслитель цитирует западных авторов выборочно, с тем, чтобы подтвердить собственные установки [4, с. 350]. Полагаем, вряд ли можно с этим согласиться. На наш взгляд, отец Сергий верно передает дух западной юридической теории спасения, не вырывая из контекста «наиболее яркие тезисы» [4, с. 350]. К тому же, как мы уже отмечали, Сергий не одинок в своей оценке западно-правовой ментальности — об этом много писали еще в первой половине XIX века, в частности, философы-славянофилы.

В своем главном богословском труде Сергий Страгородский ставит и реализует цель — прояснить суть православного учения о спасении на основе Священного Писания, творений Святых Отцов. Центральная идея труда состоит в том, что обетованное блаженство заключается в святости как таковой, жизни по образу и подобию Спасителя, а не в загробной награде за праведную жизнь. Праведность — не тягота, но «сама



больше всякой награды» [5, с. 90]. Будущий Патриарх утверждает: для человека естественно быть в непрерывном богообщении — подобное (образ Божий) всегда стремится к Первоисточнику (Первообразу). Разрывать с Богом для человека противоестественно, значит действовать вразрез со своей природой. «Следовательно, — пишет автор, — общение с Богом — не обязанность, а прямая потребность человека. Вне этого общения человек... нравственно мертв» [5, с. 91].

Итак, путь к пониманию блаженства богообщения — отрешение от себя, от себялюбивых желаний, и такое самоотречение невозможно ради будущей выгоды. Соединяясь с Богом, человек ощущает жертвенную любовь, которая неизбежно вызывает ответную любовь в очищенном сердце человека: «самоотречение во имя добра... разрешается в бескорыстный восторг перед Богом», и тогда «и он сам, и будущие награды» перестают быть значимыми, «остается только Один Бог, для Которого он живет» [5, с. 94].

Чистота сердца и есть высшее благо христианина — на этой христианской установке, убежден о. Сергей, базируется истинное учение о спасении.

Автор противопоставляет юридический (католическо-протестантский) и православный взгляды на спасение. Для европейца (католика или протестанта) спастись — значит избавиться от страдания, которое причиняет грех. Греховность уничтожается, человек оправдывается в результате сверхъестественного превращения — это установка самолюбивого человека, считает автор, которого устраивает, что Бог без каких-либо усилий со стороны человека, «без напряжения и борьбы с собой» сделает его вдруг «любящим добро... и за то блаженствующим» [5, с. 126].

Для православного человека сам по себе грех выступает высшим злом, отнюдь не его последствия в виде страданий. «Освободить истинного последователя Христова от всех последствий греха, но не освободить от самого греха — значит не только не спасти его, но и подвергнуть самой... страшной участи: вечно жить и вечно грешить — это для него хуже геены» [5, с. 126]. Интерпретируя Священное Писание и святых отцов, автор утверждает, что для истинного христианина лучше быть святым



и страдать, чем блаженствовать и грешить. И даже в Ветхозаветную эпоху, пишет о. Сергий, «избавление от греха было главным содержанием понятия о спасении» [5, с. 131].

Спасение Сергий Страгородский трактует в контексте христианского провиденциализма — это сонаправленное действие Божественной воли и свободной человеческой воли. «Если святость будет произвольным достоянием природы, она... превратится в безразличное состояние» [5, с. 136]. Навязанную свыше святость человек не может воспринять, поскольку останется прежним, необновленным, верно полагает автор.

Юридическое учение о спасении страдает тем изъяном, что спасение совершается помимо воли человека, как «сверхъестественное пересоздание» в Таинствах крещения, покаяния. Данный взгляд базируется на неверной идее «оскорбленного самолюбия» Божия, и если грешный человек уверовал и принял крещение, то это «самолюбие», якобы, удовлетворено и грех будто бы перестанет быть грехом.

Подобный неверный взгляд чужд православному миропониманию, утверждает о. Сергий. Бог «не ставит греха... препятствием для сближения с Собой; всюду, где есть... желание бросить грех и быть с Богом, любовь Божия не оставляет без помощи» [5, с. 138]. Совершенные в прошлом грехи не отделяют индивида от Бога непроницаемой стеной; они — путь к пониманию всепрощающей милости Божией — в этом их позитивный смысл. Бог желает спасения человеку и содействует ему всеми силами в этом, Он не вменяет человеку греха, не отвергает его за грех в том случае, если человек «перестанет грешить и обновится». Таким образом, в обращении человека не Бог примиряется с «дотоле нелюбимым грешником» [5, с. 138], а человек нравственно меняется, примиряется с Господом.

Исходя из этого автор утверждает смысл христианской жизни, таинств. Таинства крещения, покаяния — это решимость человека к обновлению, и в них Бог в виде благодати помогает человеку в этом желании обновления, но таинства — лишь «зачаток», который человек должен развивать в ходе своей дальнейшей жизни: «Человек, не развивший полученного семени вечной жизни,... теряет и то, что имеет: за зарытый в землю талант... потерпит наказание» [5, с. 172]. Результатом продолжительного



подвига постепенного очищения и совершенствования будут вечная жизнь или спасение. Бог ждет от человека не внешних поступков, а способности воспринять Царство Божие.

Союз между Богом и человеком основан не на законе, а на «милости, забвении себя и желании послужить другому». Признавая необходимость трудов, пишет о. Сергей, св. отцы, вместе с тем, полагали, что не за труды наши спасает нас Бог, но по Своей великой милости. Аналогия купли-продажи, применяемая духовными писателями, есть лишь приблизительное сравнение и существа спасения не выражает. Св. отцы утверждают, пишет мыслитель, что Бог ждет от человека хотя бы малого усердия, малых трудов, чтобы дело спасения было не только Бога, но и самого человека — «Он ожидает только повода от нас, чтобы показать Свою великую милость» [5, с. 67].

Только в этом случае Бог предстает как Бог любви, Отец небесный, готовый миловать всех, кто к Нему обращается, и злых, и добрых. В подтверждение этого о. Сергей ссылается на евангельские слова о том, что Бог дает солнечный свет и дождь одинаково и праведным, и неправедным (Мф. 5: 43–45), призывает любить врагов и благословлять проклинающих — данная установка противоречит правовому пониманию Бога. Если бы Господь миловал только достойных — это была бы обычная людская законническая справедливость, но не любовь. Язычники («факиры, буддийские подвижники») совершают не только добрые дела, но и подвиги, которые изумляют, но они — все же язычники, ибо творят это не из любви к Богу, а в ожидании благ. Поэтому св. отцы обличают добродетель для награды или из страха, в подтверждение чего автор приводит изречения св. Григория Богослова, Климента Александрийского, Гигория Нисского, Иоанна Златоуста. Человеку необходимо самому добровольно отдать сердце свое Богу. Истинный христианский настрой таков: человек должен бояться не лишения награды в вечной жизни, а оскорбить Спасителя.

Интересны суждения о. Сергия о сущности **божественного возмездия**. Работая над собой, очищая себя от духовной скверны, человек постепенно созидает в себе Царство Божие, обретает вечное блаженство. Однако, по убеждению о. Сергия, в греховном, полном зла, вражды



и себялюбия земном бытии *полного* раскрытия вечной жизни быть не может, «в этом мире продолжает господствовать смерть». И в частной жизни человека постоянно искушающая грехом плоть мешает его одухотворению. Сам человек формирует свою посмертную судьбу, получает то, к чему тянулся в земном бытии: праведник утешается светом, к которому стремился, грешник наказывается тьмой, которую возлюбил при жизни. В земном бытии он самовольно удалялся от Бога — удалением от Бога он наказывается и после смерти — это есть естественное следствие выбранного направления жизненного пути. Мыслитель утверждает, что душа человека, привыкшего к плотским наслаждениям, при переходе в мир иной оказывается в принципе неспособной к духовной жизни, он не в состоянии пользоваться блаженством, потому что не воспринимает его.

Автор уверен, наказание Божие, возмездие нельзя понимать в том смысле, что Бог желает мучений человека, лишает его блаженного общения с Собой, хотя человек всей душой желает этого общения и готов к нему. Мучения происходят «от душевного устройства человека» [5, с. 117]. Загробные муки не являются чем-то новым для грешника — они коренятся в его душе еще на земле в виде страстей. После смерти при разлучении души с телом грешник лишается возможности удовлетворять свои распаленные страсти, и потому, самовольно исказив свою природу, обречен терпеть мучения в будущей жизни. С человеческой (правовой) точки зрения каждый поступок имеет свою ценность, каждый грех требует адекватного воздаяния. Но Божественная логика иная, утверждает мыслитель: «Бог не человек, чтобы преследовать кого-нибудь за прошлые грехи», Он «всегда желает спасения грешника» [5, с. 122], поэтому простит человеку любой, даже самый тяжкий грех, не оставит Своей милостью его, только при условии, что человек добровольно сам примет этот Дар Божий.

Основная идея — путь к спасению лежит через покаяние, нравственное обновление — развивается им в других трудах, как, например, «**Закон Божий, написанный в сердце человека**». В статье автор утверждает центральную идею его творчества: высшую ценность имеют не последствия благой жизни, а сама благая жизнь, жизнь по совести.



Автор прибегает к сюжету романа Ф. Достоевского «Братья Карамазовы», чтобы на примере героев произведения показать: 1) наибольший восторг человек испытывает тогда, когда встает на верный путь; 2) в глазах мира, живущего в большинстве своем по законам удовольствия и пользы, тем не менее, святость всегда будет иметь высшее достоинство, в какой бы форме она не предстала. О. Сергей в своей статье приводит художественный сюжет, в котором писатель творчески переосмысливает Евангельскую притчу о Милосердном Самарянине — преподносит ее в комичном виде (щуплый священник на глазах хохочущей толпы безуспешно пытается уложить в телегу напившегося до бесчувствия грузного мужика). Мысль автора такова, что, несмотря на комизм, описанный поступок имеет то же нравственное достоинство, что и поступок Самарянина.

Работа «**Вечная жизнь как вечное благо**» посвящена теме любви к Богу как пути спасения. Автор пишет, что первозданный человек был причастен вечной жизни, т. е. Бог находился в теснейшем общении любви с ним. И задача первочеловека, по убеждению мыслителя, была не так грандиозна — лишь ответить на эту Божественную Любовь, «уже оказанную и незаслуженно дарованную» [5, с. 267]. Без этой изначальной Любви Божьей к человеку стремление человека к Богу обречено на неудачу — трансформируется в стремление к самому себе, «горделивое самообожение», «замаскированный эгоизм». Получив даром Божественную любовь, человек в процессе дальнейшей жизни был призван «бесконечно усовершенствовать» [5, с. 274] этот дар — в этом о. Сергей видит главный смысл человеческой жизни.

По поводу сотериологии о. Сергия в «Богословском вестнике» (июль, 1895 г.) развернулась активная полемика. Ректор Московской духовной академии архим. Антоний Храповицкий назвал его работу прекрасным и выдающимся по своей талантливости и самостоятельности исследованием. Критик обозначил широчайшую богословскую эрудицию о. Сергия — знание не только святых отцов, но и инославного богословия. Как заслугу, архим. Антоний отмечает, что автор мало говорит от себя, но больше библейскими и святоотеческими изречениями, которые он соединяет в стройную систему.



Но были и критические рецензии, например, статья Архиепископа Серафима (Соболева) «По поводу книги Архимандрита Сергия «Православное учение о спасении». Его взгляды на богословие Патриарха Сергия лишней раз подтверждают, что всякая критическая оценка слишком субъективна; изначальный настрой критика накладывает отпечаток на его суждения о работе и в результате он видит то, что хочет увидеть. Апологеты Сергия Страгородского отмечали научно-систематизированный характер его труда, соединение в стройную систему обильно цитируемого материала. Критично настроенный о. Серафим видит прямо противоположное — методологическую ущербность труда архим. Сергия, якобы св. Отцы цитируются им избирательно, вольно интерпретируются «в пользу его собственного взгляда на спасение». В итоге, считает критик, «получается учение о спасении, принадлежащее не Священному Писанию и св. Отцам, а самому А. Сергию» [1, с. 113].

Беремся утверждать, что критика Архиепископом Серафимом «Православного учения о спасении» порой не совсем корректна. Иногда рецензент додумывает за автора; к примеру, обвиняет его в крайнем отрицании правового подхода к спасению. Но о. Сергей никогда не доходил до крайностей в этом вопросе, напротив, допускал совершение добрых дел за награду, утверждая, что подобное добродетельное является предварительной ступенью в нашем нравственном развитии. Сам рецензент высказывает в своей статье идею, почти тождественную только что приведенной: «Наша нравственная деятельность, пока мы не достигли совершенства и не можем исполнять Божественных заповедей по совершенной любви к Богу, должна побуждаться страхом наказаний и надеждой на получение от Бога награды» [1, с. 114].

Вот еще пример несколько вольной интерпретации труда Сергия Страгородского. О. Сергей пишет: «Бог есть Бог любви... Отец наш небесный, который безразлично готов всех миловать...». Из контекста явствует, что под «*безразлично всех*» автор подразумевает — «независимо от пола, национальности, возраста, материального и социального положения», однако при условии, что человек осознал и возненавидел свой грех, смирился, раскаялся и пожелал воссоединиться с Богом. Об этом



свидетельствует непосредственное продолжение только что приведенной цитаты: «... лишь бы только они обратились за этой милостью». О. Серафим как бы не замечает этого продолжения и по-своему перетолковывает фразу «*безразлично всех*», вкладывает в уста о. Сергия то, что он и не думал утверждать — будто Бог милует всех подряд, независимо от духовно-нравственного состояния. Об этом красноречиво говорит его комментирование слов о. Сергия: «Но если Господь готов миловать всех безразлично, то незачем обуславливать это милование обращением грешников к Богу» [1, с. 153].

В статье Архиепископа Серафима наряду с ее критической частью четко просматривается, быть может, более важная — позитивная часть, а именно, утверждение рецензентом собственного — правового — взгляда на спасение. Он пишет: «Сам же Господь через Свое Божественное Писание открыл Себя и как праведного Судию. Поэтому Он не есть только Бог любви, но есть и праведный Судия» [1, с. 153]. В русле правового понимания и в противовес о. Сергию, о. Серафим утверждает, что Христос распятый «сделался Восстановителем нашего падшего естества именно потому, что Он был страдательным орудием умилования» гнева Божия. Нравственная деятельность христиан, по его убеждению, «черпает себе силу только в сознании, что зло в мире» карается Богом, а за терпение скорбей христиане получают награду — вечное блаженство; что если «отвергать нравственную деятельность из-за наград и наказания», то «мы останемся без всякой нравственной деятельности» и «спасение... будет недостижимо» [1, с. 123]. Архиепископ Серафим полагает, что правовое учение о спасении столь же присуще нашей Церкви, сколь и западной, и не в этом заключается их различие, а во «внутренней возрождающей благодати Святого Духа» [1, с. 114, 115], которую хранит наша Церковь.

Возможно, богословие Сергия Страгородского и не лишено недостатков. Однако, мы считаем, что его идея спасения путем веры и любви, горячего желанья соединиться с Христом; акцент на внутренней жизни человека, которая преобразуется любовью Бога; критика формально-правового взгляда на христианскую жизнь, отвлеченных категорий награды,



заслуги; установка, что праведность не требует награды, а сама и является блаженством — эти богословские идеи и сегодня являются актуальными.

Список литературы

1. *Архиепископ Серафим (Соболев)*. Искажение православной истины в русской богословской мысли. М.: Изд-во Московского Подворья Свято-Троицкой Сергиевой Лавры, 1997. 298 с.
2. *Кочеров С. Н., Парилов О. В., Кондратьев В. Ю.* Философия русской идеи. Н. Новгород: Мининский университет, 2018. 288 с.
3. *Кочеров С. Н., Парилов О. В.* Философия русской идеи: монография. М.: Издательский Дом «Русская Философия», 2022. 300 с.
4. *Логинов А.* Осмысление христианской сотериологии в работе Патриарха Сергия (Страгородского) «Православное учение о спасении» // Труды Нижегородской духовной семинарии. Вып. 6. Н. Новгород: НДС. С. 345–363.
5. Труды Святейшего Патриарха Московского и всея Руси Сергия. Н. Новгород: Изд-во Вознесенского Печерского мужского монастыря, 2007. 403 с.
6. *Флоровский Г. В.* Пути русского богословия / Отв. ред. О. Платонов. М.: Институт русской цивилизации, 2009. 848 с.





БОГОСЛОВИЕ

УДК 27–75

Сергей Александрович Колесников

Становление богословской системы В. Н. Лосского в 1920-е и 1930-е годы



Аннотация: в статье рассматриваются основные позиции, определяющие богословскую систему известного православного богослова В. Н. Лосского в 1920-е и в 1930-е годы. Университетский опыт, оказавший существенное влияние на становление богословской системы Лосского, стал первым шагом в становлении выверенной богословской системы, определил дальнейшие перспективы развития богословских взглядов по влиянием серьезных исторических вызовов. Последующие 1930-е годы, проходившие в острой борьбе с недогматическими направлениями, отточили



богословско-полемиический арсенал Лосского, способствовали укреплению его догматических позиций. Процессу обретения догматической выверенности в построении богословской системы В. Н. Лосского и посвящена данная статья.

Ключевые слова: православное богословия, В. Н. Лосский, богословская система, принципы богословской системы.

Сведения об авторе: Сергей Александрович Колесников, доктор филологических наук, проректор по научной работе Белгородской православной духовной семинарии, профессор Белгородского юридического института МВД России

Sergey Aleksandrovich Kolesnikov

The Formation of V. N. Lossky's Theological System in the 1920s and 1930s

Abstract: The article examines the main positions defining the theological system of the famous Orthodox theologian V. N. Lossky in the 1920s and 1930s. The university experience, which had a significant impact on the formation of Lossky's theological system, became the first step in the formation of a verified theological system, determined further prospects for the development of theological views under the influence of serious historical challenges. The subsequent 1930s, which took place in an acute struggle against non-dogmatic trends, honed Lossky's theological and polemical arsenal and helped strengthen his dogmatic positions. This article is devoted to the process of gaining dogmatic certainty in the construction of V. N. Lossky's theological system.

Keywords: Orthodox theology, V. N. Lossky, theological system, principles of the theological system.

About the author: Sergey Aleksandrovich Kolesnikov, Doctor of Philological Sciences, Vice-Rector for Research at the Belgorod



Orthodox Theological Seminary, Professor at the Belgorod Law
Institute of the Ministry of Internal Affairs of Russia

Перечень параметров богословской системы, вынесенных Лосским из университетского периода 1920-х годов и обусловивших значимость его будущей богословской системы, включает прежде всего опыт преодоления кризиса эпохи в его радикальной асинхронности, в том, П. Бурдые определял как возможность открывающегося экзистенциального будущего: во время кризиса «временная структура поля, явленная в карьерах, траекториях и *cursus honorum*, оказывается поколебленной: неуверенность в будущем, основание которой кризис устанавливает в самой объективной реальности, приводит к тому, что каждый получает возможность верить, что процессы воспроизводства в данный момент приостановлены и любое будущее возможно для каждого» [Бурдые, 2018, 350]. Но к принятию открытого будущего Лосского подводила не столько доведенная до крайности пессимистичность, сколько обретенная вера в Промысл, в котором в полной мере проявляется Божественная воля. Университет оказался той площадкой, где осознание нахождения себя вовлеченным в Божественную волю оборачивалось принятием будущего с ответственностью и покоем («Аз упокою вы» (Мф 11:28)). Университет научил Лосского-студента, что кризис, какие бы формы он не принимал, преодолим через веру, кризис представлен как богословская проблема, которую необходимо решать богословскими средствами.

Ситуация неизвестности и кризисности, характерная и для двадцатых годов XX века, и для двадцатых годов XXI века, когда университету «неизвестно, какие общекультурные и национальные духовные ценности воспроизводить и продуцировать» [Строгецкая, 2009, 78], в случае Владимира Лосского преодолевалась религиозной верой в то, что открывающееся будущее находится в милости Божьей, а также принятием того призывания, которое Бог явил в богословской устремленности Лосского. Богословское предчувствие и стало тем, что должен был «воспроизвести и продуцировать» университет для Лосского, той абсолютной ценностью, которой необходимо было посвятить всю свою дальнейшую жизнь. Преодоление кризисности без активации революционности,



но при этом не опираясь исключительно на секулярно-позитивистские теории эволюционности, а обретая «покой и волю» – «И дал им Господь покой со всех сторон» (Нав. 21:44) и «...да будет воля Твоя и на земле, как на небе» (Мф. 6:10) — в христианско-церковном понимании, для Лосского-студента стало возможным и реализуемым в процессе встраивания своей личности в историко-биографический процесс.

Университет в своих познавательных ресурсах позволил Лосскому развить остроту духовно-гносеологической бдительности, в полной мере востребованная в его последующих богословских проектах. Университетские условия позволили выстроить такую гносеологическую модель, которая определила выход способа познания на высший нормативный уровень, не позволяя отвлекаться на коммуникативно-релятивистские фикциональности и симулякры. То, что сегодня является для университета одним из самых катастрофичных вызовов — уход в «фельетонизм» (Г. Гессе), в пролиферацию смыслов и их поступательную девальвацию, в коммуникацию ради коммуникации, — Лосским было преодолено в его выверенном движении к абсолютному нормативу — к Божественности.

Причастность к абсолютной нормативности определило еще один результат университетской жизни Владимира Лосского: интерес к окружающему миру, интерес к реальной истории. Замыкание университетского сообщества в соблазне «превращения культурных исследований в наиболее сильный институциональный нарратив гуманитарных изысканий, что знаменует собой невозможность участия в живой культуре» [Ридингс, 2010, 164] для Лосского было неприемлемо, так как он вынес из университета «живой» результат — обращение к Богу. «Коммуникативные» навыки Лосского, обретенные в университете, были апробированы в ситуации встречи с Божественным — самой главной для христианина коммуникативной ситуации. Новый уровень духовной коммуникативности, которую и должен воспитывать университет, желающий сохранить себя как духовно-образовательная институция, предполагает особые способы коммуникации — условно вербальные и условно визуальные, воплощенные в случае Лосского в Бого-слово и Бого-видение. Только



такой уровень коммуникации и может служить «статусной» оценкой христианского университетского образования: насколько выпускник университета смог изменить, преобразить свое духовное мировидение. Лосский показывает на своем примере, что результатом университетского обучения может стать выход к научно-богословскому миропониманию, в рамках которого оптико-словесное восприятие мира преобразуется в восприятие мира Божьего. В свете христианско-богословского миропознания, как результата университетского курса, формируются и новое понимание смысла своего рождения, своего детства, мира своей семьи, новой логики образовательного процесса — в целом: нового понимания своего места в истории в свете Божественного Промысла.

Университет на примере Владимира Лосского доказал свою промыслительно-принципиальную призываемость к тому, что Г.В. Ф. Гегель считал важнейшим результатом университета — «производство» прекрасного, а критика, скепсис ни к чему не приводят, «кроме наводящих скуку отрицательных результатов» [Гегель, 1972, 421]. Попытки подменить результативность университетского образования утилитарно-информационным «совершенством» («В Университете Совершенства знание растворяется, вместо него целью становится способность обрабатывать информацию» [Ридингс, 2010, 139], — показательна заглавность претензий такого «совершенства» на симуляцию метафизической «нормативности») ведут университет к оскудению его изначальной призванности, а переформатирование университетско-прекрасного в университетско-совершенное в полной мере отражает категориальный металепис, приведший к распылению университетско-прекрасного в репутационных коэффициентах, рейтингах, квалиметрических расчетах и прочем. Тем самым, мир такого псевдо-университета (лукавого университета?) оказывается переосмыслен в категориях пластично-деформированного совершенства, которое в своей пластичности аннигилирует прекрасное как университетский результат. Лосский же своим опытом университетского образования свидетельствует (в духе подлинного христианского свидетельствования: «Вы будете Мне свидетелями — даже до края земли» (Деян.1,8)), что университет способен заявить о подлинно прекрасном



в Божественном мире, в котором в полной мере прекрасное раскрывается как «любовь, радость, мир, долготерпение, благодать, милосердие, вера, кротость, воздержание» (Гал. 5:22–23). Обращение к такому подлинному прекрасному и стало результатом университетского обучения Лосского.

В открытии Божественно прекрасного мира формируется и идея университета: вселенная предстает упорядоченной в своей устремленности к синхронизации прекрасного во всех своих сегментах, а университетское знание призывается к формированию навыка обнаружения такой упорядоченности и целостности. Достигается, как показал В. Н. Лосский в своих последующих богословских исследованиях, прекрасный порядок мира не революционными или эволюционными стратегиями, а духовным преображением своего мировосприятия, позволяющим увидеть синхронизацию мира с Божественным присутствием. Из синхронизации бытия рождается искренность и вера — таков главный вывод, сделанный Владимиром Лосским после завершения университета.

Вывод этот являлся для Лосского не просто теоретически-абстрактным умозаключением, а служил реальным импульсом к обретению особого типа духовно-практической гносеологии, вылившейся в построение жизненной модели научно-богословского служения, своеобразного научного аскетизма, исключающего модели полит-идеологического вассалитета или прагматико-утилитарного потребительства. Метафорически такую жизненную стратегию В. Н. Лосского можно определить как «научное рыцарство»: детская мечта о воплощении идеи высшей справедливости через стремление к идеалу студенческого опыта обретения Божественности с подключением духовно-исторического наследия всей образовательной традиции промыслительно выводила к построению — или хотя бы попытке построения — варианта духовно-интеллектуального жития, сориентированного на агиографические образцы прошлого.

Житийность как порождение университета, — таким виделся результат университетского образования В. Н. Лосскому, и он, в меру своих духовных сил, стремился реализовать такой результат в своем последующем богословском служении. Своеобразным символично-промыслительным благословением на путь богословского служения



можно рассматривать эпизод, духовно-назидательно сохранный отцом, Н. О. Лосским, в рассказе о первых послеуниверситетских шагах сына: «Время было позднее, птицы совершенно замолкли, уснули. В то время, когда Владимир говорил о проповеди св. Франциска птицам, в ветвях орешника какая-то встрепенулась, захлопала крыльями и что прошебетала. Без сомнения, это было не случайное совпадение» [Лосский Н. О., 1968, 228]. Так — неслучайно, промыслительно, с верой в Божественную благодать и опытом восприятия христианско-образовательной традиции, под пенье «птиц небесных» (Мф. 6:26), — из мира родительской семьи и мира университета вышел к своему подлинному призванию богослов Владимир Николаевич Лосский.

1930-е годы стали для В. Н. Лосского временем соположенного возникновения собственного семейного мира и осознанного принятия своего богословского призвания. Жизненная стратегия Лосского получает окончательное определение, вбирая в себя весь предшествующий опыт как личной духовности, так и внешней историко-интеллектуальной традиции. Сложность адаптации к эмигрантским условиям, отрыв от национальных корней начинает преодолеваться активированием богословского ресурса, оказавшегося довольно эффективным средством в преодолении кризиса изгнания. Богословие для Лосского становится смыслом жизни, той экзистенциальной моделью миропознания, которая позволила выйти к продуктивному выбору на мировоззренческом перекрестке. Именно вхождение в богословие дало возможность осознать духовно-религиозные масштабы эмиграции, соотношенной с Исходом как ковчега духовности и религиозной интеллектуальности.

Перемена географически-политических мест повлияла и на общую богословскую методологию Лосского, которая теперь становится ориентированной на синтезирование, соположение «мест» и ключевых точек разных этапов православного богословия. Его богословие, вытекающее из реальной исторической ситуации Исхода, открывает для себя продуктивность принципа взаимной открытости — прежде всего индивидуально-личностного и сакрально-бытийного. Открытость методологии Лосского определяла ре-стартирование значимости цели над



средствами, преобладание целеполагания над аргументацией подходов к цели, подразумевала переосмысление и пере-апробирование секуляризованного принципа «цель оправдывает средства», наполняя его подлинно христианским смыслом. Интуитивное, воспринятое от отца, понимание приоритетности цели — прежде всего как встречи с Божественным, главной Встречи для христианина — над преходящими мирскими средствами оказалось ключевым ориентиром для Лосского в выборе своего призвания.

Теоретическое богословствование требовало своего практического воплощения, реальной апробации накопленного богословского знания, и 1930-е годы стали для Лосского этапом активного участия в церковно-религиозных и духовно-интеллектуальных проектах. Одним из острейших практических вопросов реально-исторической экклесиологии стало отношение к Церкви, оставшейся в советской России. Ответом стало разделение религиозного и политического как важнейшего условия сохранения единства Церкви. Методология открытого богословия оказалась максимально эффективным инструментом для формирования и координации как внутренне связующих процессов с православным эмигрантским сообществом, так и в направлении укрепления связей с французской религиозной традицией. Единение Церкви, которое был способен, по мнению Лосского, обеспечить прежде всего Московский Патриархат, понимание советской власти как Божественного испытания, вера в неизбежное преодоление богоборчества в России — все это определяло отношение богословской системы Лосского к церковной ситуации в СССР. Опыт противостояния богоборчеству оказывался опытом смирения, а «послушание» в исторической перспективе — действенной стратегией единения Церкви, в отличие от внешне эффективных акций неповиновения и протеста. Несомненно, боль за состояние Церкви во многом определяла богословие Лосского, но свою богословскую задачу он видел в остановке расширения ран, наносимых Телу Христову.

Не менее важным воплощением практической части своего богословия для Лосского являлось участие в деятельности братства Святого Фотия. Специфика духовного пути братства определялась приоритетами



духовных ориентиров членов братства и представляла собой особый праксис братского служения — в отличие от существующих организаций в лице братства Святой Софии и Русского студенческого христианского движения. Путь братства Святой Софии оказывался для Лосского неприемлемым из-за внутренних принципиально различных установок членов этого братства, а вектор РСХД выступал чуждым из-за **растровренности**, с точки зрения Лосского, во внешних приоритетах. В братстве Святого Фотия Лосский обрел новое, расширенное представление о «родственности» мира, участие в братстве позволило ему ощутить прикосновения к истинному бытию, чувство сопричастности к глубинному проявлению религиозного бытия. Особенно важным для Лосского в 1930-х годах являлся тот факт, что братство Святого Фотия продолжало сохранять каноническую верность Московскому Патриархату, и сохранение верности также стало серьезным испытанием на прочность для всей становящейся богословской системы Лосского.

В связи с этим особое место в его богословской концепции начинает занимать проблема отношения к власти, оценка сущности власти. Лосский выстраивает целостно-композиционное духовное видение власти: почитание и осторожность как предварительные условия для построения всей коммуникационной схемы взаимоотношений Церкви и власти; научение особому видению власти и властности как проявления Божественности, и милующей, и карающей; понимание глубинной сущности власти, понимание, которое присуще именно церковному сознанию и которое обнажает механизм власти в его промыслительном аспекте. Такое глубоко религиозное понимание власти определяло соположенность власти с метафизическими масштабами и давало возможность перевести рассуждение о властности в спектр сакрального и церковно-религиозного лексикона.

Еще одним аспектом участия Лосского в деятельности братства Святого Фотия стало выполнение миссионерской задачи. Используя ресурс братства, Лосский получил возможность осознавать свое богословское призвание как форму миссионерского служения, активировать богословский потенциал в формате православной миссии.



Серьезным испытанием всей богословской системы и личной крепости Лосского стала дискуссия с софиологической концепцией. Очевидно, что в XX столетии это была, очевидно, крупнейшая богословская дискуссия как по масштабам, так и по содержательной глубине, и участие в ней В. Н. Лосского в качестве одного из ключевых оппонентов характеризует достаточно высоко его богословский статус. Представляется, что наиболее результативными для развития богословской системы Лосского стали не столько внутренне-содержательные моменты, определяющие глубинные смыслы дискуссии, сколько внешне-формальные признаки, придавшие самой дискуссии специфический регламент проведения. Масштабность дискуссии, с одной стороны, и в то же время открытие для себя права остаться в меньшинстве и все же сохранить правоту — таковые полемические реалии, в которых оказался Лосский. Но даже в остроте споров для него богословское служение превращается образ жизни, наполненный духовно-экзистенциальным смыслом. Приоритетным становится критически заостренное внимание к глубинно-богословским сторонам софиологии, но не связь софиологии с преходящей политической ситуацией. Софиология для Лосского — это метафизический духовно-богословский соблазн, а не ответ на эмпирику пост-революционных событий. Софиология, с точки зрения Лосского, не могла рассматриваться в качестве основания для построения православного богословия, несмотря на все положительные качества, которыми были наделены сторонники этой концепции, прежде всего протоиерей Сергей Булгаков. Преодоление претензий софианства на онтологичность своей позиции, критическая презентация ограниченности богословских возможностей софиологии — все это определяли позицию Лосского в споре о Софии.

Вместе с тем, прессинг обвинений, обрушенных с разных сторон на Лосского, позволил скорректировать ему видение линии собственного богословствования, уходящей и от политиканства и от абстрактно-богословских эмпирей. И если его решение стать — быть! — богословом до спора о Софии имело несколько внутренне-потаянный характер, то после спора Лосский избирает внешнюю декларацию своего выбора, решительно презентует свою богословскую систему.



Спор о Софии определил для Лосского новый уровень богословской ответственности, понимание того, что с богословскими высказываниями, презентованными вовне, могут произойти самые разные коллизии, к которым ответственным богослов должен быть готов еще на этапе создания богословского текста. Полемика с софиологией научила Лосского особо тональности преодоления радикального критицизма: богословие не предполагает «сопоставительности сторон» в юридическом смысле, христианское богословие сверх-юридично, превосходит закон (*juridicus*) благодатью. Не менее важным результатом спора о Софии стало осознание важности глубокого изучения истории вопроса, и эрудиция, профессиональная подготовленность в богословской сфере станут одним из определяющих моментов богословской системы Лосского.

Возвращение православно-богословской дискуссии соборного формата, опыт выявления и преодоления главных опасностей для церковной целостности, актуализация соборных решений, рассмотрение методов поиска этих решений на Вселенских соборах, осознание своего участия в тысячелетнем споре о вероучительной истине, право богослова на собственную стилистику, соотнесенность богословской системы с личной системой ценностей — таковы параметры полемики с софиологией, принимаемые Лосским в качестве основополагающих.

Общим выводом из спора о Софии для Лосского становится тезис о неприемлемости радикального обличительства в богословии и сохранение православного праксиса милосердия и благодати. В результате дискуссии с софианством Лосский научился не входить в роль непримиримого оппонента, а прежде всего сформулировать основы положительного богословия, что и становится главной задачей Лосского в последующее десятилетие. Исключительно критическое богословие, как понял Лосский, не способно вывести к созданию продуктивной богословской системы, а, следовательно, изменение изменение себя как результат богословских споров и раскрытие положительных богословских перспектив — это то, что определило вектор и личностного и богословского движения Лосского на перекрестке 1930-х годов.



Список литературы

1. *Бурдые П.* Homo academicus. — М.: Изд-во Института Гайдара, 2018. — 464 с.
2. *Строгецкая Е. В.* Идея и миссия современного университета вопросы образования сегодня // Вопросы образования, 2009. № 4. — С. 67–81.
3. *Ридингс, Б.* Университет в руинах. — М.: Изд. дом Гос. ун-та — Высшей школы экономики, 2010. — 304 с.
4. *Гегель Г. В. Ф.* Работы разных лет. В двух томах. Т.1. — М.: Мысль, 1972. — 668 с.
5. *Лосский Н. О.* Воспоминания. Жизнь и философский путь. — Мюнхен, 1968. — 334 с.

Sources and Literature

1. *Burde P.* Homo academicus. — М.: Izd-vo Instituta Gajdara, 2018. — 464 s.
2. *Strogeckaya E. V.* Ideya i missiya sovremennogo universiteta voprosy obrazovaniya segodnya // Voprosy obrazovaniya, 2009. № 4. — S. 67–81.
3. *Ridings, B.* Universitet v ruinakh. — М.: Izd. dom Gos. un-ta — Vyshej shkoly ehkonomiki, 2010. — 304 s.
4. *Gegel G. V. F.* Raboty raznykh let. V dvukh tomakh. T.1. — М.: Mysl, 1972. — 668 s.
5. *Losskij N. O.* Vospomnaniya. Zhizn i filosofskij put. — Myunkhen, 1968. — 334 s.





БОГОСЛОВИЕ

УДК 1(091)

Алексей Адольфович Пешков

Парадигма свободы в христианстве: Восток и Запад



Аннотация: Статья анализирует проблему концептуального понимания свободы в христианстве. При этом исследуются соотношения представлений о свободе как в Восточной, так и в Западной духовной традиции. Прослеживаются истоки данных традиций и ключевые фигуры, повлиявшие на их развитие. В работе представлена оценка взгляда на свободу блж. Августина Иппонского, прп. Максима Грека, свт. Мефодия Патарского и свщмч. Иринейя Лионского. В заключении работы следуют необходимые выводы и обобщения,



раскрывающие основные вехи развития восточного и западного представлений о свободе.

Ключевые слова: Западная духовная традиция, восточная духовная традиция, свобода, произвол, природа, блж. Августин Иппонский, прп. Максим Грек, свт. Мефодий Патарский и свщмч. Ириней Лионский.

Сведения об авторе: Алексей Адольфович Пешков — кандидат философских наук, кандидат богословия, доцент Нижегородской духовной семинарии, Нижний Новгород, Российская Федерация, alekse-peshkov@yandex.ru

Alexey Adolfovich Peshkov

The paradigm of Freedom in Christianity: East and West.

Abstract: The article analyzes the problem of the conceptual understanding of freedom in Christianity. At the same time, the correlation of ideas about freedom in both the Eastern and Western spiritual traditions is investigated. The origins of these traditions and the key figures that influenced their development are traced. The paper presents an assessment of the view of the freedom of the BLJ. Augustine of Hippo, Rev. Maxim the Greek, St. Methodius of Patara and svshmch. Irenaeus of Lyon. At the conclusion of the work, the necessary conclusions and generalizations follow, revealing the main milestones in the development of Eastern and Western ideas about freedom.

Keywords: Western spiritual tradition, Eastern spiritual tradition, freedom, arbitrariness, nature, blj. Augustine of Hippo, Rev. Maxim the Greek, svт. Methodius of Patara and svshmch. Irenaeus of Lyon.

About the author: Alexey Adolfovich Peshkov — Candidate of Philosophical Sciences, Candidate of Theology, Associate Professor



of Nizhny Novgorod Theological Seminary, Nizhny Novgorod
Novgorod, Russian Federation, *alekse-peshkov@yandex.ru*

В христианском взгляде на свободу можно проследить два исторически сложившихся направления — восточное и западное. Различие прослеживается уже в самом ходе формирования этих взглядов. Западная традиция во многом исходит из мироощущения блж. Августина, который «на Западе на тысячелетия определил все развитие проблематики свободы»¹. На Востоке же среди богословов наиболее ярко и репрезентативно выразивших византийскую святоотеческую интуицию свободы, был прп. Максим Исповедник. Если в случае с блж. Августином, мы можем говорить об основателе традиции, то во втором случае мы говорим о лучшем выразителе интуиции свободы в богословии Православной церкви.

КОНЦЕПЦИЯ СВОБОДЫ ВОЛИ БЛЖ. АВГУСТИНА

Во взглядах на свободу воли блж. Августина можно выделить три периода — ранний период, характеризующийся признанием автономии человеческой воли; второй — промежуточный, в котором у блж. Августина зарождается концепция взаимоотношений «природы и благодати», характеризующийся неустойчивостью и двойством позиций и, наконец, третий — период антипелагианской полемики, во время которого концепция несвободной воли и примат благодати получает окончательную форму.

В ранний период своего богословского творчества в воззрениях на природу свободы воли блж. Августин близок к богословию восточных отцов. Понятие свободы блж. Августин рассматривает в контексте принципа разумного порядка вселенной, в котором источником диссонанса может быть только свобода человека. Происходящее отсюда моральное зло блж. Августин относит к недостатку разумной природы: «Греховность [...] — это извращенная воля, от высшей субстанции, от Тебя Бога, обратившаяся к низшему»². Здесь автономия человеческой воли по отношению к мировому порядку не хаотична, наоборот это выбор либо следовать порядку, либо его отринуть.



Принцип свободы воли в раннем богословии блж. Августина коренится в принципиальной возможности поступать иначе по отношению к должному. Однако сама свобода имеет прежде всего моральное значение, как способность совершать должное. Произвол выступает противоположностью нравственной свободе, как свобода, не ограниченная изнутри нравственной необходимостью.

Именно свобода воли оправдывает идею Божественной справедливости, где вина за зло оказывается на носителе согрешающей воли, в которой грех совершается совершенно свободно: «грех — зло до такой степени произвольное, что он не был бы и грехом, если бы не был произвольным»³. Грех, а точнее его осуждение и наказание, по мысли блж. Августина, служит доказательством свободы воли.

Таким образом, оправдание справедливости Божественного суда приводит блж. Августина к признанию свободы человеческой воли, которая должна быть для самой себя основанием собственных действий.

В контексте соотношения свободы воли и Божественной справедливости у блж. Августина идеи нравственного закона и долга приобретают особое значение. Нравственный закон выступает гарантом Божественной справедливости и правильного миропорядка, а также средой для существования свободы воли. Этот закон запечатлен в сердце и выражен в заповедях, он предписывает человеку нормы его поведения.

Свобода морального решения выступает не как неконтролируемый произвол, в своей глубине независимость произвола базируется на способности избрания нормы или ее отвержения, «способности поступить иначе». В таком случае Божественный закон выступает как среда для осуществления свободы и свобода осуществляется по отношению к закону, как исполнение или отвержение. Цель должного для воли очевидна — это долг по отношению к Богу и ближнему. Здесь нравственный императив у блж. Августина сводится к любви Бога ради Него Самого и ближнего ради Бога и желание ему блага.

Блж. Августин определяет сам грех как нарушение установленного Богом иерархического порядка, обращенного к Богу ради Него Самого и к ближним ради Бога. Этим определяется праведная направленность



бытия человека, и наоборот, обращенность к низшему — извращенное бытие. Злом здесь является само профанирование, изменение бытия к худшему. Поскольку эта низводящая воля есть убывание, а не приращение, отпадение от Высшего бытия и стремление к низшему и меньшему. Удаляясь от высшего блага, человек начинает терять себя, в нем происходит разлад и начинается распад личности, разрыв между разумом и волей, свободой и ответственностью.

Итак, в ранний период, блж. Августином источником зла признается испорченная воля. Ее профанирующая направленность служит причиной справедливого наказания. Наказываться может лишь свободное действие, которое в себе самом имеет причину. Свобода, таким образом, выступает как основание нравственного закона и гармоничного миропорядка. Человек не только может, но и должен поступать надлежащим образом. Воля здесь выступает как основание для своей собственной причинности, выбор всегда остается во власти человека. Благодаря этой способности свободы выбора, человек свободен выбирать между добром и злом.

Следующий виток в развитии теории блж. Августина о свободе воли связан с попыткой богослова осмыслить место в этом учении благодати. К размышлению об этом блж. Августина подтолкнула экзегеза посланий ап. Павла. В рамках собственного понимания ап. Павла блж. Августин пришел к следующим выводам: 1) власть греха порождает разлад между знанием закона и способностью его исполнить; 2) Бог освобождает от закона греха Своей благодатью; 3) спасение благодатью даруется из милости — оправдание, не воздаяние за дела, иначе нивелируется само значение благодати; 4) Бог оправдывает тех, кого определил ко спасению; 5) следовательно, резюмирует блж. Августин, спасение не от дел и желания, но от Высшего милосердия.

Исходным пунктом его богословских рассуждений этого периода, становится грехопадение Адама. Совершив грех по своей воле, первый человек стал смертен и потерял власть над плотскими вожделениями и способность самостоятельно приобретать добродетели. Грех в акте рождения стал родовым. В раздробленной картине падшего



человека воля становится сферой, где происходит основное моральное противоборство.

Недостаток в волевой сфере блж. Августина связывает с ослаблением ее интенсивности, когда душа не повинуется собственным пожеланиям, т.к. не вкладывает себя целиком в это желание. Волевой слабости, блж. Августин противопоставляет целостность воли. В исцеленной воле действие и желание совпадают. Целостность воли достигается действием благодати, подаваемой свыше, которая выступает как внешний и самый сильный мотив, которым достигается решимость.

Возникает в таком случае вопрос, если благодать подается всем, этого требует принцип Божественной справедливости, то как это согласовать с вопросами свободы человеческой воли и избранием человеком Бога, почему не все обращаются, если благодать Божия неудержимо действует в человеке?

В этот период на вопрос о роли благодати в деле свободы человека блж. Августин четкого ответа не дает. С одной стороны, Бог всех призывает, и согласие как заслуга веры дает возможность исполнить закон. С другой стороны, Бог предопределяет некоторых к спасению, здесь критерием для избрания становится вера, которую Господь предвидит в избранных. Блж. Августин не может предположить, что основа получения благодати есть личное дело человека иначе благодать теряет смысл. В его картине все благое в человеке вершится действием благодати. Всякое стремление к добру — действие призвания и оправдания.

Несмотря на очевидный фатализм своей картины, блж. Августин пытается отстоять и постулат справедливого воздаяния грешникам прибегая к некоторому софизму. Так, он утверждает, хотя Бог действительно отказывает грешникам в милости, однако грешат они самостоятельно. В конечном итоге блж. Августин указывает на бессилие человеческого разума разрешить этот вопрос.

Итак, блж. Августин приходит к опасному отрицанию за человеком свободы к добру, ставя его в жесткие границы фатализма. В следующий период, наполненный антипелагианской полемикой блж. Августин окончательно усваивает и закрепляет за волей фаталистический взгляд.



В райском состоянии душа человека господствовала с помощью благодати над низшими силами души. Первоначальная благодать заключалась в том, что человек имел возможность быть благим, если хотел, т.к. только одна благодать дает возможность желать, любить, творить благо. Однако, в грехопадении теряется это господство, которое душа сверхъестественно, с помощью благодати имела в человеке. Это следствие грехопадения через похоть плотского рождение сохраняется в потомстве Адама.

В третий период, блж. Августин решительно заключает, чтобы восстановить человека в добре требуется благодать, которая совершает все благо в человеке, и что благодать подается по предопределению Бога: «Поэтому предопределение Божие, относящееся ко благу, является, как я сказал, приготовлением благодати: благодать же есть следствие самого предопределения»⁴. Справедливость этого избрания блж. Августин ставит выше человеческого разума, который не должен восхищать суд Божий.

Как следствие такой теории на блж. Августина обрушился град упреков в фатализме, в ответ на которые блж. Августин только ставил действия Божии за границы человеческого разума.

Впрочем, у последователей блж. Августина его учение обретает новую жизнь. Богословская интерпретация свободы воли блж. Августина повлияла на взгляды не только католического, но и протестантского богословия. Реакция на фаталистическое понимание свободы в эпоху Реформации приводит к противоположному тезису от избрания некоторых к избранию всех. Однако, свобода здесь еще не приобретает органические черты восточной святоотеческой мысли. Она все также механична, оправдание совершается одной верой, и нет актуализации человека в Боге.



УЧЕНИЕ О СВОБОДЕ ВОЛИ В ВОСТОЧНОЙ СВЯТООТЕЧЕСКОЙ ТРАДИЦИИ

Иной взгляд на понимание «свободы» предлагает нам восточная святоотеческая мысль. В его глубине лежит иное интуитивное угадывание мира, иной пласт богословских чаяний. В византийской космологии значение тварного мира раскрывается не в его тленной природе, а в перспективе той цели, которая должна осуществиться в человеке — обожении.

Мир, взятый сам по себе не самодостаточен и не устойчив, и устремлен к самораспаду, если его бытие исключить за грани Божества. Таким предстает тварный мир в мысли свт. Афанасия Великого. Вне контекста связи с Богом этот мир свт. Афанасием не осмысливается. Мир не просто есть, но он еще бытийствует в Боге. Только через причастность Логосу мир получает устойчивость в бытии, и даже в благобытии.

Отсюда в византийской космологии значение тварного мира раскрывается не в его тленной и текучей природе, а в перспективе той цели, которая должна осуществиться в человеке — обожении, вершины соединения этого мира с Богом.

Природа в этом взгляде перестает быть императивом для человека, мерой всех вещей, подлинным призывом к человеку становится повеление выйти за грани тварной природы к Богу, причем не просто в нравственном смысле, но и в смысле онтологическом, до приобщения граням Божественной природы.

В Восточной Церкви жажда преодоления граней своей природы, через общение с природой Божественной, становится основной чертой религиозных упований⁹. Этим, конечно, не исключался идеал нравственного совершенства, но святость личности рассматривалась отчасти в качестве условия, отчасти в качестве результата преобразования Божественной благодатью самой природы человека.

Так как из всех частей мира только человек свободен; только он усилиями своей воли может уподоблять себя Богу и по мере этого уподобления воспринимать Его в себя все более и более. Здесь роль свободы



приобретает исключительное значение не только по отношению к человеку, но и ко всему миру.

Вот сущность надежд, увлекавших сердца восточных христиан. Напряженный тонус этих чаяний служил глубинной основой основной массы догматических споров и оказал огромное влияние на развитие вероучения.

Первыми перед христианской мыслью вопрос о сфере свободы поставили гностики. В их системах ценность нравственной жизни и личной ответственности нивелировалась учением об обусловленности личного спасения предопределением своей природы, как к спасению, так и к гибели⁶. С этим учением в системе Валентина полемизировали во II–III вв. святители Мефодий Патарский и Ириней Лионский⁷. Уже в их произведениях мы встречаем выражение той традиции, которую раскрывает прп. Максим.

Основным утверждением в понимании ими сущности зла становится тезис, что зло не имеет природы. «Ничто не есть зло по природе, но злое становится злым по употреблению» — утверждает свт. Мефодий Патарский⁸. Зло проявляет себя только там, где есть свобода, т. е. в разумном творении. Остальная часть творения детерминирована своей природой и не может «творить ничего кроме в них заложенного».

Исходя из динамичности образа Божия в человеке человеческой свободе предполагается цель и сфера употребления — Благо и сознательное стремление к Нему. Изначальный смысл свободы, для чего она дана человеку — это осуществить личный выбор Бога и осознать Его как Благо для себя. И только такой свободный выбор может стать основанием конечной цели этого — любви к Богу. Вне этого это было бы лишь следование своей природе, а не разумно-волевой выбор.

Свобода не сводима лишь к природе, то, что выбор — не природное явление отрицается тем, считает свт. Ириней Лионский, что человек имея общую природу, поступает по-разному «поскольку все одной и той же природы, [то все] могут соблюдать и делать доброе, а с другой стороны — могут опускать и не делать его»⁹.



Следующий аспект в понимании нравственной свободы строится на общей восточной отеческой интуиции космоса как стройного миропорядка, отражения Божественной гармонии. Нравственность, здесь, отражает разумное бытие этого мира, для слепых стихий нет нравственных колебаний, разрушить город или сломать несколько деревьев. «Если бы он (человек) был сотворен подобно какой-нибудь из стихий...не получил бы награды достойной хотения, но был как бы орудием Создателя...Даже человек и не знал бы лучшего (т. е. большего чем природа — А.П.), не зная Виновника, а только то, для чего он существовал бы по природе» — считает свт. Мефодий Патарский¹⁰.

Итак, человек в своем бытии не детерминирован природой. Но его свобода имеет глубокое нравственное значение, «поскольку от нас зависит больше любить Бога, то Господь научил достигать это подвигом... Иначе наше доброе было бы неразумно (выдел. мной — А.П.), если бы не было плодом упражнения» — пишет свт. Ириней. Конечная цель нравственной жизни и предназначение свободы — победа над оковами природы, поэтому она и выносится за грани природы «(Бог) милостиво дал нам добро и создал нас подобными Ему — свободными людьми; по Своему провидению Он знал слабость людей и имеющие произойти от нее последствия, а по Своей любви и могуществу Он победил сущность сотворенной природы. Надлежало, чтобы прежде явилась природа, а потом смертное было побеждено и поглощено бессмертием» — говорит свт. Ириней Лионский¹¹.

Промысел не отнимает свободы у человека, «Бог, побуждая человека повиноваться повелениям, не отнимает у него власти свободной способности, по которой он может и не слушаться этих повелений»¹². Поскольку заповеди даны для духовного роста человека и большей благодати, а основой здесь является свобода изволения человека, то Бог «благоволил давать повеления не для того, чтобы отнять власть, которую сам дал, но, чтобы доставить лучшее (человеку), как достойному получить большее за послушание Богу, тогда как он имел власть и не послушаться». Парадоксально, но человек получает возможность ко злу одновременно с возможностью к духовному росту и большей славе. Две дороги



предлагаются ему: одна уже существующая — к Богу, в согласии с Ним; другая, которой еще нет — возможность отвернуться от Бога, идти по ней строго настрого запрещает Господь, предупреждая о духовной смерти. «Я утверждаю, — пишет свт. Мефодий, — что человек, сотворен самовластным, но не так, как будто бы наперед существовало какое-то зло, которое получил власть избирать человек, если захочет, но (человек получил) только одну способность, служащую причиной послушания Богу или непослушания. Ибо в этом состояла свобода воли. Между тем сотворенный человек получает от Бога заповедь; и отсюда уже начинается зло... только это и есть зло, — преслушание, которое тогда получило бытие»¹³.

Эта идея свободы, общая всей восточной патристической литературе, нашла отражение и в сочинениях ранних малоазийских писателей, получила развитие в творениях александрийской богословской школы, и оформилась в трудах прп. Максима Исповедника.

ВОЗЗРЕНИЕ НА СВОБОДУ ВОЛИ ПРП МАКСИМА ИСПОВЕДНИКА.

Преподобный Максим Исповедник, один из ярчайших богословов эпохи христологических споров, в своих антропологических интуициях исходит, прежде всего, из глубокого богословского созерцания тварного бытия в целом. Он не вырывает человека из тварного мира, но раскрывает его значение исходя из созерцания места человека в общем бытии. В силу этого подлинное значение человеческой свободы в системе прп. Максима невозможно раскрыть вне контекста его богословских интуиций всего бытия в целом.

Прежде всего, для прп. Максима, все творение имеет своим абсолютно свободным Началом Бога. Он влагает в этот мир принципы его бытия, движение, порядок и цель. Подобное осмысление творения находит отражение в восточной святоотеческой традиции в учении о логосности мира. Логосы — Божественные идеи о мире выступают как его подлинное содержание, сокрытая за завесой материальности перед



чувственным познанием, но угадываемая в созерцании. Так что если в созерцании утончить мир до его основ, то не останется ничего кроме логосов, материя и та в своей основе логосна.

Если по мнению свт. Афанасия Великого через причастность Богу в своих логосах мир удерживается на краю небытия от самораспада, то по мысли прп. Максима мир не только основан на логосах, но через них динамически устремлен к Логосу-Христу и в них призван достичь в Нем объединения. Весь мир в своих логосах устремлены к единому центру — Христу.

Согласно прп. Максиму существование неизбежно связано с движением (*κίνησις*). «Природная сила каждой твари, — пишет прп. Максим, — есть не что иное, как непрестанное движение от природы к действию»¹⁴. Это естественный закон (*λογος φυσικος*) тварного мира. Природное движение невозможно без причастия Логосу, таким образом, в восточном богословии исчезает автономия тварного организма западной схоластики. Это движение есть устремление и восхождение к Богу и, хотя оно собственно самому творению, но такая его природа предполагает божественную благодать, а не противопоставляется ей.

Таким образом каждое творение имеет природу, возможность действовать и само действие. Византийский богослов выводит триаду бытия этого мира — сущность (*ουσια*), сила (*δυναμις*) и действие (*ενεργια*).

Кроме этого прп. Максим Исповедник указывает, что помимо движения логос каждого существа предполагает цель и направление (*σκοπος*) ему соответствующее.

Эти общие моменты, а именно движение, цель и направление в бытии творения важно отметить, т.к. они имеют исключительное значение не только в космологии, но и антропологии, которые у прп. Максима тесно связаны.

В контексте вышеизложенного рассуждая о человеке святой отец использует известный святоотеческий символ «образа и подобия Божия» в человеке в схеме «происхождение — движение». Человек не просто получает бытие и образ, но цель устремления, развития вложенных задатков — подобие. Цель, заданная в природе, указывает, что ее движение



не хаотично, но подчинено логосу. В разумной же природе достижение цели предполагает свободное движение к Богу.

Из понятия человека как образа Божия прп. Максим выводит доказательство человеческой свободы: «Если человек есть образ божественного естества и если божественное естество свободно (*αυτεξουσιος*), то свободен и образ»¹⁵.

Человек как разумная природа обладает естественной волей (*φυσει θελητικός*), которая есть природная свобода (*η κατα φυσιν αυτεξουσιότης*), сообразная свободе божественной, и поэтому способная привести только к благу. Человеку было достаточно следовать заданности своей природы логосу бытия (*λογος του ειναι*), чтобы достичь предназначенного логоса благобытия (*λογος του ευ ειναι*). Это являлось свободным движением, но свободным не с точки зрения выбора между различными худшими или лучшими путями реализации своего предназначения, но свободное следование единственно истинному назначению.

Естественное движение человека к Богу имело значение не только по отношению к человеку, но и ко всему творению. Смысл движения, к которому Бог предназначил человеческую природу заключался в объединении всего творения и обожении его через любовь.

Таким образом, значение человека раскрывается прежде всего из того места, которое он занимает в структуре всего творения. При этом следует пояснить, что византийский богослов судит об идеальном бытии человека по восстановленному образу, явленному нам Христом, как его предвидела предвечная мысль Божества.

Помимо различия сущности и энергии как проявления сущности, прп. Максим проводит различие между понятиями «логос» и «тропос». «Природа не существует без движения» — утверждает прп. Максим Исповедник, но и энергия, как конкретное проявление природы, через ипостась получает качественную определенность, т. е. способ существования. Каждое творение содержит в себе предсуществующий естественный закон бытия (логос природы), а конкретное существование твари определяется только ее собственным способом существования (*τροπος υπαρξεως*). К тропосу относится область нравственного бытия человека. Трагедия



человека состоит в том, что после падения способ существования человека находится в противоречии с его природой (логосом).

Способ существования есть область личного самоопределения. Именно свобода самоопределения, обладать которой может только ипостась, повергла человека в падшее состояние, не будучи, однако, способной изменить ни природу саму по себе, ни ее изначальное единство.

Эта свобода внутреннего нравственного самоопределения в *τροπος υπαρξεως* сохраняется и после грехопадения, но становится связанной в области соответствия своему логосу с известными трудностями. Греховная порча ослабила силу человеческого произволения, наследственный грех находит себе опору в страстности плоти. Тленность плоти влечет к чувственным удовольствиям и побегу от страданий и служит плотскому самолюбию.

В ранних работах прп. Максим отождествляет *γνωμη* (разумная воля, воля избирательная, целеполагающая) и *θηλημα* (природная воля) или *ενεργεια* (движение природы). Однако впоследствии *γνωμη* становится у него основным термином, обозначающим свободную волю разумных, тварных существ — местонахождение потенциального греха или обожения.

Бытие и вечно бытие зависит от Бога, но благобытие определяет сам человек. Оно предполагает участие нашей свободной воли — *γνωμη* и наше движение, т. е. личный или ипостасный выбор. Все движение бытия, к своей цели, благобытию, движется через разумную волю — *γνωμη*¹⁶.

Таким образом, *γνωμη* выступает здесь как разумный выбор, как целеполагание, который человек может сделать в рамках направленности своей природы, в Боге, либо вне Его и таким образом принести хаос в свою природу, когда ее естественным движениям полагаются иные цели. Адамов грех был катастрофой человеческой свободы, совершившей противоестественный выбор против своей природы, против ее движения к благобытию (*ευ ενια*) посредством свободной воли.

Следствием греха стало осквернение произволом *γνωμη* естественной воли (движения) человека, которая до грехопадения могла желать только добра. У падшего человека гномическая воля, не зная истинного добра,



выбирает, колеблется, мучается, т.к. ее решения принимаются вслепую. Прп. Максим характеризует эти порывы воли как род желания, направленного к тому, что является или представляется ей относительно добрым.

Γυωμη внутренне связана с ипостасью: грех всегда является личностным актом, который не разрушает природу как таковую. Грех пребывает на уровне γυωμη, личного выбора. Однако γυωμη является не столько потенциалом греха, сколько, и прежде всего, потенциалом обожения человека. В этом ее основное значение и ее возвышенная роль в составе человека и целей. Путь обожения человека и через него творения предполагает претворение нашей гномической воли в «божественное и ангельское γυωμη». Этот выход за пределы природы происходит благодаря присутствию Св. Духа и усилиям самого человека. Таков восточный синергизм подвига человека и нисхождения Бога.

На основании этих рассуждений становится ясной структурная необходимость признания свободы и синергизма человеческой воли и божественного действия — благодати.

Уподобление Богу — *en eivai* предполагает сотрудничество благодати и человеческой свободы. Более того обоживание человека предполагает не только согласие самого человека, но и участие Божественной благодати, поскольку для этого в своей природе человек не может найти достаточных оснований.

На этих основаниях учение о Таинствах, как проводнике благодати и Церкви, как о предвосхищении будущего Божественного единства гармонично вплетаются в богословскую систему прп. Максима. В то время как в концепции блж. Августина, где человек является пассивным объектом избирающей благодати, понимание значения Таинств и Церкви затушевывается.

Крещение, по мысли прп. Максима Исповедника дает потенциально (*δυναμι*) силу к нравственной чистоте и к обожению. Но для осуществления (*επεργεια*) этой цели произволением человека требуется еще особая благодатная помощь, а именно, относящаяся к уврачеванию произволения. Можно привести здесь слова прп. Симеона Нового Богослова: «Того, что сказали бы, достаточно к показанию, какое самовластие осталось в нас



после того как мы сделали рабами греха, именно, что оно хранится лишь в нашем желании освобождения, а не в чем-либо большем. Почему нам надлежит приносить Христу это желание, соединяя с ним и душевную заботу, сердечное искание, не через добрые дела, а через одну веру, чтобы Христос давший Себя в искупление за души наши увидел, как всей душой, всем помышлением и всей крепостью желаем мы и ищем освободиться от злого тиранства греха и освободил нас от него божественной благодатью Своей¹⁷.

Благодать, таким образом, в восточной патристической традиции призвана укреплять естество, устранить противоестественное и увенчать человека обожением. Благодатью естеству дается то, к чему оно не способно само по себе, возрождение к богосыновству, превосходящее всякую «естественную добродетель совершаемую силами человека». Благодать дает обожение для которого нет естественной силы в нашей природе, но, тем не менее, это то, что намечено идеей человека. Поэтому благодать не только не подавляет его естественные силы, но укрепляет их, и, что важно, возводит их на новую недостижимую для них самих высоту. Более того, благодать предполагает эти естественные силы в человеке, и в них соответственную склонность к восприятию ее. Без них она остается бездейственной.

Таким образом, свободная воля составляет необходимое условие преобразования и обожения человека. Благодать и воля предполагают синергизм действий. В Божественных планах о человеке благодать не только не является следствием греха, но напрямую бытие человека предполагает участие в Божественной благодати.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Таким образом в христианском употреблении понятия «свобода» можно вычленил два основных направления: онтологическое, как освобождение от природной обусловленности и экзистенциальное, как свободу самостоятельного определения образа бытия, как автономию самоопределения, т. е. свободу нравственную. Мы видим, что если на Востоке приоритет



приобретает первое понимание свободы, то на Западе господствует второй подход.

В концепции блж. Августина, ни во взглядах протестантизма не преодолевается индивидуалистическое понимание человека. В своем спасении или избрании человек так и остается не связанным с другим бытием живой связью. Даже в протестантизме, несмотря на мощную интуицию свободы, ее понимание не превышает освобождение от страха осуждения. Человек так и остается, замкнут в себе, в рамках своей природы.

В восточной православной традиции личная святость и стяжание благодати не являются украшением и избранием одного человека. В нем они становятся источником живой воды и обожения всему творению. Свобода человека здесь не ограничена благодатью или бытием другого, но даже предполагает их потому что таково призвание человека служить источником благодати для мира.

Список использованной литературы:

1. *Августин Аврелий, блж.* Исповедь. М.: «Дар», 2005. — 544 с.
2. *Августин Аврелий, блж.* О предопределении святых // https://azbyka.ru/otechnik/Avrelij_Avgustin/o-predopredelenii-svjatykh/
3. *Августин Аврелий, блж.* Об истинной религии // Творения: В 4 т. Т. 1: Об истинной религии. СПб.: Алетейя; Киев: УЦИММ-Пресс, 2000. — 742.
4. *Болотов В. В.* Лекции по истории древней церкви: [В 4 том.] / Проф. В. В. Болотов. — Посмертное изд. под ред. [и с предисл.] проф. А. Бриллиантова. — Санкт-Петербург: Тип. М. Меркушева, 1907-. / Т. 2. — 1910. [Репр. М., 1994]. — 474 с.
5. *Иринеи Лионский, свщмч.* Против ересей. Доказательство апостольской проповеди. Кн. 2. СПб.: «Издательство Олега Абышко», 2008. — 672 с.
6. *Максим Исповедник, прп.* Вопросы и недоумения / Пер. с древнегреч. Д. А. Черноглазова; науч. ред. Г. И. Беневич. М., 2010. — 488 с.
7. *Мейендорф Иоанн, протопр.* Иисус Христос в восточном православном богословии. М. 2000. — 318 с.
8. *Мефодий Патарский, свт.* О свободе воли (против Валентиниан) // Творения св. Григория Чудотворца и св. Мефодия, епископа и мученика: [Пер. и предисл. А. И. Сидорова, Е. А. Карманова]. — [Репр. изд.]. — Москва: Паломник, 1996. — X, 211, 391 с. 171–191 с.



9. Попов И. В. Труды по патрологии. Том I. Святые отцы II–IV вв. Сергиев Посад, 2004. — 744 с.
10. Симеон Новый Богослов, прп. Творения в 3-х тт. Т. I. М.: Изд-во С-ТСЛ, 1993.
11. Столяров А. А. Свобода воли как проблема европейского морального сознания. Очерки истории: от Гомера до Лютера. М., 1999. — 208 с.

Sources and Literature

1. *Augustine Aurelius, blj.* Confessions. M.: "Gift", 2005. — 544 p.
2. *Augustine Aurelius, blj.* On the predestination of the saints // https://azbyka.ru/otechnik/Avrelij_Avgustin/o-predopredelenii-svjatykh/
3. *Augustine Aurelius, blj.* About the true religion // Creations: In 4 vols. Vol. 1: About the true religion. St. Petersburg: Alethea; Kiev: UCIMM-Press, 2000. — 742.
4. *Bolotov V. V.* Lectures on the history of the ancient Church: [In 4 vols.] / Prof. V. V. Bolotov. — Posthumous edition. ed. [and with a preface.] Prof. A. Brilliantova. — St. Petersburg: M. Merkushev Type, 1907-. / Vol. 2. — 1910. [Repr. M., 1994]. — 474 p.
5. *Irenaeus of Lyon, suschmch.* Against heresies. The proof of the apostolic sermon. Book 2. St. Petersburg: Oleg Abyshko Publishing House, 2008. — 672 p.
6. *Maxim the Confessor, Rev.* Questions and perplexities / Translated from ancient Greek by D. A. Chernoglazova; scientific ed. by G. I. Benevich. M., 2010. — 488 p.
7. *John Meyendorff, protopr.* Jesus Christ in Eastern Orthodox Theology. M. 2000. — 318 p.
8. *Methodius of Patara, St.* On freedom of will (against the Valentinians) // The Works of St. Gregory the Wonderworker and St. Methodius, bishop and martyr: [Trans. and preface by A. I. Sidorov, E. A. Karmanov]. — [Repr. ed.]. — Moscow: Pilgrim, 1996. — X, 211, 391 p. 171–191 p
9. *Попов И. В.* Works on patrology. Volume I. The Holy Fathers of the II–IV centuries. Sergiev Posad, 2004. — 744 p.
10. *Simeon the New Theologian, Rev.* Creations in 3 volumes. Vol. I. Moscow: Publishing House of the Russian Academy of Sciences, 1993.
11. *Stolyarov A. A.* Freedom of will as a problem of European moral consciousness. Essays on history: from Homer to Luther. M., 1999. — 208 p.

Примечания и библиографические ссылки

1. *Столяров А. А.* Свобода воли как проблема европейского морального сознания. Очерки истории: от Гомера до Лютера. М., 1999. — 208 с. С. 192.
2. *Августин Аврелий, блж.* Исповедь. М.: «Дар», 2005. — 544 с. С. 222.
3. *Августин Аврелий, блж.* Об истинной религии // Творения. Т. I. С. 409.



4. *Августин Аврелий, блж.* О предопределении святых // https://azbyka.ru/otechnik/Avrelij_Avgustin/o-predopredelenii-svjatykh/
5. См. напр. статью И. В. Попова «Идея обожения в древневосточной церкви» в его сборнике — *Попов И. В.* Труды по патрологии. Том I. Святые отцы II–IV вв. Сергиев Посад, 2004. — 744 с.
6. См. *Болотов В. В.* Лекции по истории древней церкви: [В 4 том.] / Проф. В. В. Болотов. — Посмертное изд. под ред. [и с предисл.] проф. А. Бриллиантова. — Санкт-Петербург: Тип. М. Меркушева, 1907-. / Т. 2. — 1910. [Репр. М., 1994]. — 474 с. С. 222–223.
7. Свт. Мефодий Патарский посвящает этому отдельное сочинение, озаглавленное «О свободе воли» (См.: *Св. Мефодий, епископ.* О свободе воли (против Валентиниан) // Творения св. Григория Чудотворца и св. Мефодия, епископа и мученика: [Пер. и предисл. А. И. Сидорова, Е. А. Карманова]. — [Репр. изд.]. — Москва: Паломник, 1996. — X, 211, 391 с. 171–191 с.); епископ Иринея несколько обширных глав своего произведения «Пять книг против ересей» (Творения. М. 1995 гл. 37–39).
8. *Мефодий Патарский, свт.* О свободе воли // https://azbyka.ru/otechnik/Mefodij_Olimpijskij/o_svobode_voli_protiv_Valentinian/?=%D1%83%D0%BF%D0%BE%D1%82%D1%80%D0%B5%D0%B1%D0%BB%D0%B5%D0%BD%D0%B8%D1%8E
9. *Иринея Лионский, свцмч.* Против ересей. Доказательство апостольской проповеди. Кн. 2. СПб.: «Издательство Олега Абышко», 2008. — 672 с. С. 438.
10. *Мефодий Патарский, свт.* Ук. соч.
11. *Иринея Лионский, свт.* Против ересей... Кн. 2... С. 167.
12. *Мефодий Патарский, свт.* Ук. соч.
13. *Мефодий Патарский, свт.* Ук. соч.
14. Цит. по: *Мейендорф Иоанн, протопр.* Иисус Христос в восточном православном богословии. М. 2000 С.152
15. Цит. по: *Мейендорф Иоанн, протопр.* Ук.соч. С. 154
16. См. напр.: *Прп. Максим Исповедник* — Вопросы и недоумения / Пер. с древнегреч. Д. А. Черноглазова; науч. ред. Г. И. Беневиц. М., 2010. — 488 с.
17. *Симеон Новый Богослов, прп.* Творения в 3-х тт. Т.1. М.: Изд-во С-ТСЛ, 1993. С. 61.





БОГОСЛОВИЕ

УДК: 22.08

Протоиерей Алексей Николаевич Белецкий

Этика соборного послания апостола Иакова



Аннотация: В статье представлен экзегетический и богословский анализ этического содержания соборного послания святого апостола Иакова. Нравственное учение послания представлено в нескольких темах и служит основным фоном содержания, так как все представленные идеи имеют моральное измерение. Этика ап. Иакова базируется на учении Евангелия Иисуса Христа и имеет сходства с нравственным содержанием посланий его собратьев, апостолов Петра, Павла и Иоанна Богослова. Размышления автора касаются как концептуальных идей, так и частных понятий. Наставления



переходят от общих правил до рассмотрения конкретных ситуаций. Воззрения ап. Иакова легли в основу христианского нравственного богословия.

Ключевые слова: Христианство, Евангелие, соборное послание, апостол Иаков, этика, нравственность, мораль, добродетель, благочестие, грех, порок.

Сведения об авторе: протоиерей Алексей Николаевич Белецкий — кандидат богословия, доцент Нижегородской духовной семинарии (Россия, г. Нижний Новгород).
Электронная почта: *belosvet-nn@yandex.ru*.

The ethics of the Apostle James' cathedral epistle

Abstract: The article presents an exegetical and theological analysis of the ethical content of the cathedral epistle of St. James the Apostle. The moral teaching of the epistle is presented in several themes and serves as the main background of the content, since all the ideas presented have a moral dimension. Ethics of the ap. James is based on the teachings of the Gospel of Jesus Christ and has similarities with the moral content of the epistles of his brethren, the apostles Peter, Paul and John the Theologian. The author's reflections concern both conceptual ideas and particular concepts. The instructions move from general rules to consideration of specific situations. The views of the ap. James formed the basis of Christian moral theology.

Keywords: Christianity, the Gospel, the epistle of the Council, the Apostle James, ethics, morality, morality, virtue, piety, sin, vice.

About the author: Archpriest Alexey Nikolaevich Beletsky is a Candidate of Theology, Associate Professor at the Nizhny Novgorod Theological Seminary (Nizhny Novgorod, Russia).
Email: *belosvet-nn@yandex.ru*.

Соборное послание ап. Иакова выделяется из ряда остальных посланий, прежде всего, своим особым этическим пафосом. Автор позиционирует себя, в первую очередь, как учителя нравственности и лишь в связи с этим



служением принимает на себя роль собеседника, проповедника и пророка. Моральный облик христиан и их благочестивый образ жизни являются для апостола главными темами. В этом он видит основное призвание своих верующих современников и важнейшую задачу своей деятельности.

Этической проблематике посвящено основное внимание в послании. Наставлениями в праведности проникнуты все рассуждения, они обрамляют те отдельные идеи, которым отведено даже центральное место в содержании. Как постоянный звуковой фон, они не оставляют читателя ни на минуту.

Такая специфика послания стала, с одной стороны, его отличительной чертой и достоинством, но, с другой, явилась причиной его проблем. Слабо выраженный богословский характер и отсутствие апологетического материала послужили причиной долгой истории признания аутентичности и подлинности послания. Если в христианских общинах с преобладающей иудейской частью состава это послание и признавалось апостольским, то в общинах с подавляющим большинством бывших язычников оно не пользовалось популярностью. Поэтому в близких к Палестине регионах (Малая Азия, Египет, Сирия) оно было широко известно, а в европейской части Римской империи и северной Африке о нем мало кто знал. Это привело к тому, что окончательно в каноне священных книг Нового Завета послание получило свое достойное место только в IV веке по Р.Х.

В послании ап. Иакова не наблюдается четкой последовательности в изложении его видения нравственных и духовных проблем в христианских общинах. Что его беспокоит как наставника, о том он говорит кратко, ясно и эмоционально. Иногда острота переживаний автора становится настолько ощутимой, что к удивлению возникает вопрос, какая причина в духовно-нравственной жизни первого поколения христиан заставила апостола так волноваться? И этот эмоциональный накал в тексте реально ощутим.

Как отдельная тема, этика занимает свое собственное положение в структуре послания. Особенности содержания послания таковы, что первая глава представляет собой план или конспект основных



тезисов, которые полностью раскрываются в основном повествовании. Последовательность тезисов в начальной главе соответствует расположению соответствующих тем только в обратном порядке. Таким образом, если в плане послания, изложенного в первой главе, этика занимает предпоследнее место, то в основном содержании — второе.

Свои наставления и рассуждения на тему нравственности ап. Иаков излагает для христианского сообщества, которое в его время было представлено двумя группами, иудео- и языко-христианами. Этим определяется состав его проповеди и поучений. Затронутая им проблематика остается актуальной и по сей день. И сегодня ответы на мучащие совесть вопросы можно найти в соборном послании ап. Иакова.

I

Непосредственно этической теме в послании посвящены четыре отрывка (1:17–25; 2:8–13; 3:13–18; 4:1–17). Обозначенные границы являются условными, и дополнение всегда можно почерпнуть из других разделов. Все четыре отрывка имеют самостоятельное звучание и свою законченную мысль. Но по мере развития сюжета послания можно отметить постепенный переход от общей темы к частным вопросам и от отвлеченных рассуждений к конкретным ситуациям. Параллельно с этим видно нарастание эмоционального напряжения, кульминацией которого станет бичевание пороков и недостойного поведения некоторых из христиан.

Первый отрывок, как уже было сказано выше, представляет собой тезисное введение в тему, и его можно было бы назвать «этикой слова истины». Свои рассуждения на тему нравственности ап. Иаков начинает с фундаментального для своей позиции утверждения: «*Всякое даяние доброе и всякий дар совершенный (πάσα δόσις ἀγαθή καὶ πᾶν δῶρον καλὸν τελεῖον) нисходит свыше, от Отца светов, у Которого нет изменения и ни тени перемены*» (1:17). Автор не просто признает, он непоколебимо уверен, что добро и моральное совершенство являются именно даром Божиим. Только Бог является источником блага, как Единый Святой



и Безгрешный. Апостолом Он назван «Отцом светов», то есть Творцом ангелов и небесных светил, вторичных носителей света¹. Это выражение указывает на Бога, как на «Первый Свет», на Носителя света, на Свет по естеству, Который делится светом с сотворенными существами и наделяет им предметы. И в то же время относится к новоявленному бытию, подобно «Отцу», как к близкому и родному.

Как апостол заявлял в предыдущем отрывке (1:13–15) о непричастности Бога к существованию искушений, зла и тьмы, так следующим высказыванием он расценивает любые действия Господа только как свет и добро. Близкими по смыслу являются слова Иисуса Христа о Себе: «*Я свет миру*» (Ин.8:12). А также свидетельство ап. Иоанна Богослова: «*Бог есть свет, и нет в Нем никакой тьмы*» (1Ин.1:5). И никакой перемены в этом отношении в Боге даже потенциально нельзя предположить. Он — Абсолют, вечная и живая Личность, Воплощение всех добродетелей в полноте и совершенстве.

Первое и высшее Божье благо, которое отмечает ап. Иаков, — это «*рождение словом истины* (απεκυησεν ημας λογω αληθειας)» (1:18). Уже по формулировке, допускающей наименование Бога-Творца «Отцом», можно утверждать, что речь идет, в первую очередь, о творении мира и человека (Быт.1). Именно так понимает этот стих блж. Феофилакт Болгарский: «По словам Иоанна Богослова, *все чрез Него начало быть* (Ин. 1, 3), то есть через Слово истины; посему, если мы произошли через Слово, то не однородны с Тем, от Кого произошли по бытию. Слова «*начаток некий*» (1:18) означают преимущество и высшее достоинство, а *созданием* называет видимую природу»². Иудейская мудрость, наследником которой ап. Иаков тоже был, именно в приведении Вселенной к существованию видит проявление совершеннейшей благодати Всевышнего. Если Бог — Отец людей, то и процесс создания человека осмысливается в соответствующей категории — как рождение. При этом появление человека предваряется «Божьим советом» (Быт.1:26–29) или «словом истины», в котором раскрывается его истинная сущность и подлинное достоинство. И это достоинство состоит в том, что человек — «начаток Его созданий». Другими словами, будучи последним в ряду сотворенных



существ и предметов хронологически, человек был поставлен во главу Божьего мира, то есть стал «начальником» всего существующего.

Однако контекст самого отрывка подсказывает, что все-таки автор имеет в виду не творение человека, а духовное возрождение его в вере Христовой³. Его рассуждения на всем протяжении ориентированы на «слово истины», которым, несомненно, выступает Евангелие. Троекратное обращение к «слову» помогает выделить в отрывке три части, каждая из которых выражает свою идею. Поэтому и «рождение словом истины» предполагает духовное обновление христиан, которые стали «начатком» всего человечества, авангардом в благодатном преображении спасенных Христом людей. Христиане хранят Божью правду и своей жизнью являют ее действенность и спасительность. «Во-первых, происходит соединение общей иудейской и раннехристианской традиций, согласно которым Бог создал все «словом». Во-вторых, описание *αληθεια* (истины) определяет это слово как божественное, потому что Бог и истина связаны друг с другом самым тесным образом — точно так же, как противоположные им дьявол и ложь»⁴.

Имея такое высокое положение в глазах Божьих и перед людьми, христиане, в продолжение речи апостола, должны окончательно отречься от нечистоты и злобы, быть кроткими и сдержанными, чтобы в полноте усвоить благодатную и спасительную истину Слова Божьего, которому противятся человеческие слова и гнев, *«ибо гнев человека не творит правды Божией»* (1:20). И более того, последователи Спасителя призваны на деле являть суть Слова Божьего, «быть его исполнителями». И в качестве наглядного примера ап. Иаков прибегает к аллегории, представляет образ «забывчивого человека», который каждый раз теряет из памяти свой внешний вид: знакомится с собой в зеркале и тут же, отойдя, забывает (1:23,24). Таков в его понимании человек, который слушает «слово», но не исполняет его.

Тема «слушания и исполнения» учения изложена уже в Евангелии. Христос, завершая Свою Нагорную проповедь, приводит для одной и другой категории Его слушателей сравнение с замками, построенными на песке и камне (Мф.7:24–27). Под воздействием ветров и дождей первый



обречен на разрушение, а второй будет устойчив. Таким образом, Господь дает понять, что исполнение Его учения подобно каменному фундаменту под «замком» веры, и жизнь по Евангелию бережет и укрепляет веру в Него.

Ап. Иаков, в свою очередь, пытается обосновать ту же идею. Но, если образы Христа легко доступны для понимания, то над образом автора послания надо глубоко подумать. Память о своем внешнем облике в данном случае выступает в качестве изображения исполнения учения. «Помнит» себя тот, кто исполняет, значит, он считает нужным «помнить», то есть исполнять. Желание исполнять связано со стремлением к спасению. Следовательно, «помнит» себя тот, кто видит себя в погибели, кто в Евангелии, как перед зеркалом, увидел свою греховность. Соответственно, «забывчивость» себя — это духовная слепота, отсутствие сознания своих грехов и смерти. И даже если такой человек познакомился с проповедью Евангелия и на миг понял свое состояние, все равно духовная пассивность свидетельствует, что такое прозрение поверхностно и сиюминутно⁵. Или, проще, можно сравнить эту аллегория с притчей о сеятеле (Мф. 13:3–8, 18–23), в которой приведенному образу соответствует представление о «каменистой почве». «это значит: кто слушает даже внимательно, но не становится «исполнителем», услышанное исчезает из его жизни, не оказав воздействия»⁶.

Отсутствие духовного труда при наличии веры — это не просто безответственность, но и, по слову апостола, «обман самих себя». Чтобы называться христианином, мало только верить. Нужно еще реализовывать на деле призыв веры. Именно христианское делание, а не звание оправдывает верующих. Осознание этого факта и согласие с ним, связанное с намерением действовать соответствующим образом, можно назвать «принятием насаждаемого слова», о котором говорит автор. И, более того, самое делание должно принести подвижнику глубокое духовное удовольствие, «блаженство», когда «слово» раскроется в новом понимании — «закона совершенного, [закона] свободы (νομον τελειον τον της ελευθεριας)» (1:25).



Итак, «слово» в своей новой ипостаси «закона» требует от человека внимание к содержанию своего сердца, осторожность в словах и деятельное благочестие, оказание помощи нуждающимся. Именно так христианин может подтвердить глубокое проникновение в «закон» и исполнить его. Несомненно, «*совершенный закон свободы*» — закон Христов, Евангелие, благодатное состояние свободы от зла и смерти, дарованная Спасителем способность святости. Будучи все-таки наследником законнической традиции, ап. Иаков в своем сознании объединил, подобно Торе, все предписания Евангелия в свод законов, которые предназначены послужить духовному освобождению от греха и стать критерием оценки в День Суда для «*имеющих быть судимыми по закону свободы*» (2:12).

Введение нового понятия, «закона», в конце первого отрывка создает гармоничный переход к следующему отрывку, который как раз можно назвать «этикой закона» (2:8–13). Первая его часть может служить заключением предыдущего отрывка, посвященного теме богатства и бедности, в котором апостол бичует лицемерие предстоятелей общин, отдающих преимущество богатым членам перед нищими на собраниях (2:1–7)⁷. Его негодование заканчивается вопросом, поэтому напрашивается вывод в положительной форме, который выражен ссылкой на «закон царский» — заповедь о любви.

С другой стороны, вторая часть отрывка может служить вступлением к центральной теме послания о вере и добрых делах (2:14–26)⁸. Закон требует своего исполнения, и как на лучший способ его исполнения ап. Иаков указывает на милость. Именно ее затрагивает автор, когда говорит о подкреплении веры делами.

Подобно наименованию Евангелия Господа Иисуса Христа «словом», в этом отрывке ап. Иаков прибегает к обозначению его «законом». Как строгий учитель нравственности он склонен формулировать императивы поведения. Как уже было сказано выше, и в силу законнического влияния иудаизма автор считает полезным сводить и обобщать учение Спасителя, возможно, как-то классифицировать его наставления, придавая им форму требовательной заповеди. Главенство «закона» и его происхождение от Бога, Царя царей, определяют его «царский» характер.



Но одновременно апостол учитывает благожелательный и добровольный характер Завета Христа, поэтому применяет к закону эпитет «свободы». Вместе с этим «свобода» обозначает благотворное воздействие «закона» на человека, которое освобождает его от рабства греху и дарит очищение, освящение и силы для новой богоугодной жизни. Именно такое понимание подтверждает призыв автора: «*Так говорите и так поступайте, как имеющие быть судимы по закону свободы*». Другими словами, на суде по «закону свободы» будут оправданы те, кто «свободны» или чисты от греха.

Ап. Иаков рассуждает о Законе Христа в тех же категориях и сравнениях, что и о Законе Моисея. В первую очередь, он отмечает содержание Христова Завета: «*...По Писанию: возлюби ближнего твоего, как себя самого... (ката την γραφην, αγαπησεις τον πλησιον σου ως σεαυτον)*» (2:8; ср. Лев.19:18). Исходя из уникальности учения Спасителя, Выдвинувшего на первое место именно заповедь о любви, следует несомненный вывод, что автор послания именуется «законом» не что иное, как Евангелие. И в данном подходе он заимствует у Христа взгляд на Писание, ветхозаветные книги, суть которых также сводит к высшей христианской добродетели. Так как Христос больше говорил о духовном состоянии человека и внутренних добродетелях и пороках, то и нарушения Его Закона больше касаются настроения, переходящего в действия. Поэтому апостол, отталкиваясь от предыдущей темы, называет одним из нарушений «царского закона» лицепрятие или лицемерие.

И далее, он подчеркивает масштаб вины даже за малейшее преступление, когда человек «*становится виновным во всем (γενουεν παντων ενοχος — сделается всем виновным)*» (2:10)⁹. В качестве примера апостол ссылается на заповеди «Не убей» и «Не прелюбодействуй» из Десятословия, как на наиболее явные по форме исполнения грехи и максимально противные «царской» заповеди. Своими сравнениями автор пытается доказать, что виновность перед Богом определяется не количеством и разнообразием грехов, а простым наличием таковых. И в случае допущения малейшего из них человек погибает, подобно закоренелому грешнику. Ведь преступлением оскорбляется не абстрактный закон,



а личностный Законодатель. И тот, кто противопоставляет себя Его воле хоть в чем-то одном, противится Его воле в целом¹⁰. Свт. Григорий Двоеслов подтверждает: «Итак, когда мы надеваем одежду, мы со всех сторон облачаемся. Следовательно, тот одевается справедливостью, как будто одеждой, кто себя со всех сторон прикрывает благим трудом и никакую часть своей деятельности не оставляет обнаженной для греха. Ведь тот, кто в одних действиях справедлив, а в других несправедлив, как будто закрыл один бок, а другой обнажил, и уже не являются благими дела, которые пятнаются вновь возникающими другими порочными делами»¹¹. Этим самым послание дает понять, что на последователя Христа возлагается большая ответственность за свое состояние, которому он должен уделять самое большое внимание, чтобы не допустить даже тени осквернения.

Чтобы не допускать грехов, человеку необходимо направить свою деятельность в безопасное и полезное русло. Таковым, по слову апостола, является благотворительность или «милость». Активность в добре позволяет не только избежать греха, но и духовно обогатиться. Ап. Иаков прямо об этом не говорит, но упоминание о благополучном исходе на суде позволяет сделать такой вывод. Милостивый человек получит «привилегию» на последнем испытании, когда явится Мессия, избежать самого суда. «Милость превозносится над судом (κατακαυχεται ελεος κρισεως — торжествует милость суда)» (2:13) — таково обнадеживающее заверение апостола для добродетельных и духовно чистых людей¹². И, наоборот, избегающим возможности проявить милость и исполнить «закон» грозит строгий суд — «суд без милости». То есть речь идет не о всепрощении или милости ко всем, а целеполагании последнего суда, как кары жестоким и равнодушным людям.

Как и в определении виновности, ап. Иаков и в данном случае отталкивается от евангельского принципа положительной морали. Господь Иисус Христос неоднократно в Своей проповеди подчеркивал, что Его последователь не должен удовлетворяться пассивной безгрешностью. Ученик Господа обязан быть активным в добре. Самый Христос приводит «золотое правило морали» в позитивной форме: «Итак во всем, как хотите, чтобы с вами поступали люди, так поступайте и вы с ними,



ибо в этом закон и пророки» (Мф.7:12). Девизом для христиан являются Его слова: *«Так да светит свет ваш пред людьми, чтобы они видели ваши добрые дела и прославляли Отца вашего Небесного» (Мф.5:16).* И единственным принципом будущего Страшного Суда Он полагает добрые дела или помощь нуждающимся (Мф. 25: 31–46). Следуя логике Христа, ап. Иаков также провозглашает критерием суда по «царскому закону свободы» добродетель, деятельное милосердие. Как и Господь, апостол уходит от принципа справедливости, поэтому не получают оправдания сами по себе ни посильная безгрешность, ни вера, ни какие-либо иные благочестивые состояния, которые никак не проявили себя в делах «милости».

Следующий отрывок (3:13–18) в каком-то смысле является переходным. Ап. Иаков уже озвучил общее представление о добрых делах и значении деятельности. В этом отрывке этическая проповедь послания приобретает свое предметное содержание, после чего последует разбор конкретных ситуаций и поступков. Его условно можно наименовать «этикой мудрости», так как автор обращается к важнейшему этическому понятию Ветхого Завета.

Общей для ветхозаветной этики является связь мудрости (или премудрости) со «страхом Божиим»: *«Начало мудрости — страх Господень» (Прит.1:7).* Последний включает в себя не только трепет и благоговение перед Творцом, но и все богатство добродетели, а также глубокое и подлинное познание Бога. *«Начало мудрости — страх Господень, и познание Святого — разум» (Прит.9:10, ср. Прит.2:5).* Страх Божий выступает поводом для благочестивой жизни и причиной благополучия на земле: *«Страх Господень — ненавидеть зло; гордость и высокомерие и злой путь и коварные уста я ненавижу (Прит.8:13; ср. Пс.110:10)...Страх Господень прибавляет дней, лета же нечестивых сократятся (Прит.10:27)».*

Как и в случае с «законом», «мудростью» в послании может называться учение Иисуса Христа. В Евангелии неоднократно упоминается удивление слушателей Его проповедью: *«И многие слышавшие с изумлением говорили: откуда у Него это? что за премудрость дана Ему, и как*



такие чудеса совершаются руками Его?» (Мк.6:2; ср. Мф.13:54). Самый Господь называет спасительный замысел Отца в действиях Его Самого и пророка Иоанна Крестителя «премудростью», которая «оправдана всеми чадомы ее» (Лук.7:35). Надея апостолов богатным даром проповеди, Он говорит: «Я дам вам уста и премудрость, которой не возмогут противоречить ни противостоять все, противящиеся вам» (Лук.21:15). Несомненно, автор послания опирается на всю совокупность представлений этого понятия.

В лучшей традиции своих святых предшественников ап. Иаков отождествляет «мудрость и разумность (σοφος και επισημων)» (3:13) с благочестием. Она также имеет нравственное измерение и свидетельствует о себе в образе жизни, в «добром поведении». И затрагивает и внутреннюю природу человека, связывается с духовной добродетелью, «мудрой кротостью»¹³. В послании проведено различие между мудростью «свыше» и «земной, душевной, бесовской». Обе они получают четкую характеристику в перечислении соответствующих добродетелей и пороков. В этом перечислении можно узнать, что именно автор имел в виду под «добрым поведением» и «кротостью», а также содержание противоположных им понятий. Благодаря конкретным наименованиям читатели послания всех времен имеют возможность оценить свое состояние и определить, с какой мудростью они имеют дело. Главное в этом процессе — «не лгать на истину (μη ψευδεσθε ката της αληθειας)» (3:14), то есть быть честным и беспристрастным к себе, не оправдывать своих недостатков, тем более не ссылаться при этом на Евангелие.

Проводя различие между двумя противоположными нравственными состояниями, ап. Иаков наименоывает их «мудростью», вопреки своему первичному определению мудрости как благочестия, то есть добродетели души и деятельности. Вероятно, в этом противоречии сказывается сарказм автора, который тем самым выражает отношение некоторых своих адресатов к их порочному поведению, которое те именуют христианским и «хвалятся» этим¹⁴. Самый апостол такое поведение не считает мудрым, но для большего эффекта применяет это название, сразу же указывая на его происхождение и природу.



Несомненно, перечисленные добродетели и пороки той и другой «мудрости» имеют отношение к личной духовной деятельности и служению ап. Иакова. Если добродетели обрисовывают его представление идеала, то пороки относятся к поступкам христиан, о которых ему довелось услышать. Очевидно, некоторые читатели послания должны понять, что речь касается их недостойного поведения. Таким образом, апостол поступательно переходит к рассмотрению конкретных негативных ситуаций в общинах, о которых ему довелось узнать.

Нравственным недостаткам христиан-современников полностью посвящена четвертая глава послания или последняя часть темы (4:1–17). В ней апостол рассматривает две критические ситуации. В первой (4:1–12) в вопросно-ответной форме одно за другим следуют обличения пороков: плотских вожделений, гордыни, злословия и осуждения, надменности и самонадеянности, даже убийства. Именно в этом месте эмоциональность повествования достигает своего апогея. Конечно, вряд ли речь идет о действительном лишении жизни. Ап. Иаков намеренно утрирует, чтобы показать трагичность ситуации. Но и вряд ли причиной таких явлений послужило обычное житейское желание благополучия. Все-таки автор обращается к христианам. Возможно, он имеет в виду дошедшие до него слухи, что некоторые верующие попытались сомнительным способом занять лучшее положение в общине, предприняв для этого порочащие их действия.

Конечно же, этот отрывок имеет связь с предыдущей речью ап. Иакова. И, вероятно, неподобающе себя вели те из христиан, кто вопреки призыву апостола стремился к учительству и проявлял свое красноречие, но в действительности распространял грех и руководствовался «бесовской мудростью», а точнее плотским мудрованием. Только такие люди могли пойти на совершение поступков, о которых автор говорит в начале отрывка. Он, не стесняясь выражений, клеймит своих читателей «прелюбодейми и прелюбодейками». Как апостол назвал бы христиан XX–XXI веков, если такую реакцию вызвали нравственные отступления христиан апостольского поколения? Диагноз, поставленный ап. Иаковым, однозначен: налицо грех «дружбы с миром», который, по сути, является изменой Богу.



Вынесенная посланием оценка поведения христиан основана на евангельском противопоставлении Бога и мира. Христос неоднократно обращал внимание Своих учеников на этот факт: «Никто не может служить двум господам... Не можете служить Богу и маммоне» (Мф.6:24). Положение последователей Христа таково в земной жизни, что они должны повторить судьбу Своего Учителя, Который воспринял скорбь в этом мире. Поэтому земная участь христиан всех времен не может быть полностью благополучна: «Если мир вас ненавидит, знайте, что Меня прежде вас возненавидел. Если бы вы были от мира, то мир любил бы свое; а как вы не от мира, но Я избрал вас от мира, потому ненавидит вас мир» (Ин.15:18,19). Жизненный комфорт невозможен без компромисса с совестью, согласием на грех, духовным охлаждением и, наконец, изменой Богу.

Именно в такой логике рассуждает ап. Иаков. Категоричное противопоставление Бога миру дает основу для оценки намерений и действий христиан. Поэтому любая слабость и потакание земным интересам рассматривается им как духовный блуд. Вот почему он так обзывает согрешивших христиан. Вот почему вся последующая речь представляет собой ряд императивов, склоняющих к глубокому раскаянию и скорейшему исправлению.

Интересно, что выражение «Прелюбодеи и прелюбодейцы!» (μοιχαλίδες)» (4:4), как это видно в оригинальном греческом тексте, состоит только из одного слова женского рода множественного числа. Лишь в более поздних рукописях, варианты которых учитывают переводы, появляется обращение в мужском роде для сбалансированности выражения. Однако при таком соблюдении паритета теряется острота и богатство смысла, так как в данном случае употребление субстантивированного существительного вполне уместно. «Такой взгляд основан на богатой ветхозаветной традиции представлять Израиль в виде женщины, которая становится блудницей из-за нарушения божественного завета (Иер.2:2; Иез.16; Ос.2:4,5)»¹⁵. Кроме того, в речи Господа Иисуса, когда Он говорит о «роде лукавом и прелюбодейном (γενεα πονηρα και μοιχαλις — поколение злое и распутное)» (Мф.12:39; ср. Мф.16:4, Мк.8:38), встречается то же самое понятие. Вероятно, ап. Иаков стремится подражать Спасителю.



Вера ставит своего носителя перед выбором взаимоисключающих перспектив, быть с Богом или «дружить с миром», и побуждает избрать первое, что обязательно вызовет противостояние второму. Автор объясняет такую зависимость словами: «*До ревности любит дух, живущий в нас* (προς φθονον επιποθει το πνευμα ο κατακισεν εν ημιν — до зависти жаждет дух, который он поселил в нас?)» (Иак. 4:5). «Дух», который требует полного подчинения. Интересен тот факт, что апостол цитирует стих «Писания», который в действительности в Священном Писании отсутствует. Древние христианские толкователи предпочитали не замечать этот факт, акцентируя внимание лишь на смысле выражения. Но и в раскрытии содержания наблюдается разнообразие мнений. Большинство имеющихся древних толкований отталкиваются о слова «зависть» и в связи с этим прилагают то или иное значение «духу». Обычно упоминаются дьявол, заразивший душу завистью, или Святой Дух, приходящий для искоренения ее.

Лучшее, как кажется, объяснение этого высказывания дает еп. Михаил (Лузин). Налицо факт задержанного цитирования. Предисловие «напрасно говорит Писание» из пятого стиха на самом деле относится к цитате *Притч. 3:34*: «*Бог гордым противится...*» из шестого стиха. А между ними расположено личное высказывание автора, основанное на комбинации библейских текстов (Быт 2:7, Еккл. 12:7 – сотворение духа; Исх. 6:3–7, Исх. 20:5, Втор. 5:9, Наум 1:2, Зах. 8:2 – Бог ревнитель)¹⁶. Соответственно наиболее верное понимание таково: «Бог до ревности (сильно, даже до ревности) любит духа, живущего в нас, то есть духа человеческого, которого Он вдохнул в человека, но тем большую дает ему благодать, если этот дух человеческий сам сильно стремится к Нему, а не к миру»¹⁷.

Христиане, в первую очередь, ищут оправдания перед Богом, поэтому полное послушание Богу призывает им в помощь Божественную благодать, которая, согласно авторской ссылке, вероятно, на *Притч. 3:34*, подается только смиренным. Тогда как служение миру возвращает в душе человека гордыню, которая отталкивает помощь Бога и сама противна Ему. Подобно предыдущему стиху, автор приводит в этом месте вольное прочтение отрывка из книги *Притчей Соломоновых*. Скорее всего,



ко времени ап. Иакова это изречение приобрело различные трактовки, одна из которых приведена в послании.

Обосновав два условия полного посвящения Богу, ревность Господа и Его благодать, ап. Иаков излагает целый ряд призывов к исправлению ситуации и изменения настроения виновных. В первую очередь, автор требует полностью «покориться Богу» и отречься от всего, что христиане пытались совместить со служением Ему: «*очистите руки, грешники, исправьте сердца, двоедушные* (καθαρίσατε χεῖρας, αἴμαρτωλοι, καὶ ἀγνίσατε καρδίας, διψυχοὶ — очистите руки, грешные, и освятите сердца, двоедушные)» (4:8). Далее следует покаяние и смирение с тем, чтобы Господь снова вернул утерянное состояние праведности. И заканчивается призыв упоминанием об умиротворении отношений и восстановлении общения с ближними. Приведенные в описании порочной ситуации поступки можно охарактеризовать одним определением — злословие.

Именно оно было инструментом для достижения желаемой цели, вследствие чего отношениям в общине был нанесен ущерб. Апостол указывает на чрезвычайную моральную тяжесть греха злословия или осуждения, допуская который человек делает себя равным Богу, «*Единому Законодателю и Судии, могущему спасти и погубить* (εἰς ἐστὶν [ο] νομοθετῆς καὶ κριτῆς, ὁ δυνάμενος σῶσαι καὶ ἀπολεσαι)» (4:12). В данном случае осуждение и злословие ближнего — это произвольный и ошибочный способ оценки ближнего на основании своего собственного понимания «закона», то есть Евангелия. Евангелие запрещает судить, поэтому осуждение нарушает и унижает «закон». Следовательно, «*кто злословит брата или судит брата своего, тот злословит закон и судит закон* (ὁ καταλάλων ἀδελφοῦ ἢ κρίνων τὸν ἀδελφὸν αὐτοῦ καταλάλει νόμου καὶ κρίνει νόμον)» (4:11)¹⁸.

Вторая ситуация, которую рассматривает ап. Иаков в этой главе (4:13–18), уже менее загадочна и касается случаев переезда христиан на новое место жительства с целью более благополучного обустройства жизни. Автор не поленился даже процитировать подобные фразы. Вероятно, он сделал это с целью сделать более понятной свою дальнейшую речь и обратить внимание читателей на широко распространенный подход



в подобных ситуациях. Апостол в принципе не против переездов членов общин из одного города в другой. Его неприятно поразила та самоуверенность, с которой христиане строят планы и предвкушают будущий успех. Он называет такое настроение «надменностью», которая выражается в «тщеславии», а «*всякое такое тщеславие есть зло (πάσα καυχῆσις τοιαύτη πονηρά ἐστίν — вся гордость такая злое есть)*» (4:16).

Уверенность в своих способностях и возможностях, а, главное, в несомненно благополучном будущем говорит о том, что человек держит под контролем себя и свою жизнь, рассчитывает силы и неизменно достигает желаемых целей. Он может смело строить планы и учитывает при этом все случайности и непредвиденные ситуации. В приведенной апостолом цитате показано, что надменный человек считает себя властным над пространством, временем и собственным положением. Однако все перечисленное возможно при том условии, если считать себя богом. Жизненный опыт каждого человека подтверждает, что быть настолько уверенным вредно и глупо, а все предусмотреть и самому устроить невозможно. Такой подход свойственен людям горделивым и с завышенной самооценкой, что и есть надменность, как состояние души, которая выражается в тщеславных словах и поступках. Ап. Иаков с полным правом называет такое явление «злом». Употребленный в этом отрывке греческий термин обозначает зло в его подлинном смысле. Правота автора заключается в том, что явления именно такого порядка, действия и состояния, а не предметы могут называться злом.

Наоборот, людям и, особенно, христианам должно быть свойственно смирение, выражающееся в полагании на волю Божию. Ап. Иаков отмечает, что в действительности человек не может предвидеть и ближайшего будущего. Тем более, что самая жизнь настолько хрупка, что может оборваться в любой момент. Временный характер земного бытия и его легкое исчезновение автор сравнивает с паром. Прв. Иоанн Кронштадтский подтверждает: «Жизнь наша в руках Божиих: мы не можем расчислить наверно, будем ли живы завтра. Мы — слабое и мимолетное творение; наша жизнь как пар, на короткое время являющийся и потом исчезающий»¹⁹. В противовес процитированной фразе самоуверенности апостол



предлагает предварять любые намерения фразой смирения: «*если угодно будет Господу, и живы будем...*» (6:15).

Обзор обеих ситуаций завершается, видимо, нелогичным выводом: «*Итак, кто понимает делать добро и не делает, тому грех* (εἰδοτι οὖν καλὸν ποιεῖν καὶ ποιοῦντι, ἀμαρτία αὐτῷ ἐστίν — знающему итак хорошее творить и не делающему, грех ему есть)» (4:17). Нравственная пассивность, не приносящая вреда окружающим, заслуживает отметки «грех». По мысли ап. Иакова, христианин уже по факту своей веры должен быть нравственно активным человеком, обязан постоянно являть свою веру в делах. Добродетельный образ жизни — это лучшее средство противостояния искушениями и борьбы с грехом. К тому же высоко моральный облик христианина является показателем его мудрости и главным оружием в миссионерской деятельности. И если удастся обратиться кого-либо к вере и благочестию, то тогда последуют награда — прощение грехов и спасение (5:19, 20).

Если учитывать, что ап. Иаков обсуждал порочное поведение некоторых христиан в общинах, и все его внимание было направлено на бичевание зла, то последняя фраза вполне логично вписывается в общий контекст, как дополнение в понимании греха. Мало просто видеть грех и избегать его, нужно еще творить добро. Нравственная активность — обязанность христианина, отсутствие которой является предосудительной. Такой итог полностью соответствует общей этической позиции автора послания и гармонично дополняет все сказанное выше.

Таким образом, ап. Иаков излагает свою нравственную проповедь довольно последовательно. В его рассуждениях заметен переход от общих идей к частным представлениям, наблюдается постепенное смещение внимания от законов и правил к конкретным ситуациям. Мотивами для нравственной деятельности выступают скорое второе пришествие Мессии и соответствие своему христианскому служению. Содержание своей проповеди апостол черпает из учения Господа Иисуса Христа, которое в его сознании сложилось в «закон», систему положений и правил обязательного исполнения. Однако он учитывает благодатное содержание и действительную жизненную силу закона, поэтому применяет к нему



иное обозначение — «слово». Опираясь на Евангелие, в то же время автор творчески подходит к изложению христианских истин, приводит собственное обоснование и мыслит индивидуально. Главным принципом христианской этики ап. Иаков полагает активность.

II

Этика ап. Иакова, хоть и имеет тесную связь с иудейской или ветхозаветной моралью, но все-таки большую опору находит в евангельской истине. Поскольку самое учение Господа Иисуса Христа отталкивается от ветхозаветного откровения, постольку и рассуждения автора соборного послания формально и концептуально родственны с ним. Разнообразная позиция апостола в послании, литературные формы, речевые обороты, стиль высказываний — все выдает в нем наследника традиционной иудейской мудрости. Однако внимание к внутреннему состоянию и настроению наряду с пропагандой активной деятельности, откровенная смысловая замена содержания устоявшихся древних понятий, цитирование евангельских формулировок говорит о главенствующей роли христианского мировоззрения автора.

В рассуждениях автора ощущается влияние Нагорной проповеди Спасителя. Терпение в искушениях, запрет клятвы, предупреждение от осуждения, заповедь о любви к ближнему, противопоставление Бога и мира — лишь немногие явные признаки заимствования. Если к этому прибавить некий радикализм в вопросе социального неравенства, то можно однозначно утверждать, что в послании выражены сильные тенденции Евангелий от Матфея и Луки.

Радикализм или склонность к крайностям вообще свойственна всем идеям соборного послания. Не избежала такого подхода и тема этики. С самого начала ощущается тяготение к гиперболизации. Как уже было сказано выше, ап. Иаков считает только Бога источником добра. Люди, которые по его же выражению «*сотворены по подобию Божию*» (3:9), сами по себе оказываются не способными к добру. Он явно отказывает человеку



в наличии естественных нравственных способностей. И, наоборот, делает его зависимым в моральной сфере от сторонних влияний. Такое видения ярко выражено в упоминании о Божественной и бесовской «мудростях».

Противопоставление обеих «мудростей» замечательно тем, что апостол выводит их происхождение за рамки человеческого мира. Тем самым он показывает, во-первых, что добродетель и порок рождаются из двух противоположных полюсов духовного бытия, первое — от Бога, второе — от дьявола. А, во-вторых, человечество не способно произвести свою «мудрость», то есть нравственно бессильно и способно к моральным поступкам только под воздействием того или иного полюса. Такой взгляд апостола в полной мере соответствует его исходной позиции, что *«всякое даяние доброе и всякий дар совершенный нисходит свыше, от Отца светов...»*.

В рассуждениях ап. Иакова об активной добродетели звучит глубокая по смыслу фраза: *«Милость превозносится над судом»* (2:13). Она созвучна высказыванию Господа Иисуса: *«Слушающий слово Мое и верующий в Пославшего Меня имеет жизнь вечную, и на суд не приходит, но перешел от смерти в жизнь»* (Ин.5:24). И дополняет похожее утверждение ап. Павла: *«Плод же духа: любовь, радость, мир, долготерпение, благость, милосердие, вера, кротость, воздержание. На таковых нет закона»* (Гал.5:22,23). Автор затрагивает одну из центральных идей учения Христа — превосходства любви над справедливостью. Это не просто отвлеченное размышление, оно имеет непосредственное отношение к идеалу Христианства, смысла и цели духовной жизни. И более того, оно выражает суть жизни с Богом, которая открылась человечеству, благодаря искупительному подвигу Спасителя. Любовь, как новый закон жизни и принцип земного бытия, раскрывает иную, благодатную реальность Царства Божьего. И одновременно она заставляет христиан, граждан этого Царства, мыслить и действовать по-новому, так как заповедовал Христос.

Земная реальность «лежащего во зле мира» в своем лучшем выражении строится на принципе справедливости. Именно этим законом руководствуются общественные отношения, торговое и материальное



взаимодействие, большая часть стремлений и действий человека. В этой реальности есть место для добра и бескорыстия, но они не меняют картину жизни радикально. Лишь закон любви, основанный на вере во Христа, способен изменить мир, сделав его совершенным.

Справедливость выстраивает систему связей и зависимостей, в которой от каждого члена общества требуется вклад, за который общество позволяет пользоваться своими привилегиями и благами. Но если требовать дисциплину и труд еще возможно, то требовать любви и добродетели нельзя. Это та категория явлений жизни, которая не подпадает под учет, законы и суды. Иначе все были бы осуждены. Но любовь и добродетель становятся правилами открывающейся Божественной реальности, так как «Бог есть любовь», и Он — Творец мира, созданного по Его воле и отвечающего Его требованиям. Искушенный Мессией мир снова становится Божьим, поэтому к нему будут предъявлены совершенно иные требования. В приближающееся Царство Бога войдут только те, которые соответствуют критериям любви и добродетели, а не правилам и принципам справедливости. Именно поэтому «справедливый» суд отменяется, а грядет торжество милости, как говорит ап. Иаков.

Склонность ап. Иакова к формализации тоже может иметь глубокую идейную подоплеку. Такой подход к изъяснению Евангелия, когда апостол называет его «словом», «законом» и «мудростью», не только удобен для изучения и преподавания, но и во многом объясняет природу Откровения Бога. Дело в том, что обозначения «слово», «закон» и «мудрость» говорят о форме обладания Божьей истиной, благодатной правдой или информацией, которая всегда остается производной от подлинной Истины, Господа Иисуса Христа. Христос — главный Предмет познания верующего человека, центральный Объект духовных устремлений. Поэтому Евангелие является средством или способом общения со Христом, познания Его и тесного с Ним общения. Поэтому для глубокого восприятия учения Господа некая структуризация и систематизация может пойти на пользу.

Как уже было сказано в разделе о речи и слове, ап. Иаков выносит языку жесткий моральный приговор, называя именно его, дар речи,



«неудержимым злом». Апостол, вероятно, имеет в виду, что неосторожное слово преумножает грех в мире. В порочном слове похоть души являет себя вовне. Она же подталкивает к преступлению. Своим высказыванием автор решает для себя вопрос о природе зла. И, казалось бы, оно для него имеет конкретное и предметное определение — это язык. Но, на самом деле, «зло» в данном месте обозначено греческим термином «плохой», что говорит лишь о характере использования «доброе» по сущности предмета. Автор остается верным истинному представлению о зле. Поэтому далее по тексту злом называет явление волевого порядка — тщеславие.

Соборное послание апостола Иакова разнообразно, содержательно и достаточно глубокомысленно. Этический аспект священной книги представлен широким рядом понятий, способов объяснения и конкретных действий. Высказывания автора выражают традиционный смысл и в то же время способствуют развитию новоявленной христианской этике.

* * *

В своих этических воззрениях ап. Иаков следует своим общим принципам мысли и являет черты своей натуры. Категоричные и жесткие утверждения, однозначные разделения на «черное и белое», отсутствие снисхождения и позиции примирения — все это очередной раз позволяет видеть строгость и ригоризм в характере апостола. Акцент на образе жизни, на внешнем благочестивом и добродетельном поведении, на вере в поступках подтверждает практическую ориентацию автора соборного послания.

Список использованной литературы

1. *Библия*. Священное Писание Ветхого и Нового Завета. — М.: РБО, 2009–2030 с.
2. *Nestle — Aland*. Novum Testamentum Graece. The scholarly edition of the Greek New Testament. 28th Revised Edition. Deutsche Bibelgesellschaft. Münster/ Westphalia.
3. Толковая Библия или комментарий на все книги Св. Писания Ветхого и Нового Завета под редакцией проф. А. П. Лопухина. Т. 7: Деяния; Соборные послания; Откровение Иоанна Богослова. — М.: Даръ, 2009. — 1296 с.



4. *Беда Достопочтенный, прп.* Толкования на семь канонических посланий. Толкование на послание божественного Иакова // Христианское чтение. 2013. № 2. — С. 10–53.
5. *Григорий Великий, Двоеслов, свт.* Книга нравственных поучений или толкование на книгу Иова [Электронный ресурс] // Сайт «Азбука Веры»: <https://azbyka.ru/biblia/in/?Jas.2:10&t>.
6. *Михаил (Лузин), еп.* Толковый Апостол. Соборные послания. — М.: Правило веры, 2009. — 764 с.
7. *Никодим Святогорец, прп.* Толкование на Соборное послание апостола Иакова [Электронный ресурс] // Сайт «Азбука веры»: <https://azbyka.ru/biblia/in/?Jas.4:11&t>
8. *Иоанн Кронштадтский, прав.* Дневник. Т. 1. 1856 год. — Тверь: Булат, 2007. — 299 с.
9. *Майер Герхард.* Послание Иакова. Историко-богословский комментарий к Новому Завету / Пер. с нем. — М.: Издательство ББИ, 2012. — 288с.
10. *Мотиер Дж. А.* Послание Иакова. Серия «Библия говорит сегодня». Санкт-Петербург: Мирт, 2000. — 146 с.
11. *Белецкий А. Н., прот.* «Социальный радикализм в соборном послании апостола Иакова» // Труды Нижегородской Духовной семинарии. 2022. № 20. С. 7–24.
12. *Белецкий А. Н., прот.* «Практическое измерение веры в соборном послании апостола Иакова» // Труды Нижегородской Духовной семинарии. 2023. № 21. С. 7–26.
13. *Свт. Иоанн Златоуст.* Отрывки толкования на Соборные послания [Электронный ресурс] // https://azbyka.ru/otechnik/Ioann_Zlatoust/otryvki-tolkovanij-na-sobornye-poslanija/

Примечания и библиографические ссылки

1. «Понимать ли с большинством толкователей под словом τὰ φῶτα светила небесные или с другими толкователями (блаж. Феофил.) видеть здесь название ангелов, — то и другое согласно с библейским словоупотреблением и оправдывается библейским представлением о Боге, как Творце и светил небесных (Пс 135:7), и ангелов (Иов 38:7), являющихся различным образом и в разной степени отображением Божественного Света» — Толковая Библия или комментарий на все книги Св. Писания Ветхого и Нового Завета под редакцией проф. А. П. Лопухина. Т. 7: Деяния; Соборные послания; Откровение Иоанна Богослова. — М.: Даръ, 2009. — С.268.
2. *Феофилакт Болгарский, блж.* Толкование на Деяния святых апостолов и на Соборные послания святых апостолов Иакова, Петра, Иоанна и Иуды. Книга 1. М.: Сибирская Благовонница, 2009. — С. 132.



3. «Он добавляет, что Бог преображает нас водами возрождения из детей тьмы в детей света не по нашим заслугам, но только по Своей благой воле» — *Беда Достопочтенный, прп.* Толкования на семь канонических посланий. Толкование на послание божественного Иакова // *Христианское чтение.* 2013. № 2. — С. 19.
4. *Майер Герхард.* Послание Иакова. Историко-богословский комментарий к Новому Завету / Пер. с нем. — М.: Издательство ББИ, 2012. — С. 95.
5. Подобным образом, но несколько иначе толкует эту аллегория блж. Феофилакт: «Через закон мы узнаем, какими явились мы на свет, и понимаем, в какое состояние перерождает нас духовный закон через баню возрождения. Потом, не пребывая в таком созерцании через деятельность, мы забываем о полученном даре духовном, ибо кто предаётся злым делам, тот не помнит, чем он облагодетельствован от Бога, ибо если бы помнил, что он рожден свыше, оправдан и причислен к сынам Божиим, то не предавался бы делам, отвергающим дарованную благодать» — *Феофилакт Болгарский, блж.* Толкование на Деяния святых апостолов и на Соборные послания святых апостолов Иакова, Петра, Иоанна и Иуды. — С. 133.
6. *Майер Герхард.* Послание Иакова. — С. 108.
7. См. подробный анализ отрывка и темы в целом в *Белецкий А. Н., прот.* «Социальный радикализм в соборном послании апостола Иакова» // *Труды Нижегородской Духовной семинарии.* 2022. № 20. С. 7–24.
8. См. подробный анализ отрывка и темы в целом в *Белецкий А. Н., прот.* «Практическое измерение веры в соборном послании апостола Иакова» // *Труды Нижегородской Духовной семинарии.* 2023. № 21. С. 7–26.
9. «Поскольку исполнением закона является любовь к Богу и ближнему (ср. Рим 13:10), и на этих заповедях держатся весь закон и пророки (ср. Мф 22:40), то разве не заслуженно становится виновным во всём тот, кто совершает противное любви, на которой всё держится?» — *Беда Достопочтенный, прп.* Толкования на семь канонических посланий. Толкование на послание божественного Иакова — С. 24.
10. *Майер Герхард.* Послание Иакова. — С. 132.
11. *Григорий Великий, Двоеслов, свт.* Книга нравственных поучений или толкование на книгу Иова [Электронный ресурс] // <https://azbyka.ru/biblia/in/?Яс.2:10&t>
12. «Милосердие нужно и для оскорбленных — такова его сила — и для согрешивших. Оно разрывает узы, рассеивает тьму, погашает огонь, умерщвляет червя, удаляет скрежет зубов. Для него, с большою уверенностью, открываются небесные врата» — *Свт. Иоанн Златоуст.* Отрывки толкования на Соборные послания [Электронный ресурс] // https://azbyka.ru/otechnik/Ioann_Zlatoust/otryvki-tolkovaniy-na-sobornye-poslanija/1.



13. «Это понятие мудрой кротости соединяется с понятием доброго поведения, как внутреннее с внешним: доброе поведение — это внешнее поведение в отношении к себе и ближним; внутренним чувством, одушевляющим это поведение, должна быть мудрая кротость, она должна давать тон внешнему поведению и выражаться в нем». — *Михаил (Лузин), еп.* Толковый Апостол. Соборные послания. — М.: Правило веры, 2009. — С. 109.
14. «Если худо отсутствие покаяния в грехе, то какого наказания заслуживает превозношение грехами? Если превозносящийся добрыми делами не чист, то делающий это с грехами какое может получить прощение?» — *Свт. Иоанн Златоуст.* Отрывки толкования на Соборные послания.
15. *Майер Герхард.* Послание Иакова. — С. 201.
16. Толковая Библия или комментарий на все книги Св. Писания Ветхого и Нового Завета под редакцией проф. А. П. Лопухина. — С. 290.
17. *Михаил (Лузин), еп.* Толковый Апостол. Соборные послания. — С. 125.
18. «Ты, который осуждаешь брата твоего, осуждаешь закон Божий повелевающий любить брата, как самого себя. Если же осуждаешь закон Божий, то ты уже не творец закона, но судья, т. е. ты уже не под заповедью хранить закон, но как осуждающий его. Потому что, закон повелевает любить брата своего как самого себя, ты же ненавидя его, не только не любишь его как самого себя, но обвиняешь его и осуждаешь, из этого явно, что ты уже не хранишь закона, но судишь закон и обвиняешь его, что он неразумно повелел заповедь любви». — *Никодим Святогорец, прп.* Толкование на Соборное послание апостола Иакова [Электронный ресурс] // Сайт «Азбука веры»: <https://azbyka.ru/biblia/in/?Jas.4:11&t>
19. *Иоанн Кронштадтский, прав.* Дневник. Т. 1. 1856 год. — Тверь: Булат, 2007. — С. 88.





ПРАВОСЛАВНАЯ ПЕДАГОГИКА И ПСИХОЛОГИЯ

УДК 37.014

Архимандрит Иосиф (Еременко), Татьяна Анатольевна Костюкова

Потенциал православной культуры в воспитании подрастающих поколений



Аннотация: Статья посвящена результатам исследования востребованности потенциала православной культуры Федеральным государственным стандартом общего образования. В статье приводится частичный анализ содержания обучения в 5–9 классах по литературе, русскому языку, истории, обществознанию, основываясь на который авторы обосновано доказывают актуальность учета воспитательного потенциала выявленной тематики, раскрывающей христианские ценности, а также необходимость профессионального



самоопределения учителя, способного их донести в неискаженном виде

Ключевые слова: православная культура, федеральный государственный стандарт общего образования, профессиональное самоопределение педагога в традиционных духовных ценностях.

Сведения об авторах: Архимандрит Иосиф (Еременко), кандидат богословия, доцент, ректор Томской духовной семинарии. Т.А.Костюкова, доктор педагогических наук, профессор Томской духовной семинарии и факультета психологии Национального исследовательского Томского государственного университета.

Abstract: The article is devoted to the results of a study of the demand for the potential of Orthodox culture by the Federal State Standard of General Education. The article provides a partial analysis of the content of education in grades 5–9 in literature, Russian language, history, social studies, based on which the authors justified prove the relevance of taking into account the educational potential of the identified topics that reveal Christian values, as well as the need for professional self-determination of a teacher who is able to convey them in an undistorted form.

Key words: Orthodox culture, federal state standard of general education, professional self-determination of a teacher in traditional spiritual values.

About the authors: Archimandrite Joseph (Eremenko), candidate of theology, rector of Tomsk Theological Seminary
T. A. Kostyukova, Doctor of Pedagogical Sciences, Professor of the Tomsk Theological Seminary and Faculty of Psychology of the National Research Tomsk State University

Наше время — особое в жизни Церкви. Как будто к нам обращены слова Спасителя: «Возведите очи Ваши и посмотрите на нивы, как они побелели и поспели к жатве» (Ин. 4: 35). Сердце каждого искреннего сына Церкви тревожится сегодня о том, чтобы донести свет Христов



до ищущих Истину, когда столько подмен и клеветы поджидают людей на пути к Церкви Христовой.

Цель настоящего исследования состоит в обнаружении отражения традиционных духовных ценностей Православия в государственном образовательном стандарте общего образования на примере некоторых гуманитарных предметов.

Государственный стандарт общего образования содержит нормы и требования, определяющие обязательный минимум содержания основных образовательных программ общего образования, максимальный объем учебной нагрузки обучающихся, уровень подготовки выпускников образовательных учреждений, а также основные требования к обеспечению образовательного процесса (в том числе к его материально-техническому, учебно-лабораторному, информационно-методическому, кадровому обеспечению [28]).

Как основание аналитической позиции при изучении проблемы востребованности потенциала традиционных православных духовных ценностей практикой образования, мы опираемся на следующие документы: Национальную доктрину образования РФ (2000); Закон РФ «Об образовании» (2012 г.); Федеральную образовательную программу основного общего образования» (2022), Указ Президента Российской Федерации № 809 «Об утверждении Основ государственной политики по сохранению и укреплению традиционных российских духовно-нравственных ценностей» (2022), Федеральная рабочая программа основного общего образования по литературе (для 5–9 классов образовательных организаций) с изменениями в соответствии с приказом Министерства просвещения Российской Федерации от 19.03.2024 № 171 (2024).

Анализ этих документов убедительно показывает, что образование есть продукт собственной культуры, поэтому должно оставаться национально-самобытным, давать возможность его субъектам самоопределяться в контексте традиционных духовных ценностей, являющихся менталобразующими, поскольку в них отражаются: природно-географические факторы становления и развития российского социума, среда обитания и ее влияние на российскую ментальность; национально–этнические



основания поликультурности и интегративности единства многонационального российского общества; религиозные основания российской духовности, нравственных ценностей; философские доктрины, объясняющие сущность «русской идеи»; культурные интеграторы социума, поликультурные основания российской ментальности [2, 14].

Федеральные образовательные стандарты предусматривают включение в содержание учебных предметов традиционных российских духовных ценностей. Остановимся подробнее на анализе некоторых образовательных областей с целью выявления в них учебного материала, напрямую связанного с традиционными российскими духовными ценностями. Одной из содержательных линий в образовательной области «**Обществознание**», включающей историю, обществознание, географию, является историческое движение: человек в истории, его потребности, интересы, мотивы действий, восприятие мира ценностей; история познания человеком окружающего мира, религиозных и светских учений; история культуры народов мира — многообразие и динамика этических и эстетических систем и ценностей, духовной и материальной культуры. Таким образом, категория «историческое движение» объединяет историю человека и человеческих общностей (этнических, политических, религиозных и т. д.), историю культуры, духовной жизни на основе традиционных, имманентных им ценностей [14, с.125–126].

В требованиях стандарта к **историческим знаниям** учащихся отмечается, что они должны иметь представления о религиозных верованиях людей, о влиянии католицизма, православия, восточных религий на духовную жизнь людей, иметь представление о христианстве как основе культурной и духовной жизни, понимать отношения культуры и религии, характеризовать религиозные верования народов своей страны, место и роль церкви и религии в истории России, раскрывать сущность и место различных светских и религиозных учений [14, с.127].

В разделе «**История древнейших цивилизаций**» должны быть изучены религиозные представления людей в древности, зарождение древнейших религий, роль религии, древние библиотеки, сообщено понятие о книге книг — Библии [14, с. 129].



В разделе **«История средних веков: Россия и мир»** изучается христианское учение как основа культурной и духовной жизни средневековья; человек в эпоху средневековья: развитие духовной жизни, картина мира, религиозное сознание и мышление. Учитель должен объяснить причины разделения христианской церкви на католическую и православную, возникновения протестантской ветви. В специальных темах изучается крещение Руси, его значение, культура Киевского и Московского государства, дается обзор памятников древнерусского искусства, письменности и культуры, роль политических деятелей средневековой Руси [1, с.18–19].

В разделе **«История нового времени: Россия и мир»** (XVII — н. XX вв.) прослеживается изменение ценностей человека, его отношений с природой и социальной средой, распространение идей гуманизма и материализма, взаимоотношения самодержавия и церкви, церковный раскол, роль патриарха Никона и протопопа Аввакума, преобразования Петра I, внутренняя политика Николая I: теория «официальной народности», западники и славянофилы, традиционные ценности и новые веяния в российском обществе XIX в. [1, с.20].

В разделе **«Новейшая история: Россия и мир в XX в.»** — причины разрушения религиозного чувства россиян в начале XX в., борьба против религии и церкви в советский период, деятельность русской православной церкви в годы Великой Отечественной войны, эволюция духовных и нравственных ценностей людей (соотношение современного и традиционного, светского и религиозного) [1, с 21].

В курсе **«Обществознание»** изучаются темы, посвященные традиционному обществу, познанию человеком мира и самого себя, духовная жизнь человека и общества, роль религии в жизни человека и общества.

В требованиях к знаниям учащихся указано, что они должны понимать пути создания, передачи, распространения и освоения духовных ценностей; особенности национальных культур, мировых религий; общее и особенное в их моральных учениях, системы вечных моральных ценностей [4, с.518–519].

В курсе **«География»** изучаются национальные традиции и обычаи, культурно-исторические особенности народов и их религии.



Проведенное исследование позволяет утверждать: если при изучении данных курсов учитель будет лишь следовать за текстами ставших многочисленными в последнее время версий, изложенных в учебниках, без самоопределения в подлинных ценностных основах, учащимся будет весьма трудно разобраться с трактовкой многих противоречий и драматических сюжетов прошлого [7, с.19]. Действительно, как же оценивать исторические события, которые трактуются диаметрально противоположно, например, русским и татарским народами? Для русских, несмотря на последние изыски историков, Золотая Орда остается символом разорения, духовного и физического насилия. Для татар — это символ величия их этноса. И наоборот, взятие войсками Ивана Грозного Казани — прогрессивный геополитический акт для русских, для татар же — плач по десяткам тысяч погибших, горькие воспоминания о периоде в шесть лет насилия и притеснений, который последовал за этим [3, с.9].

Как отмечает А. Тарасов, современные учебники истории переполнены ошибками, вымыслами, домыслами и совершенно откровенно внушают школьникам, что многие жители России — люди ущербные, что почти вся история России — цепь неудач и позора, а образцом для подражания является западная цивилизация [5]. Так, в учебнике И. Н. Ионова «Российская цивилизация и истоки ее кризиса» указано, что все беды России проистекают от ее национально-культурной самобытности, и вообще Россия была обречена на катастрофу с того момента, когда князь Владимир выбрал не ту религию (надо было выбрать католичество). Резкой критике в журнале «Преподавание истории в школе» подвергались учебники А. П. Богданова «История России до Петровских времен»; В. М. Хачатурян «История мировых цивилизаций», Л. И. Семенниковой «Россия в мировом сообществе цивилизаций» — за исторические, фактические, методологические ошибки. К сожалению, эти и некоторые другие учебники воспитывают отвращение к родной стране [21, с.4].

Данный факт актуализирует необходимость профессионального самоопределения будущего педагога в контексте традиционных российских духовных ценностей, ибо курс отечественной истории — это, прежде всего, курс исторических символов Родины и русского человека,



принимающего все народы, населяющие Россию; понятие о национальном пути, духовном своеобразии России; типах ее национальных деятелей. При этом важно вдохнуть веру в школьников, показать, что для преодоления фазы надлома необходимо понять и освоить ценности духовного мира, в котором жили наши предки в лучшие периоды России [13].

В базовой области «**русский язык**» его изучение предполагается в кругу других славянских языков, рассматривается роль старославянского языка в развитии русского языка, русистики и её разделы и др. Чрезвычайно велика роль традиционных духовных ценностей в освоении родного языка. Понимая взаимосвязь языка, духовных традиций и жизнеспособности нации, все народы мира свято чтут и изучают основы своей духовной письменности. Русский язык постоянно подпитывался из славянского языка. Ряду слов, связанных с обыденным, бытовым, четко противопоставлен другой ряд слов, относящихся к чему-то возвышенному: верю — верую, лампа — лампада, девушка — дева, лоб — чело, палец — перст, город — град. Опыт, культура и история различных народов подтверждает единственно верный путь процветания народа — путь осмысления и сохранения животворящих истоков родного языка, отражающего особенности национального характера, народного просвещения и государственности. В процессе освоения родного языка ребенок усваивает духовный опыт народа, «языковую картину» мира. И чем длительнее языковая традиция, чем богаче и возвышеннее словарный запас, тем богаче национальная культура, тем яснее проявляется национальное самосознание [27, с. 4–6].

Невозможно обойти осмысление традиционных духовных ценностей и в курсе **литературы**, цель которой состоит в приобщении читателей к духовным ценностям национальной и духовной культуры, в формировании национального самосознания и патриотизма дифференциация [5]. Школьный курс литературы предполагает знакомство с разными художественными текстами и осознание их специфики: притчи, агиография, произведения (сказания) по библейским сюжетам, произведения древнерусской и русской классической литературы.



Изучение русской литературы начинается с изучения «Повести временных лет», «Слова о полку Игореве», «Поучения Владимира Мономаха», «Моления Даниила Заточника», основанных на традиционных духовных ценностях — стремлении к истине, образованию, добру, любви, защиты Отечества, смирения и внутреннего достоинства. Так, в «Повести временных лет» преподобного Нестора впервые в русской истории дана трактовка вечной моральной темы добра и зла. Академик Д. С. Лихачев пишет: «История человеческого рода, с точки зрения Нестора, есть история борьбы добра и зла» [20, с.139].

Литературные памятники Древней Руси полны различными примерами нравственного состояния русского народа. Среди них значительное место уделяется патриотизму как важной нравственной категории, которой в Киевской Руси часто уделялось первоочередное внимание. Так, автор «Слова о полку Игореве», пытаясь объяснить, что является причиной драматических междоусобиц: нравственное падение верхушки древнерусского общества. Гордость и сребролюбие — вот два маховика, которые привели в действие страшную разрушительную машину братоубийственных войн на Руси [20, с. 156].

Житийная литература дает образец целостности характера русского человека, неразрывности слова и поведения, патриотизма и все человечности. Историк В. О. Ключевский в своей речи «Значение преподобного Сергия для русского народа и государства» пишет: «Отличительным признаком великого народа служит его способность подниматься на ноги после падения. Как бы ни было тяжело его унижение, но пробьет урочный час, он соберет свои растерянные нравственные силы и воплотит их в одном человеке или в нескольких великих людях, которые и выведут его на покинутую им временно историческую дорогу» [12, с.2]. Таким человеком, который вдохнул в русское общество «чувство нравственной бодрости, духовной крепости», был преподобный Сергий Радонежский [24, с.162]. В «Житии Сергия Радонежского» Епифания Премудрого (XV в.) говорится, что он поднял упавший дух родного народа, пробудил в нем доверие к себе, к своим силам, вдохнул веру в будущее, вдохновил князя Дмитрия Донского на подвиг Куликовской битвы [9].



Святостью супружеской жизни в миру отмечена «Повесть о Петре и Февронии». В образе Февронии, рязанской крестьянки, ставшей женой Муромского князя Петра, прославляется сила, красота все преодолевающей женской любви, ее бессмертие.

Несомненным условием подготовки для школы творчески мыслящего, эрудированного учителя является его солидное историко-педагогическое образование, которое предполагает среди прочих, глубокое знакомство с древнейшей книгой человечества — Библией, представляющей до сих пор непознанную педагогическую ценность. Знание этой книги особенно необходимо для понимания литературы и искусства, наиболее часто обращающихся к многочисленным библейским сюжетам и образам [6, с.37]. Легенды о сотворении мира, об изгнании Адама и Евы из Рая, о Каине и Авеле, миф о Всемирном потопе и Ноевом Ковчеге, сказание о строительстве Вавилонской башни, полная драматизма история Иосифа и его братьев, притча о блудном сыне, воскрешении Лазаря, Тайная вечеря — эти и многие библейские сюжеты вдохновляли художников слова и интерпретировались в их произведениях. Выразительный и богатый язык, яркие образы, глубина мысли — вот характерные особенности Библии как литературного памятника, представления о котором учащиеся должны получить из школьного курса литературы. Неслучайно Ф. М. Достоевский отметил: «Библия принадлежит всем, атеистам и верующим равно. Это книга человечества» [8, с.411].

К сожалению, всё вышеперечисленное не изучается как отдельные самостоятельные темы, но без знания определенных библейских сюжетов понимание программных произведений русской литературы становится невозможным [26, с.104]. Известно, каким огромным воспитательным потенциалом обладают евангельские притчи как аллегории, в которых читатель или слушатель должен узнать себя. Притчи — это не просто житейские иллюстрации некоторых нравственных истин, а это обращение к совести человека [22, с.23].

Актуальной для всех времен и особенно для нынешнего времени является тема притчи о блудном сыне — притча о покаянии и всепрощающей отцовской любви. Дважды в притче приводятся слова: «Был



мертв — и ожил, пропал — и нашелся!» Смысл притчи может быть раскрыт через понятия покаяния и исповеди. Слова, которые блудный сын собирался говорить отцу — это его исповедь. Отец издали увидел его, потому что ни на один день, ни на один час не забывал о своем сыне, сам выбежал ему навстречу и не дав договорить исповеди, возвратил ему все знаки сыновнего достоинства и по случаю возвращения домой младшего сына устроил пир. Блудный сын пережил покаяние, что означает перемену ума, мыслей и чувств, обращение от худшего к лучшему. Евангельский призыв: «Покайтесь!» означает буквально: «Переменитесь!». Притча наглядно иллюстрирует, что покаяние не может быть легковесным. Оно может быть трудным, длительным, но не лживым. Оно или есть, или его нет, как возвращение блудного сына. Покаялся — значит, вернулся в отчий дом, переменил жизнь [22, с.17–18].

На выбор учитель может обращаться и к другим евангельским притчам — о милосердном самарянине, о двух должниках, о работниках в винограднике, о талантах, о мытаре и фарисее, о сеятеле и семени — представляющих богатейшие возможности для осмысления нравственных ценностей, истин и смысла жизни, духовных проблем современного человека [22].

Практически все без исключения произведения отечественной классической литературы органично связаны с традиционными духовными ценностями. Роман-эпопея «Война и мир» Л. Н. Толстого увлекает осмыслением духовных исканий русской дворянства. Необходимо показать ученикам силу и целеустремленность этого характера: хрупкая, деликатная, добрая и терпимая к другим людям, княжна Марья умеет отстаивать свои духовные ценности, несмотря на ироничное отношение к ним брата и откровенно отрицательное — отца, который «велит гонять этих странников, а она принимает их». Необходимо на уроках осмыслить, что составляет основу религиозных убеждений героини. Бесконечная любовь к ближнему помогает героине влиять на людей: смысл жизни, который князь Андрей обретает в конце романа, она подсказала и предсказала ему, благословляя на войну фамильным образком Спасителя: «Против воли он спасет и помилует тебя и обратит тебя к себе, потому что в нем одном



и истина, и успокоение». Кротость и смирение, с которыми она переносила мучения отца, послужили причиной предсмертного раскаяния старого князя: «Спасибо тебе... дочь... дружок... За все, за все... Прости... Спасибо... Прости спасибо — и слезы текли из его глаз» [1, с. 18].

Удивительный внутренний мир искренне верующего человека дает А. Н. Островский в пьесе «Гроза» в образе Катерины. Автор показывает, как цельно воспринимает она красоту Божьего мира, как готова любить всех людей и жить в гармонии с ними. Редким молитвенным даром наделена героиня: она видит, слышит и чувствует в храме то, что недоступно другим людям. На таком уроке учителю придется беседовать о том, что дает молитва душе человека, возможно ли развить в себе этот дар; объяснить, почему героиня испытывает неизъяснимую радость и блаженство бытия, в чем смысл ее жизни. Это должно подвести детей к открытию того, что религиозный человек живет иначе, другими ценностями, в другом мире, и уровень требований его к себе измеряется высотой нравственного идеала — Христа. Эта пьеса дает возможность поразмышлять на уроке о том, что такое грех, покаяние, искупление, самоубийство с точки зрения верующего и светского человека; о том, что такое вера мертвая, ханжеская, формальная («Вера без дела мертва есть» — на примере Дикого и Кабанихи) [5].

Сказанное выше позволяет утверждать, что учитель литературы, неопределившийся в традиционных российских духовных ценностях, может не обратить внимания на отрывок из Евангелия, который Ф. М. Достоевский поместил в романе «Преступление и наказание» — отрывок о воскрешении Лазаря. Между тем, Ф. М. Достоевский указывал, что ради этого отрывка весь роман написан. Раскольников и есть умерший Лазарь, тело которого уже начало разлагаться. Он не старуху убил, себя убил. Он мертв духовно. Если этот отрывок из Евангелия не принять во внимание, как объяснить, что способно Раскольникова воскресить [14, с.131].

Можно было бы продолжить анализ произведений Н. В. Гоголя, А. С. Пушкина, А. С. Грибоедова и других писателей. Однако уже приведенные отрывки наглядно иллюстрируют мысль о том, что их понимание



невозможно вне круга православных духовных ценностей. Для литературы как учебного предмета ведущим является опыт эмоционально — ценностного отношения к миру, который передает учащимся систему нравственных и эстетических ценностей, способствует освоению мира, накоплению опыта разнообразных переживаний [11, с.135].

Мы разделяем позицию философа И. Чубайса, согласно которой изучение отечественной истории, литературы, фольклора означает сохранение и воспроизведение традиционной для образования системы ценностей и приоритетов. Даже этот беглый анализ убеждает в необходимости создания специальных условий для профессионального самоопределения будущего педагога в традиционных ценностях, без чего он не сможет быть компетентным специалистом [29, с.32].

Переходя к обобщению вышесказанного, следует заметить, что современная концепция школьного гуманитарного образования предусматривает значительное обогащение содержания предметов литературы, истории, мировой художественной культуры, экономики, физической культуре и других, за счет более глубокого осмысления истинных ценностей, подъема сознания над прагматизмом стремлений. В этих условиях личность учителя должна пережить своеобразное преображение. Учитель с жестким атеистическим мировоззрением, не допускающий свободы мнений, не имеющий сил преодолеть односторонность личного опыта, не сможет донести до школьников всей глубины содержания предметов, обеднит выбор духовной опоры молодым человеком в турбулентном обществе [13, с. 201; 2, с.13–14].

Русский философ И. А. Ильин так сформулировал одну из важнейших задач русского общества и правительства: подготовить учителей, «идейно преданных своему делу, способных не только «обучать», но и духовно воспитывать, и спаянных единством национально-патриотической убежденности» [10, с.211]. Эта задача более чем актуальна для современного российского общества. Именно учитель должен показать ребенку, что природа человека дуалистична, противоречива. Путь жизненный — путь крестный. На порок следует смотреть как на болезнь духа. Гордыня, зависть и алчность заставляют человека ступить на трагический



путь. Усложнение духовной жизни общества, открытие огромного слоя философской, художественной, искусствоведческой литературы требуют усвоения смыслов традиционных духовных ценностей. Религиозные духовные ценности должны рассматриваться как феномен культуры, ее стержневая основа, важнейшая составляющая национального менталитета; средство, соединяющее народы в крупные сообщества; путь преодоления кризиса идентичности, к которому привело забвение национальных традиций, связывающих духовной нитью прошлое, настоящее и будущее народа [15].

Мы разделяем позицию Б. Т. Лихачева, утверждающего, что лучшие произведения художественной культуры были созданы под влиянием религиозных чувств и на религиозные темы: романы Толстого и Достоевского, поэмы Данте и трагедии Гете, реквиемы Моцарта и Верди, богослужебная музыка Баха, Бетховена, Гречанинова — все это духовное богатство не могло быть осмыслено, понято и по достоинству оценено вне религиозной образованности, хотя бы элементарной [18, с.34].

Проведенный выборочный анализ вариантов содержания школьного гуманитарного образования позволяет сделать следующие выводы.

Образовательный минимум нацеливает учителя на обязательное изучение с учащимися вопросов духовного развития общества, роли традиционных духовных ценностей. Обращение к этим ценностям обусловлено поиском новой идентичности, которая может сплотить страну [11, с.130–131; 26, с.104–105].

Для того, чтобы донести истинные смыслы традиционных духовных ценностей, педагог должен определить свою профессиональную позицию по отношению к ним, чтобы не быть введенным в заблуждение текстами отдельных учебников (истории, обществознания, литературы, географии). Весьма важным является умение педагога не оказаться в плену субъективного подхода автора того или иного учебника.

Список литературы

1. *Алиева С. А., Захарьева С. З.* Теоретико-педагогические основы формирования духовной культуры у старшеклассников в современных условиях // Основные вопросы педагогики, психологии, лингвистики и методики



преподавания в образовательных учреждениях. Сборник статей VI Всероссийской научно-практической конференции. М., 2019. С. 17–21.

2. *Богданова Е. Г.* Педагогическое проектирование примерных учебных программ для общеобразовательной школы: на материале редких иностранных языков: диссертация... кандидата педагогических наук: 13.00.01, 13.00.02.
3. *Богуславский М.* Учебник истории: Взгляд на проблему // Педагогический вестник. 1997. № 11 (173). С.9.
4. *Васимов Р. В.* Оценка инновационных процессов в образовании // Вестник Башкирского университета. 2010. № 2. С. 517–520.
5. *Галунов И. А.* Сравнительный анализ ФГОС 2004 и ФГОС нового поколения // Образовательная социальная сеть NSPORTALRU. Опубликовано 25.03.2021. URL: <https://nsportal.ru/shkola/obshchepedagogicheskie-tekhnologii/library/2021/03/25/sravnitelnyu-analiz-fgos-2004-g-i-fgo> (дата обращения: 20.09.2024).
6. *Гончарова-Тверская О. Н.* Нормативно-правовые основания сетевой модели преемственности дошкольного и начального общего образования // Гуманитарные исследования. Педагогика и психология. 2022. № 12. С. 36–48.
7. *Грыжанкова М. Ю.* Новое парадигмальное направление в осмыслении духовных проблем современности (к вопросу преподавания основ православной культуры // Вестник Мордовского государственного университета им. Н. П. Огарева. 2009. С. 19–22.
8. Достоевский Ф. М. и Православие: Сборник. М., 1997. 516 с.
9. *Зайцев Б. К.* Преподобный Сергей Радонежский. Жизнь и подвиг. М., 2013. 256 с.
10. *Ильин И. А.* Одинокий художник: Статьи. Речи. Лекции. М., 1993. 240 с.
11. *Кацаев А. Е.* Информационно-психологическая составляющая гибридной войны (Запад против России) // Культура. Наука. Образование. 2017. С. 123–135.
12. *Ключевский В. О.* Два воспитания. // Ключевский В. О. Собрание сочинений: В 9-ти т. — М., 1990. Т. 9. С. 15–51.
13. *Костюкова Т. А.* Проблемы профессионального самоопределения будущего учителя в традиционных российских духовных ценностях: поиски и решения: Монография. — Томск, 2002. 252 с.
14. *Костюкова Т. А., Мокрецова Л. А.* Синтез науки и духовности в современном гуманитарном образовании России. Critic. 2014. № 12. С. 125–131.
15. *Кравченко Т. И.* Инновация как средство развития педагогического мышления учителя современного образовательного учреждения: диссертация... кандидата педагогических наук: 13.00.01
16. *Кураев А.* Библия в школьной хрестоматии. М., 1995. 96 с.



17. *Куренкова В. А.* Аспекты интерпретации евангельских притч как определяющие медиа поведение современного подростка // *Медиа. Информация. Коммуникация.* 2013. № 5. С.1–2.
18. *Лихачев Б. Т.* Школа и церковь: Новые отношения // *Советская педагогика.* 1991. № 6. С.33–36.
19. *Лихачев Д. С.* О национальном характере русских // *Вопросы философии.* 1990. № 4. С.5.
20. *Маршова О. Ю.* Православная культура в современном обществе: проблемы и перспективы // *Материалы Всероссийской научно-практической конференции. Ульяновский государственный педагогический университет им. И. Н. Ульянова.* 2015. С. 153–156
21. *Парфененков П., Марьянова Е.* Нужны ли учебники Фонду Сороса? // *Правда.* 1996. 29 мая. С. 4.
22. *Пивоваров Б.* Евангелие в нашей жизни: Учебное пособие. Новосибирск: Православная Гимназия во имя Преподобного Сергия Радонежского, 1995. 63 с.: ил.
23. *Сагатовский В. Н.* Что же такое духовность? // *Школа духовности.* — М., 1998. № 2. С.2–14.
24. *Скоробогачева Е. А.* Личность и учение святого Сергия Радонежского в духовном пространстве русского Севера // *Исторические, философские, политические и юридические науки, культурология и искусствоведение. Вопросы теории и практики.* 2014. С. 161–166.
25. *Тарасов А.* Молодежь как объект классового эксперимента. Статья 2. «Обновление гуманитарного образования»: молодым промывают мозги и навязывают новую идеологию // *Скепсис.* URL: https://sceptsis.net/library/id_111.html (дата обращения: 29.10.2024).
26. *Тхагапсоев Х. Г.* О новой парадигме образования // *Педагогика.* 1999. № 1. С.103–110.
27. *Уша Т. Ю.* Интегративная методика обучения русскому языку в поликультурной школе. Монография. — СПб, 2016. 159 с.
28. Федеральная рабочая программа основного общего образования по литературе (для 5–9 классов образовательных организаций) с изменениями в соответствии с приказом Министерства просвещения Российской Федерации от 19.03.2024 № 171 «О внесении изменений в некоторые приказы Министерства просвещения Российской Федерации, касающиеся федеральных образовательных программ начального общего образования, основного общего образования и среднего общего образования» (2024).
29. *Чубайс И.* Российская идентичность и приоритеты в сфере образования // *Альма-Матер.* 1998. № 10. С. 35–39.



Sources and Literature

1. *Alieva S. A., Zakaryeva S. Z.* Teoretiko-pedagogicheskie osnovy formirovaniya dukhovnoj kultury u starsheklassnikov v osovremenennykh usloviyakh // Osnovnye voprosy pedagogiki, psikhologii, lingvistik i metodiki prepodavaniya v obrazovatelnykh uchrezhdeniyakh. Sbornik statej VI Vserossijskoj nauchno-prakticheskoy konferencii. M., 2019. S. 17–21.
2. *Bogdanova E. G.* Pedagogicheskoe proektirovanie primernykh uchebnykh programm dlya obshcheobrazovatelnoj shkoly: na materiale redkikh inostrannykh yazykov: dissertaciya... kandidata pedagogicheskikh nauk: 13.00.01, 13.00.02.
3. *Boguslavskij M.* Uchebnik istorii: Vzglyad na problemu // Pedagogicheskij vešt'nik. 1997. № 11 (173). S. 9.
4. *Vasimov R. V.* Ocenka innovacionnykh processov v obrazovanii // Vešt'nik Bashkirskogo universiteta. 2010. № 2. S. 517–520.
5. *Galunov I. A.* Sravnitelnyj analiz FGOS 2004 i FGOS novogo pokoleniya // Obrazovatel'naya social'naya set NSPORTALRU. Opublikovano 25.03.2021. URL: <https://nportal.ru/shkola/obshchepedagogicheskie-tehnologii/library/2021/03/25/sravnitelnyy-analiz-fgos-2004-g-i-fgo> (data obrashcheniya: 20.09.2024).
6. *Goncharova-Tverskaya O. N.* Normativno-pravovye osnovaniya setевой modeli preemstvennosti doskol'nogo i nachalnogo obshchego obrazovaniya // Gumanitarnye issledovaniya. Pedagogika i psikhologiya. 2022. № 12. S. 36–48.
7. *Gryzbankova M. Yu.* Novoe paradigmatnoe napravlenie v osmyslenii dukhovnykh problem sovremenosti (k voprosu prepodavaniya osnov pravoslavnoj kultury // Vešt'nik Mordovskogo gosudarstvennogo universiteta im. N. P. Ogareva. 2009. S. 19–22.
8. *Došt'oevskij F. M.* i Pravoslavie: Sbornik. M., 1997. 516 s.
9. *Zajcev B. K.* Prepodobnyj Sergij Radonezhskij. Zhizn i podvig. M., 2013. 256 s.
10. *Ilin I. A.* Odinokij khudozhnik: Stati. Rechi. Lekcii. M., 1993. 240 s.
11. *Kashchaev A. E.* Informacionno-psikhologicheskaya sostavlyayushchaya gibridnoj vojny (Zapad protiv Rossii) // Kultura. Nauka. Obrazovanie. 2017. S. 123–135.
12. *Klyuchevskij V. O.* Dva voš'pitanija. // Klyuchevskij V. O. Sobranie sochinenij: V 9-ti t. — M., 1990. T. 9. S. 15–51.
13. *Koštyukova T. A.* Problemy professional'nogo samoopredeleniya budushchego uchitelya v tradicionnykh rossijskikh dukhovnykh cennost'yakh: poiski i resheniya: Monografiya. — Tomsk, 2002. 252 s.
14. *Koštyukova T. A., Mokrecova L. A.* Sintez nauki i dukhovnosti v sovremennom gumanitarnom obrazovanii Rossii. Critic. 2014. № 12. S. 125–131.
15. *Kravchenko T. I.* Innovaciya kak sredstvo razvitiya pedagogicheskogo myshleniya uchitelya sovremennogo obrazovatel'nogo uchrezhdeniya: dissertaciya... kandidata pedagogicheskikh nauk: 13.00.01



16. *Kuraev A.* Bibliya v shkolnoj khrestomatii. M., 1995. 96 s.
17. *Kurenkova V. A.* Aŝpekty interpretacii evangelskikh pritch kak opredelyayushchie media povedenie sovremennogo podroŝtka // Media. Informaciya. Kommunikaciya. 2013. № 5. S.1–2.
18. *Likhachev B. T.* Shkola i cerkov: Novye otnosheniya // Sovetskaya pedagogika. 1991. № 6. S.33–36.
19. *Likhachev D. S.* O nacionalnom kharaktere russkikh // Voprosy filosofii. 1990. № 4. S.5.
20. *Marsheva O.Yu.* Pravoslavnaya kultura v sovremennom obshcheŝtve: problemy i perspektivy // Materialy Vserossijskoj nauchno-praktičeskoj konferencii. Ulyanovskij gosudarŝtvennyj pedagogičeskij universitet im. I. N. Ulyanova. 2015. S. 153–156
21. *Parfenenkov P., Maryanova E.* Nuzhny li učebniki Fondu Sorosa? // Pravda. 1996. 29 maya. S. 4.
22. *Pivovarov B.* Evangelie v nashej zhizni: Uchebnoe posobie. Novosibirsk: Pravoslavnaya Gimnaziya vo imya Prepodobnogo Sergiya Radonezhskogo, 1995. 63 s.: il.
23. *Sagatovskij V. N.* Chto zhe takoe dukhovnoŝt? // Shkola dukhovnoŝti. — M., 1998. № 2. S.2–14.
24. *Skorobogacheva E. A.* Lichnoŝt i učenje svyatogo Sergiya Radonezhskogo v dukhovnom proŝtranŝtve russkogo Severa // Istoricheskie, filosofskie, političeskie i yuridicheskie nauki, kulturologiya i iskusŝtvovedenie. Voprosy teorii i praktiki. 2014. S. 161–166.
25. *Tarasov A.* Molodezh kak ob“ekt klassovogo ehksperimenta. Statya 2 «Obnovlenie gumanitarnogo obrazovaniYA»: molodym promyvayut mozgi i navyazyvayut novuyu ideologiyu // Skepsis. URL: https://sceptis.net/library/id_111.html (data obrashcheniya: 29.10.2024).
26. *Tkhagapsoev Kh. G.* O novej paradigme obrazovaniya // Pedagogika. 1999. № 1. S.103–110.
27. *Usha T.Yu.* Integrativnaya metodika obučeniya russkomu yazyku v polikulturnoj shkole. Monografiya. — SPb, 2016. 159 s.
28. Federalnaya rabochaya programma osnovnogo obshchego obrazovaniya po literature (dlya 5–9 klassov obrazovatelnykh organizacij) s izmeneniyami v sootvetstvii s prikazom Miniŝterŝtva prosveshcheniya Rossijskoj Federacii ot 19.03.2024 № 171 «O vnesenii izmenenij v nekotorye prikazy Miniŝterŝtva prosveshcheniya Rossijskoj Federacii, kasayushchiesya federalnykh obrazovatelnykh programm nachalnogo obshchego obrazovaniya, osnovnogo obshchego obrazovaniya i srednego obshchego obrazovaniya» (2024).
29. *Chubajs I.* Rossijskaya identičnoŝt i priority v sfere obrazovaniya // Alma-Mater. 1998. № 10. S. 35–39.





ПРАВОСЛАВНАЯ ПЕДАГОГИКА И ПСИХОЛОГИЯ

УДК 241.53

Юрий Александрович Гуторов

Анализ семи главных страстей
в традиции православной аскетике
и современной психологии



Аннотация: В статье предпринимается попытка проанализировать понятия греха и страсти в христианской аскетике и аналогичные понятия в современной психологии, и посмотреть под углом современной психологии на «привычные» представления в аскетике, попытаться найти то, что дополняет и углубляет понимание таких явлений как страсть, лучше разобраться в духовных проблемах и способах их решения. Рассматриваются семь основных страстей православной



аскетики — чревоугодие (обжорство), похоть (блуд), жадность (сребролюбие), гнев, уныние (печаль), гордость, тщеславие. Современная психология, занимаясь проблемами дезадаптации человека, решением внутренних его проблем, поневоле вышла на многие сферы жизни человека (ошибочные представления о себе, ложные установки о мире, расстройство пищевого поведения, зависимости, измены, тревожные состояния, и т. п.) пересекающиеся с тем учением о страстях, которое описано у отцов Церкви.

Ключевые слова: психология, грех, страсть, христианская психология, Церковь, православие, вера, религия.

Сведения об авторе: Юрий Александрович Гуторов — магистр богословия, магистр педагогики, старший преподаватель Нижегородской духовной семинарии (Россия, г. Нижний Новгород). Электронная почта: gutorovnnov@mail.ru.

Analysis of the Seven Main Passions in the Tradition of Orthodox Asceticism and Modern Psychology

Abstract: The article attempts to analyze the concepts of sin and passion in Christian asceticism and similar concepts in modern psychology, and to look from the angle of modern psychology at the “habitual” ideas in asceticism, to try to find what complements and deepens the understanding of such phenomena as passion, to better understand spiritual problems and ways to solve them. Modern psychology, dealing with the problems of human maladjustment, solving his internal problems, involuntarily came to many areas of human life (erroneous ideas about oneself, false attitudes about the world, eating disorders, addictions, betrayal, anxiety, etc.) intersecting with the teaching on passions, which is described by the Church Fathers.



Keywords: psychology, sin, passion, Christian psychology, Church, Orthodoxy, faith, religion.

About the author: Yuri Alexandrovich Gutorov — Master of Theology, Master of Pedagogy, Senior Lecturer at the Nizhny Novgorod Theological Seminary (Russia, Nizhny Novgorod).

E-mail: gutorovnnov@mail.ru.

В течении всей истории человечества, в различных культурах и традициях человек пытался освободиться от давящих оков греха и страстей. Философы, мудрецы, пророки и религиозные лидеры пытались дать человеку ключи свободы от бремени давления и влечения страстей. Ощущая себя скованным грехом, и гонимым не разумом и идеалами, а страстями, человек зачастую совершает большие и малые преступления, ошибки (грехи), о которых потом горько сожалеет, зачастую, буквально разрушив свою жизнь.

Современная психология, занимаясь проблемами дезадаптации человека, поневоле вышла на многие сферы жизни человека, ложные установки о мире и о себе, расстройство пищевого поведения, зависимости, промискуитет, тревожные состояния, и т. п., близкие тем страстям, которые описаны у отцов-аскетов Церкви.

В статье предпринимается попытка проанализировать понятия греха и страсти в христианской аскетике и аналогичные понятия в современной психологии, а также рассмотреть спорные с православной позиции аспекты психологии; посмотреть посмотреть под углом современной психологии на «привычные» представления в аскетике, попытаться найти то, что дополняет и углубляет понимание таких явлений как страсть, лучше разобраться в духовных проблемах и способах их решения.

Следует отметить имеющиеся на сегодня работы — попытки проанализировать грех и страсть и с христианской и психологической позиции. Среди книг посвященных непосредственно данной теме следует назвать книги доктора психологических наук, профессора кафедры церковно-практических дисциплин Санкт-Петербургской духовной академии Ларисы Филипповны Шеховцовой. Это фундаментальная работа «Преодоление страсти аскетическими и психологическими методами»,



«Элементы православной психологии», «Христианское мировоззрение как основа психологического консультирования и психотерапии»¹. Затрагивают данную тему в своих книгах Д. А. Авдеев — «Очерки православной психотерапии»², «Греховные недуги. Психология страсти»³ и др., Марина Легостаева в работе с аналогичным названием — «Очерки православной психотерапии»⁴.

В качестве источников использовались труды святых отцов, излагающих православную аскетику — свт. Игнатий Брянчанинов, Феофан Затворник, прп. Нил Сорский, Иоанн Лествичник, Добротолюбие и др.

Использовались также труды систематизаторов аскетической мысли — работа С. Штадгауз «Страсти и пути их искоренения согласно церковной аскетической традиции»⁵, «Основы искусства святости» епископа Варнавы (Беляева), «Православная аскетика» профессора Сергей Михайловича Зарина и работы психологов (светских и православных), посвященные данной проблематике — замечательная статья доктора псих. наук Л. В. Куликова «Страстность и страсть как психические феномены», статья ректора института христианской психологии протоиерея Андрея Лоргуса «Психологическое и богословское содержание понятия «страсти» и другие статьи и работы разных авторов по темам отдельных страстей (аддикций, расстройств пищевого поведения и т. д.).

Существуют также и иные авторы, касающиеся данной темы (например, свящ. П. Гумеров, Б. С. Братусь, Л. Виноградов), однако, ряд статей и книг носят слишком публицистический, общий, или, напротив, частичный характер, и не вполне подходят для данного исследования.

В рамках работы над темой предпринято изучение феномена страсти в душе человека с аскетической и психологической позиций по следующей схеме: выявление здорового ядра страсти, причин и форм искаженного проявления страстей в человеке (греховного), методы преодоления (борьбы) со страстями.

Задачи исследования — рассмотреть явление христианской психологии в контексте современной церковной действительности и психологической науки (правомерность, ракурсы, методы); проанализировать и систематизировать основные теоретико-методологические подходы



в исследовании феномена страсти в православной аскетической традиции, включая причины, развитие и методы борьбы с основными страстями человека; реконструировать и описать феноменологию механизмов страсти на основе знаний, накопленных в различных направлениях и школах научной психологии, и проанализировать ее в контексте христианского опыта; осмыслить с православной позиции взаимосвязи между эмоциями, когнитивными установками и страстями, выявить причины деструктивного проявления страсти, пути и способы преодоления страстей на основе знаний, содержащихся в психологических теориях, практике психотерапии и в святоотеческой традиции.

Теоретическую и методологическую основу исследования составляют научно-психологические, христианско-антропологические и святоотеческие источники.

В представленном исследовании были применены такие важные общенаучные методологические принципы как анализ и синтез. Здесь стоит отметить контекстуальный метод, позволяющий выявить опосредованность тех или иных богословских и психологических идей не только общим полем эпохи, но и личностью их автора. Был использован диахронный метод исследования, устанавливающий этапы формирования учения или распространения известной идеи, а также метод системного анализа и реконструкции, позволяющий изложить разбросанное в разных местах сочинений учение по тому или иному вопросу в цельном виде.

В качестве желательного вступления к данной работе рекомендуется ознакомиться с предыдущими статьями автора по данной теме, где рассматривается общее представление о православной психологии⁶, о модальности христианской психологии⁷, о грехе и страсти, описывается схема развития страсти от прилога до собственно страстной зависимости⁸.

ЧРЕВОУГОДИЕ

Так как чревоугодники возвышают чувственное удовольствие, то, по слову апостола Павла «их бог — чрево» (Флп.3:19), т. е. чрево — их кумир,



идол. Эта страсть паразитирует на телесной потребности человека в пище и питии.

Праведное ядро этой страсти — потребность человека в поддержании жизни. Человек не имеет в себе источника жизни, ему необходимо себя поддерживать. Эта потребность должна напоминать о главной нужде человека — Боге. Однако, человек пытается зачастую получить радость лишь от земной пищи. Господь Иисус говорит в Евангелии: «Смотрите же за собою, чтобы сердца ваши не отягчались объядением и пьянством и заботами житейскими» (Лк. 21, 34). Апостол Павел свидетельствует: «усмиряю и порабощаю тело мое, дабы, проповедуя другим, самому не остаться недостойным (1 Кор. 9:27)».

Формы проявления данной страсти в православной аскетической традиции могут иметь следующие наименования:

1. Влечение к потреблению чрезмерно большого количества пищи — многоядение (чревобесие).
2. Чрезмерное влечение к особому рода пищевым изыскам, к гурманству — гортанобесие.
3. Чрезмерное влечение к застольям и пиршествам.
4. Чрезмерное влечение к алкоголю — пьянство.

Однако, мы будем рассматривать данную страсть, без детального деления на эти особенности.

Преподобный Иоанн Лествичник так говорит о чревоугодии, как о страсти, нерациональной и трудноконтролируемой: «Чревоугодие есть притворство чрева; потому что оно, и будучи насыщено, вопиет: «Мало!», будучи наполнено, и расседаясь от излишества, взывает: «Алчу»... Чревоугодие есть прельщение очей; вмещаем в меру, а оно подстрекает нас поглотить все разом... Знай, что часто бес приседит желудку, и не даёт человеку насытиться, хотя бы он пожрал все снеди Египта, и выпил всю воду в Ниле»⁹.

В творениях преподобного Ефрема Сирина подмечается, что страсть заставляет объедаться даже во вред себе: «Чревоугодник трудится и крушится о том, как наполнить чрево свое яствами, а когда поел,



мучится во время пищеварения; воздержание же сопровождается здоровьем и трезвостью»¹⁰

Преподобный Нил Синаский учит также о нерациональности такого поведения, буквально о пищевой зависимости, не знающей меру: «Достаточная мера (чего-нибудь, влагаемого в сосуд) наполняет сосуд, а чрево, и расседшись, не скажет: довольно. Скучно питаемое тело — добре объезженный конь, который никогда не сбросит всадника. Конь, уздою удерживаемый, уступает и повинуется руке седока, — и тело, укрощаемое скудноядением и бдением, не рвется из рук восседающего на нем помысла и не ржет, как делает, будучи движимо страстным порывом. Плоть пусть довольствуется усеченным удовлетворением естественных потребностей»¹¹.

Если посмотреть с точки зрения современной психологии, то мы также увидим, что переядение рассматривается как значимая проблема современного общества. Существуют специализированные центры, направленные на помощь людям с расстройством пищевого поведения (РПП). И, хотя, как кажется, психология не делает акцент на пищевом поведении, как причине развития дальнейших грехов, как у святых отцов, но это только на первый взгляд. Очевидно, что для многих проблемы с питанием переходят в проблемы с общим психоэмоциональным и физическим состоянием. Психологические центры, специализирующиеся именно на расстройствах пищевого поведения, анализируются такие сложные проявления РПП как анорексия и булимия. Без всякого сомнения можно видеть, что проблема РПП в современном обществе, и психологии вполне осознана, имеет значительный масштаб и высокую востребованность людьми (возможно даже это самая осознанная страсть в настоящее время).

Среди базовых причин РПП (конечно, их намного больше) психология может указать следующие факторы:

1. Недостаток любви со стороны родителей, и, как следствие, недостаток любви к себе. Ребенок привыкает любить себя «условно» (за хорошие оценки и т. п.), привыкает быть «удобным» для общества, игнорирует собственные чувства, потребности и желания,



испытывает напряжение и дискомфорт, что порождает желание успокоить себя с помощью еды. Человек «заедает» недостаток любви (или стресс).

2. Привычки питания, сформированные в детстве (например, не вставать из-за стола пока все не доешь, съесть все, чем угостили и т. п.).

Подобные механизмы преодоления травм приводят к негативным последствиям, таким как избыточный вес, проблемы с желудочно-кишечным трактом, сердечно-сосудистые заболевания, плохое самочувствие. Крайне важно осознать свое пищевое поведение и свои убеждения в отношении еды и, при необходимости, пересмотреть их.

Безусловно, мы можем видеть схожие рекомендации и со стороны психологов, и со стороны святоотеческой традиции. Это, во-первых, регулирование питания, осознанность в питании — пост, воздержание и, с другой стороны, диета и подсчет калорий. Во-вторых, это разбор психологических установок, приводящих к РПП — и в психологии, и в святоотеческом наследии. Разбор установок — важная часть работы с проблемой (происходит опознавание почему человек склонен к переяданию или «заеданию» проблем), но, с другой стороны, вполне очевидно, что в текстах отцов тоже зачастую речь идет об ошибках сознания. Не случайно преподобный Иоанн Лествичник говоря о чревоугодии (в выше приведенном тексте) использует такие слова как «притворство», «прельщение» «подстрекает».

О мучительных последствиях чревоугодия писал прп. Ефрем Сирий («когда поел, мучится»), но это то, на что мы указывали выше — в негативных последствиях РПП.

Безусловно есть и различия в подходах аскетическом и психологическом. Эти различия касаются в основном мотивации. Если в святоотеческой литературе в качестве основного мотива выступает спасение через освобождение от греха, то для современного человека среди мотивов можно найти большой спектр — от сексуальной привлекательности, до здоровья и хорошего самочувствия. Впрочем, если рассматривать не с субъективной личностной стороны человека, а именно со стороны психологии, то речь будет идти о более чистых (хотя и не о христианских)



мотивах — осознанной полноценной жизни, свободной от интроектов — навязанных родителями или обществом стереотипов (ср. «бес приседает»). Это позволит человеку более свободно развиваться личностно и духовно и, может сблизать даже в мотивах психологию и православную аскетическую традицию.

Проблема алкоголизма в психологии рассматривается отдельно от РПП. Очевидно, что зависимость от алкоголя действительно порождает множество проблем, но в связи с тем, что данная тема чрезвычайно объемна (практически заслуживает отдельного полноценного исследования) мы не можем здесь уделить этому должное внимание.

Кратко отметим, что с точки зрения психологии систематическое употребление алкоголя приводит к глубокой и всесторонней деградации личности — и психологической и физиологической. Опять же данная проблема осознанна, возможно еще более, чем проблема РПП, о чем свидетельствует количество реабилитационных центров, как светского, так и религиозного характера.

Можно отметить, что, причины появления алкогольной зависимости зачастую те же, что и проблем с РПП. Однако сюда добавляется фактор серьезной физиологической (биохимической) зависимости, что требует специализированного лечения, включая и фармакотерапию. Впрочем, как показывает опыт реабилитационных центров, без глубокой проработки именно психологических проблем человека, фармакотерапия не дает сколько-либо качественный и долгосрочный результат.

Примечательно то, что наиболее знаменитая, 12-шаговая программа избавления от алкогольной (и наркотической) зависимости, изначально имела не только психологический (создана по совету известнейшего психолога К. Г. Юнга.), фармакологический, но и глубоко религиозный характер. Сама эта программа являет интересный феномен сочетания религии и психологии в рамках работы с зависимостью (страстью).



ПОХОТЬ, БЛУД

Слова «блуд», «заблудиться», «блуждать» — одного корня. Человека блуждает вдали от Бога и Истины, как блудный сын в притче Спасителя.

Праведное ядро этой страсти — сила, энергия, эрос или, по Фрейдю — либидо. Эрос — сильное желание, напряженное стремление к чему-либо или кому-то. В просветленном (здоровом) состоянии эрос — энергия, направляющая к Богу, и в Боге — к ближнему; раскрываясь в творчестве, вдохновении, делании. Будет уместно упомянуть посвященную данной теме книгу профессора Бориса Петровича Вышеславцева «Этика преображенного Эроса», где он, с философской и христианской позиции, глубоко и подробно рассматривает данный вопрос (особенно в параграфе «Эрос и сублимация»).

В частности, он пишет: «Эрос есть влюбленность в жизнь, «аффект бытия» (Фихте), жажда полноты, жажда полноценности, рождение в красоте, жажда вечной жизни (все это сказал еще Платон); а, в конце концов, Эрос есть жажда воплощения, преображения и воскресения, богочеловеческая жажда, жажда рождения Богочеловека, этого подлинного «рождения в красоте», жажда обожения и вера, что «красота спасет мир» (Достоевский), и это сказало христианство, ибо оно есть религия абсолютно желанного. И оно сказало то, чего искал и что предчувствовал Платон, ибо «рождение в красоте» есть, конечно, воплощение и преображение... Все творчество, вся культура и вся религия есть «сублимация», берущая направление на то, что открывается (в «откровении») как высшая ценность: «где сокровище ваше, там и сердце ваше», где ваша высшая ценность, там и ваш Эрос. Гимн любви у ап. Павла есть выражение предельно сублимированного Эроса»¹².

В помраченном состоянии эрос может стать разрушительной силой, ввергая человека в пучину плотских наслаждений и удовольствий. В христианской традиции любое сексуальное поведение вне брака считается грехом.

Приведем некоторые цитаты отцов об этом грехе.



Преподобный Иоанн Лествичник отмечает неустойчивость человека к сопротивлению данному греху: «Змий сладострастия многообразен; не вкушившим сласти греха он внушает, чтобы только однажды вкусили ее и перестали, а вкушивших коварный побуждает воспоминанием опять к совершению греха. Многие из первых, поскольку не знают зла сего, бывают свободны и от борьбы, а из последних многие, как познавшие опытом сию мерзость, терпят стужение и брани»¹³.

Златоуст отмечает в целом то же, но говорит о вреде блуда и пользе воздержания: «Сладок блуд, но вреден; тяжело целомудрие, но полезно»¹⁴.

Святитель Игнатий (Брянчанинов) пишет глубоко, отмечая внутреннюю интенцию целомудрия и воздержания от блуда, что представляется особенно ценным: «Весьма важно сохранение тела от впадения в блуд, но одного этого недостаточно для боголюбезной чистоты, которая видит Бога. На нас лежит непременная обязанность очистить самую душу от сладострастных помышлений, мечтаний и ощущений»¹⁵. Чрезвычайно важно в этом замечании, что цель воздержания — не само воздержание, а достижение состояния пригодного для «видения Бога».

Естественно, тексты о похоти писались, в основном, для монашествующих, и зачастую там порицается любое проявление сексуальности, что не совсем уместно для людей в браке. В связи с очевидностью данного вопроса, с одной стороны, и неактуальностью его для монахов с другой, тема эроса в браке не развивается среди отцов — монахов. Вместе с тем, важно отметить, что в самой телесной любви нет греха или преступления, однако, по логике понимания любой страсти, искажение естественного движения души или тела является страстью — болезнью души. Тотальное порицание телесности и ее проявлений (в том числе сексуальности) часто было связано с философским или религиозным спиритуализмом, ересями манихейства и гностицизма и осуждалось церковными соборами.

Основы социальной концепции РПЦ уточняют: «Апостол Павел, лично для себя избравший девство и призывавший подражать ему в этом (1Кор.7:8), тем не менее осуждает лицемерие лжесловесников, сожженных в совести своей, запрещающих вступать в брак (1Тим.4:2–3). 51-е Апостольское правило гласит: Если кто... удаляется от брака... по причине



гнушения... и таким образом, хуля, клеветает на создание, — или да исправится, или да будет извержен из священного чина и отвержен от Церкви. Его развивают 1-е, 9-е и 10-е правила Гангрского собора: Если кто порицает брак... да будет под клятвою. Если кто девствует или воздерживается, удаляясь от брака, как гнушающийся им, а не ради самой красоты и святости девства, да будет под клятвою. Если кто из девствующих ради Господа будет превозноситься над сочетавшимися браком, да будет под клятвою. Священный Синод Русской Православной Церкви в определении от 28 декабря 1998 года, ссылаясь на эти правила, указал на недопустимость негативного или высокомерного отношения к браку»¹⁶.

Но и такая норма — телесная близость только в браке — для многих считается чрезвычайной и непонятной. Даже такие святые как царь Давид нарушали эту заповедь. Можно заметить, что во все времена отцы Церкви сокрушаются о массовости данного греха. В целом, интеллектуально христианская норма понятна всем, даже, если не всеми принимается. Однако, если пагубные последствия измены для людей обычно достаточно очевидны — разрушение семьи, потеря доверия, дети без родителей, заболевания, передающиеся половым путем (ЗПП), то логику церковного учения о грехе блуда (секса вне брака и даже рукоблудия) пояснить бывает сложнее. Тем более, что вне-до-брачный секс многими в обществе считается практически нормой. Для христианина здесь, как в приведенной выше цитате святителя Игнатия Брянчанинова, объяснением может быть внутренняя интенция заповеди — чистота сердца, как необходимое условие боговидения и спасения. В целом, тут христианин учиться доверять Слову Божию, а не рациональному объяснению.

Но есть и «земные», логические причины запрета такого поведения. И здесь мы можем найти общий дискурс для богословия, психологии и медицины.

Иногда думают, что психолог призван снизить тревогу и чувство вины, и он будет учить человека принять себя таким «как есть» (включая свои грехи). Доля истины в этом может быть, но в узком смысле. Действительно, психолог вряд ли станет любой сексуальный случай вне брака (тем более рукоблудие) порицать (собственно, не его задача учить



нравственности); но беспорядочные половые связи (промискуитет) или измена будут психологом рассмотрены, как явления негативные и указывающее на глубинные проблемы личности — требующие прояснения, осознания и проработки.

Психолог может указать и на то, что с точки зрения медицины, беспорядочные половые связи чреваты венерическими заболеваниями. На сегодняшний день, кроме СПИДа, таковых насчитывается более 30. Эта опасность стала недооцениваться, в связи с развитием медицины. Однако необходимо помнить, что «Россия вошла в пятерку стран с самой высокой скоростью распространения ВИЧ, на нее пришлось почти 4% из 1,5 млн заражений по всему миру, следует из данных ЮНЭЙДС и ECDC. По этому показателю Россия обогнала Танзанию, Уганду и Кению»¹⁷.

Безусловно, консультация психолога — не исповедь. Человек не рассказывает психологу все, но только то, что его тревожит. И если у человека есть трудности в личной жизни, он делится ими с психологом. Далее, психолог может рассмотреть частные случаи с разных сторон. Мы затронем два аспекта данного вопроса — промискуитет и измену.

Термин «промискуитет» относится к частой смене сексуальных партнеров. При этом такие отношения не основаны на эмоциях (влюбленность). Люди, ведущие подобный образ жизни, зачастую не подозревают о своих психологических проблемах и, в большинстве случаев, чувствуют себя нормальными. Некоторые не только никогда не думают о том, чтобы посетить специалиста, но даже могут чувствовать свое превосходство над другими, потому что у них больше сексуального опыта (что в каком-то смысле поощряется современной культурой). Сегодня у «распущенного» человека может быть от ста до тысячи сексуальных партнеров за жизнь. Впрочем, «распущенность» нельзя объяснить только современным образом жизни. Например, знаменитый Дон Жуан считал, что у многих было более двух тысяч любовников. Мадам де Монморанси за свою жизнь покорила 4694 ухажера, о чем свидетельствует ее дневник.

Однако, психологи считают, что промискуитет — аномалия, которая является выражением определенных скрытых механизмов.

Среди причин промискуитета можно выделить:



1. Недостаток родительской любви (как и в случае с РПП); если ребенок не получает любви и заботы, это накладывает отпечаток на психику. Многочисленные связи являются для такого человека внутренним компенсаторным доказательством собственной значимости и ценности.
2. Сексуальный стресс или травма, включая грубое отношение со стороны первого партнера, инцест или насилие.
3. Также такое поведение может быть «местью» партнеру или противоположному полу (в случае измены, например). Семейные кризисы.
4. Одной из возможных причин промискуитета психологи называют и высокий страх одиночества, когда человек готов быть с кем угодно, но только не в одиночестве.
5. Страх смерти и попытка его «заглушить».
6. Возрастные кризисы (в частности, кризис среднего возраста).
7. Отношение к интимной близости как к развлечению.

Что-то подобное отмечал и преподобный Иоанн Лествичник: «Узнал я, что бес уныния предшествует бесу блуда и уготовляет ему путь»¹⁸. Опять же это «уныние» может быть вызвано практически всеми пятью указанными причинами.

То есть проблема промискуитета (блуда) зачастую лежит не только в «распушенности», но и в глубинных психологических и экзистенциальных проблемах и кризисах человека. «Одной из причин стремления человека к увеличению удовольствий (в том числе и погоня за телесными ощущениями) и развлечений психологи связывают с утратой смысла жизни — так называемым экзистенциальным вакуумом. С этим также связывают боязнь страха смерти. Человеку, лишенному отношений с Богом, невозможно соприкоснуться с этим страхом. И он его всячески заглушает различного рода удовольствиями. Таким образом, страх смерти вытесняется из сферы сознания в бессознательную сферу и там подавляется. Сексуальная сфера человеческих отношений, несомненно, важна, но она должна занять вполне определенное место в иерархии жизненных ценностей и смыслов»¹⁹.



Кратко можно упомянуть, что причиной сексуальных экспериментов может быть и кризис среднего возраста, который коррелирует с экзистенциальными вопросами человека и страхом приближающейся смерти, в результате чего, на стадии отрицания, человек «бросается в любовные приключения» или разводится²⁰.

То есть, само по себе подобное поведение может указывать на иные — глубинные проблемы, как вершина айсберга — лишь его малая часть. Конечно, с точки зрения психологии, человек ведущий такой образ жизни должен для своего исцеления проработать травмы и изменить свое поведение. Психолог может отметить также, что несмотря на большое количество партнеров, люди, ведущие беспорядочную половую жизнь, зачастую не могут создать близкие отношения и остается одинокими в старости. Несмотря на кажущуюся удовлетворенность избытком партнеров, человек остается внутренне неудовлетворенным, по указанным выше причинам.

Святоотеческая традиция как средство борьбы с блудом предлагает разные средства — страх Божий, умеренность в пище, ограничение сна, молитву, труд, смирение, внимание к помыслам, исповедь. В одном из патериков рассказывается: «Брат был борим блудом и пошел к старцу, прося его, чтоб он помолился Богу об освобождении его от брани. Старец сжалился о брате и молился о нем Богу в продолжение семи дней. Когда на восьмой день брат, по данному ему приказанию, пришел к старцу, то старец спросил его: „Брат! Как твоя брань?“. Он отвечал: „Отец! Мне нисколько не сделалось легче“. Старец, услышав это, удивился и опять ночью начал молиться о брате. Тогда предстал ему диавол и сказал: „Поверь мне, старец, в первый день, когда ты стал молиться Богу за него, я тотчас отступил от него, но он имеет собственного беса и собственную брань от гортани и чрева своего; уже в этом я не виноват! Он сам себе причиняет брань тем, что ест, пьет и спит без меры, сколько хочет; по этой причине брань беспокоит его“»²¹.

Опять же, тут мы видим сближение с психологией в плане необходимого самопознания и комплексности проблематики. Помимо



непосредственно борьбы с блудной страстью, необходимо развивать противоположные добродетели.

Отдельно психологи занимаются психологией измены. Кратко можно отметить, что существует множество различных причин неверности. Некоторые из них совпадают с причинами промискуитета. В целом, отмечается что измена (единичная) — это сигнал, и если правильно его понять, то можно избежать катастрофы. Сам Христос признавал развод частью жизни людей, однако указывал на то, что замысел Божий не таков. Он не осудил женщину, взятую за прелюбодеянием (Ин.8.), а ее обвинители оказались сами виновными в данном грехе. Не осуждая тех, у кого есть подобные проблемы, Господь Иисус Христос не признавал такую ситуацию нормой и призывал не повторять таких проступков, если они имели место.

Современная психология так же считает, что измены и развод, кроме порождаемых социальных проблем, указывают на ошибки в восприятии человеком действительности или же личные и семейные проблемы, которые необходимо разрешить, чтобы жить счастливой и полноценной жизнью. Безусловно важны и мотивы вступления в брак и готовность к таковому. Л. Ф. Шеховцова отмечает: «Тема отношений мужчины и женщины неисчерпаема. Здесь легко скатиться как в одну крайность (ханжество и морализаторство), так и в другую — последовать девизу, что миром правит любовь, а, следовательно, позволено и оправданно все, что мы именуем любовью. Нам кажется, следует осторожно относиться к мнению, что надо сохранять любые супружеские отношения во что бы то ни стало. Все мы совершаем ошибки. Есть браки, которые изначально деструктивны. Они могут создавать угрозу для физического или психического состояния одного из супругов или детей. Тогда возможным выходом для разрешения этой ситуации будет являться развод. Однако надо помнить, что любовь и страсть — это не одно и то же, и часто люди, поддавшись страсти, разрушают самое ценное в своей жизни, что потом, когда сделать уже ничего нельзя, очень долго с сожалением оплакивают»²².

В целом мы можем видеть большую палитру средств борьбы с блудом и трудность этой борьбы вполне четко читается в святоотеческой



литературе. Естественно, в свое время, отцы Церкви не могли знать многое известное о психике человека сейчас, да и советы в основном предлагались монашествующим. Впрочем, у последнего явления был тот плюс, и та часть, которую мы не можем увидеть в книгах — личное духовное руководство опытным наставником (отсюда и рекомендация частой исповеди). Возможно, что часть проблем, прорабатываемых с духовником, могла касаться и личных психологических проблем. Безусловно и то, что рекомендации касаются не просто частностей, но общего строя жизни (не праздность, а осмысленность бытия), и в плане тела (воздержание в пище, труд), и в плане ментальном (не осуждай — следи за собой, а не за другими, будь сосредоточен и т. п.).

Важно понимать, что причины промискуитета, отмеченные психологами, распространяются не только на светских или неверующих людей, но и на верующих (они тоже люди, с теми же психологическими механизмами), что дает понимание почему попытки исключительно в рамках религиозной практики побороть данную страсть, не всегда увенчиваются успехом (следует признать и слабость религиозных усилий зачастую).

Безусловно, психология и аскетическая традиция, как мы видели, могут найти общее поле для дискурса по работе с данной страстью с тем, чтобы сделать жизнь человека более соответствующей замыслу Божию о человеке, апеллируя и к Слову Божию, и к писаниям отцов, и к психологии. Можно отметить, что в работе с данной страстью, кроме указанных выше способов, очень важны будут аспекты мотивации, смысла и цели жизни. Здесь безусловно может помочь правильное христианское мировоззрение, а с психологической точки зрения — мотивационное консультирование, экзистенциальная терапия, глубокое понимание себя, проработка психологических травм.

В заключении рассмотрения данной страсти, хочется отметить, что христианин ставит себе задачу не отсечь энергию страсти (что невозможно), а преобразить ее, как об этом говорит Б. Вышеславцев: «Сублимация ярко противопоставляет христианскую аскетику и мистику — всей нехристианской: индийской, неоплатонической, гностической, стоической. Там нет сублимации, там есть отрешение: не спасение мира, а спасение



от мира. Индийская и гностическая ненависть к плоти, к браку, к рождению — еретична для христианина. Для отрешенной аскетики, напротив, преобразование души и тела и Воскресение — есть бессмыслица. Низшее (тело, страсти, эмоции, подсознание, природа, космос) — не «спасается», не формируется и не сублимируется здесь, а отсекается, отрешается и исчезает, как майя. Христианская этика как этика благодати не есть этика отрешения, а есть этика сублимации... Сублимация, возвышаясь над природой, природу не уничтожает, но восполняет, преобразует и усовершеншает; или, как гласит классическая формула, *gratia naturam non tollit, sed perficit!* (Благодать природу не уничтожает, а совершенствует (лат.))²³.

Чтобы не допускать сомнений, что мысль Вышеславцева совпадает с аскетическим учением, приведем еще и цитату преподобного Иоанна Лествичника: «Я видел нечистые души, бросавшиеся, вплоть до пароксизма, в плотскую любовь. Именно опыт этой любви приводил их к внутреннему перевороту. Тогда их эрос сосредоточивался на Господе. Преодолевая страх, они стремились любить Бога со всей силой ненасыщаемого желания. Вот почему Христос, говоря целомудренной блуднице, сказал не о ее страхе, но о том, что она много любила и смогла с легкостью преодолеть любовь любовью»²⁴.

СРЕБРОЛЮБИЕ, ЖАДНОСТЬ

Праведное ядро страсти — способность к выстраиванию иерархии ценностей, способность к собиранию. «Ибо, где сокровище твое, там будет и сердце твое» (Мф 6:21). Сребролюбие (любостяжание — любовь к стяжанию) можно определить, как нездоровое стремление к приобретению денег, имущества и иных материальных благ. «Любящий золото не будет прав» говорит премудрый Сирах (Сир. 31, 5).

Грех жадности часто понимается как индивидуальное отношение, например, желание иметь больше денег, жажда накопления и стремление к приобретению. Однако даже те люди, которые не являются жадными, могут совершать поведение, которое можно отнести к такому



греху — жалеть деньги для себя или своих близких. Это может быть оправдано здравым смыслом, а может не иметь рационального объяснения.

Преподобный Никодим отмечает тяжесть, и даже значительную «психологическую» подоплеку этой страсти: «Сребролюбие — самая страшная и губительная болезнь. Сладстена и сребролюбец не в состоянии жить по Божьей воле. Этот тяжкий недуг, поразив *прохладную и маловерную душу*, конечно же, сразу начинает влагать в нее всякие *оправдания* себе, ссылаясь на предстоящую долгую старость, телесные слабости и прочее. Но как море не переполняется, хотя в него впадает множество рек, так и вожделение сребролюбца не может быть удовлетворено никаким количеством денег... Как для рабов чрева собственное брюхо становится богом, так и сребролюбцы обожают золото. Этой страстью болеют, как я уже говорил, люди, *лишившие себя веры и надежды*, поэтому их с полным правом можно назвать идолопоклонниками»²⁵.

Преподобный Нил Синайский также подмечает иррациональность этой страсти: «Море не наполняется, принимая в себя множество рек, и похотение сребролюбца не насыщается собранным уже имуществом; удвоил он его — и удвоенное снова удвоить желает; и никогда не перестает удвоять, пока смерть не прекратит сего бесполезного труда»²⁶

Святитель Тихон отмечает, что сребролюбцем может быть и не богатый человек и напротив, не всякий богатый — сребролюбец: «Нищий хотя бы ничего у себя бы и не имел, но имеет к богатству любовь, истинный есть сребролюбец. И потому не тот, кто много имеет, но кто много желает, и не тот, кто богат, но кто к богатству сердцем прилепляется, порочится. Многие были, как и ныне имеются, богатые и славные, но Богу угодили и потому сребролюбцы не были. Сребролюбец угодить Богу не может, ибо не Богу, но своей страсти угождает»²⁷

Святитель Игнатий (Брянчанинов) пишет: «Желающие обогатиться впадают в напасти и сети, которые приготовляет им самое их стремление к обогащению. Первым плодом этого стремления есть множество попечений и забот, отводящих ум и сердце от Бога»²⁸.

Однако невозможно прожить без денег, и, что немаловажно, деньгами измеряется человеческий труд. Поэтому, не становясь рабом денег, тем



не менее надо помнить, что, презирая деньги мы таким образом презираем труд, за который они получены. То есть необходимо здраво относиться к деньгам и к имуществу — как необходимому ресурсу. Для христианина, возможно, золотой серединой следует признать достаток — когда человек имеет то, что ему нужно для нормальной жизни и даже может благотворить из имущества, но не пленен страстью к деньгам и иным материальным средствам. Замечено, что демонстративно пренебрежительное отношение к деньгам — характерная черта людей, которые от них зависят. Вспомним слова святого апостола Павла: «Если кто не хочет трудиться, тот и не ешь» (Фес. 3:10).

Максим Исповедник указывает три причины сребролюбия: сластолюбие, тщеславие, неверие. Сластолюбивый — для наслаждения, тщеславный — для возможности собственного прославления, а неверующий — ради заботы о себе, особенно в тяжелые периоды жизни. В качестве прекрасной иллюстрации здесь уместно привести притчу Спасителя о неразумном богаче:

«У одного богатого человека был хороший урожай в поле; и он рассуждал сам с собою: что мне делать? некуда мне собрать плодов моих. И сказал: вот что сделаю: сломаю житницы мои и построю большие, и соберу туда весь хлеб мой и всё добро моё, и скажу душе моей: душа! много добра лежит у тебя на многие годы: покойся, ешь, пей, веселись. Но Бог сказал ему: безумный! в эту ночь душу твою возьмут у тебя; кому же достанется то, что ты заготовил? Так бывает с тем, кто собирает сокровища для себя, а не в Бога богатеет» (Лк. 12: 16–21).

По мысли святителя Григория Нисского сребролюбие влечет за собой гнев к равным, гордость к низшим, зависть к высшим.

Гордость к низшим, если она относится к подчинённым, может напрямую сочетаться со сребролюбием — в виде низкой зарплаты или ее удержания. Священное Писание говорит: «Не обижай наемника... В тот же день отдай плату его... чтоб он не возопил на тебя к Господу, и не было на тебе греха» (Втор.24:14–15); «Горе тому, кто... заставляет ближнего своего работать даром и не отдает ему платы его» (Иер.22:13); «Вот, плата,



удержанная вами у работников, пожавших поля ваши, вопиет, и вопли жнецов дошли до слуха Господа Саваофа» (Иак.5:4).

Рассматривая высказывания отцов об этой страсти очень заметна ее «психологическая» подоплека. В отличие от чревоугодия и блуда, которые являются в основном «телесными» страстями, эта страсть поражает именно душу человека.

В психологии жадность — качество личности, которое проявляется в стремлении к накопительству, в желании иметь как можно больше. Жадные строят жизнь из того, чтобы получать, интриговать, думать о том, как сохранить то, что есть, и как получить еще больше. Подобные навязчивые идеи могут привести к долгам, банкротству, разводу, воровству, тюрьме, самоубийству.

Жадность зачастую основана на вере, заложенной в детстве, в то, что главное в жизни большое количество денег, статус или власть.

Вместе с этим, здоровые отношения с деньгами — важная составляющая счастливой жизни (обладание большой суммой — нет).

Брэд Клонц, профессор психологии, считает, финансовое поведение, которое приводит к катастрофическим последствиям, можно считать финансовым расстройством. В США денежные расстройства включаются в Диагностическое руководство по психическим расстройствам, которое представляет собой классификацию психических расстройств.

Проявления денежного расстройства специалисты объединяют в несколько групп. В частности, выделяют компульсивные траты (шопоголизм), трудоголизм, финансовую ложь (человек не признается даже близким о трудной ситуации с финансами), чрезмерную опеку (навязчивое покровительство над ближними, не позволяющее им зарабатывать и жить самостоятельно), финансовую зависимость (нежелание стать финансово самостоятельным) и отрицание (финансовых проблем).

Поскольку вариантов и проявлений у финансовой зависимости много, то в каждом случае нужен свой подход. Но главное — признать проблему и попытаться ее решить.

Э. Фромм писал о том, что человек отношение к себе и миру определяет в базовых категориях «иметь» и «быть», которые являются



жизненные задачи²⁹. При этом, «иметь» и «быть», взаимоисключая и взаимодополняя друг друга, составляют двойную спираль смысла жизни.

Архимандрит Платон пишет: «Категории иметь и быть, — соотносятся между собой как царство нужды и необходимости с царством достоинства и свободы... В отличие от эмпирически горизонтального иметь, задача быть носит идеально-возвышенный характер... Личность должна следовать своему основному призванию быть»³⁰.

В православной традиции сребролюбию противопоставляется надежда на Бога, милосердие и сострадание ближнему. Важно помнить, что сокровище христианина — это Господь и Его Царство, а не деньги и имущество; отдавать и получать от этого радость, сострадать ближнему; помнить, что является истинным «сокровищем» для христианина.

Психология предлагает, как мы увидим, достаточно близкие пути решения проблемы. Осознанно подойти к проблеме финансов, просчитать доходы и расходы, перекосы в отношении финансового поведения. Далее рассмотреть, что ценного в жизни не связано с деньгами — личные качества, близкие люди и отношения с ними, достижения. Вести дневник благодарности: ежедневно записывать несколько вещей, за которые благодарны себе, людям или Богу. Телесные потребности, материальные ценности должны быть только средством для реализации жизни духа, а не наоборот, когда дух и душа направлены на удовлетворение телесных страстей.

ГНЕВ

Праведное ядро гнева — тимическая сила (рвение — «горю, пламенею»), сила сердечная, эмоциональная, яростное начало в человеке, «нерв души» (по свт. Василию Великому).

«Источник возникновения и развития страсти заключается в извращении направления действия тимической силы, которая в нормальном случае сообщает человеку напряженность энергии, духовный подъем, непрерывность в духовном возрастании, а также стойкость, твердость,



мужество в борьбе со злом, прежде всего в своем сердце. Эта сила может проявляться в сердечной теплоте, в молитве, в горении духа, ревностном устремлении к добру и пламенной ненависти к злу (когда человек не только умом понимает, что хорошо и что плохо, но когда он всем сердцем устремляется к Божьему и ненавидит грех, не хочет к нему прикасаться)»³¹.

Еще Аристотель предлагал злиться, когда следует, сколько следует и как следует. То есть речь не идет о том, чтобы полностью избавиться от гнева, (как и в случае с эросом), но о том, чтобы не направлять его во зло. Например, гнев может быть полезен при выживании (критические ситуации), помогает бороться с несправедливостью, отстаивать свои убеждения и границы, двигаться к цели и преодолевать собственные слабости. Когда гнев не контролируют, он разрушает всё вокруг. Когда же его разумно используют, он начинает приносить пользу. Поэтому, когда отцы Церкви говорят о гневе, как о страсти, имеют ввиду не вообще гнев, как таковой, а его неверное, ошибочное, то есть греховное употребление. Если это верующему человеку покажется странным, то следует обратить внимание на те места Евангелия, в которых говорится о гневе Господа Иисуса Христа (храм — вертеп разбойников; жестокосердие фарисеев и иные Мф. 21:13, Мк. 3:5).

Часто это психологическое состояние, для некоторых — черта характера, для многих — разовая вспышка (поступок). Гневливый человек может быть очень тяжел в общении, поэтому это проблема не только этого человека, но и беда для его окружения. Особенно, если гневливый человек — близкий родственник или, например, начальник, который никогда ничем не доволен и всегда только обвиняет, и ругает подчиненных. Безусловно это деструктивно сказывается как на личных, так и на деловых вопросах. К тому у страдающих от гневливого тирана человека может провоцироваться стресс, депрессия и т. п.

Не следует думать, что это более легкий грех, чем, скажем, похоть. Ведь большое значение в условном определении тяжести греха является и то, какое зло ближнему мы этим грехом причиняем. Данное замечание, принципиально важно, так как, при любой страсти, ближний теряет свою ценность и становится лишь средством удовлетворения страстей.



Позволим процитировать святителя Иоанна Златоуста, ярко и психологически точно подтверждающего написанное выше: «Всяк гневайся на брата своего всуе, повинен есть суду, — говорит Христос. Этими словами Он не устраняет гнев совершенно: во-первых, потому, что человек не может быть свободен от страстей; он может сдерживать их, но совершенно не иметь их не властен; во-вторых, потому, что страсть гнева может быть и полезна, если только мы умеем пользоваться ею в надлежащее время. Посмотри, например, сколько добра произвел гнев Павла против коринфян. Он избавил их от великого вреда. Равным образом, посредством гнева же обратил он и отпавший народ галатийский, и многих других. Когда же бывает приличное время для гнева? Тогда, когда мы не за себя самих отмщаем, но обуздываем дерзких, и обращаем на прямой путь беспечных. А когда гнев неуместен? Тогда, когда мы гневаемся, чтобы отмстить за самих себя, что запрещает и апостол Павел, говоря: Не себе отмщающе, возлюблении, но дадите место гневу (Рим. 12:19); когда ссоримся из-за денег, чего тоже апостол не позволяет, говоря: Почто не паче обидими есте? почто не паче лишени бываете? (1 Кор. 6:7)? Как этот последний гнев излишен, так первый нужен и полезен. Но многие поступают наоборот. Они приходят в ярость, когда обижают их самих, но остаются холодны и малодушествуют, когда видят, как подвергается обиде другой. То и другое противно законам евангельским. Итак, не гнев собственно есть нарушение закона, но гнев неблагоприятный, почему и пророк сказал: Гневайтесь, и не согрешайте (Пс.4:5)»³².

Св. Марк Подвижник указывает, что «гнев возникает от всего, что каким-то образом тревожит наше самолюбие. Например, когда наша воля сталкивается с волей другого, не желающего подчиниться, или мы встречаем (действительно или нам кажется) несправедливое к себе отношение. Стремление отомстить — характерная черта гнева. Каждая страсть свидетельствует о недостатке любви к Богу и ближнему, в страсти гнева это проявляется особенно ярко. Некий последний предел действия по этой страсти — убийство (причем не обязательно физическое, ведь убить можно и взглядом, и словом)»³³.



Причиной греховного гнева отцы называют страсти человеческие. Преподобный Иоанн Лествичник говорит, как бы от лица этой страсти, следующее: «Матерей у меня много, и отец не один. Матери мои суть: тщеславие, сребролюбие, объядение, а иногда и блудная страсть. А отец мой называется надмением. Дщери мои суть: памятозлобие, ненависть, вражда, самооправдание»³⁴.

То есть опять же, считать аскетическую работу по искоренению (то есть исправлению) гнева простой невозможно.

В психологии также отмечена подобная проблематика, значительное число книг и публикаций посвящено описанию, диагностике и коррекции состояний агрессии (например, новая книга А. Бека «Узники гнева. Когнитивная основа гнева, враждебности и насилия»³⁵).

В основном этот термин (агрессия) употребляется в узком значении — как враждебное поведение по отношению к людям. Агрессивное действие — это проявление агрессивности в ситуации. Если агрессивные действия становятся регулярными, принято говорить об агрессивности как свойстве личности. «Агрессивность — свойство личности, заключающееся в готовности и предпочтении использования насильственных средств для реализации своих целей. Чрезмерное развитие агрессивности по типу акцентуации начинает определять весь облик личности, превращает ее в конфликтную, неспособную к социализации. В этом случае агрессия утрачивает рационально-избирательную направленность и становится привычным способом поведения, проявляясь в неоправданной враждебности, злобности, жестокости, негативизме»³⁶.

Более того, как указывает А. Бек, в упомянутой выше книге, гнев может приводить к ненависти, враждебности, преследованию, войнам и геноциду, таким образом он представляет серьезную проблему в глобальном масштабе.

Однако отмечается, что при некоторых условиях, для человека агрессия является целесообразной формой поведения, содействующей выживанию и адаптации. Это часть внутренней силы, дающей человеку ресурс противостоять внешним угрозам. Отсутствие здоровой агрессивности приводит к излишней податливости, невозможности принять



активную жизненную позицию. В настоящее время неуверенность и агрессивность стали понимать, как полярные формы проявления неуверенности в себе. Корректное сочетание уверенности в себе и агрессивности может быть основой решения человеком вопроса самоутверждения (при социальной компетентности и соблюдении этики).

Корни гнева и агрессии могут находиться в различных психологических проблемах человека, например — в неуверенности. Агрессивное поведение провоцируют проблемы повседневной жизни. Агрессия может возникнуть как реакция на стресс, страх или ощущение потери контроля. Триггерами могут быть раздражение, скука, злость на себя или другого человека, разочарование, плохое обращение. При работе с агрессивными личностями необходимо выявить доминирующую причину такого поведения. Как и в тексте преподобного Иоанна, мы видим достаточно большое разнообразие причин, порождающих гнев и агрессию.

В целом, в рамках работы с гневом и агрессией можно использовать три подхода — аскетический, психологический, педагогический.

Аскетика учит приобретению добродетелей кротости и смирения. Брань со страстным состоянием гнева, навык самообладания, в первую очередь, представляется следованием примеру и учению Спасителя о кротости и смирении.

Педагогика говорит о правильном воспитании с детства, то есть о воспитании с отсутствием установок на насильственное достижение целей, формирование нравственных идеалов, и доброжелательности, самообладания и выдержки, приобретения навыка управлять эмоциями.

Психология может предложить помощь в форме описания закономерностей развития агрессивности личности, стадий и причин ее формирования. Даже уже взрослому и сформировавшемуся человеку, психология может предложить помощь в здоровом проявлении и проживании эмоций, выявлению ложных психологических установок, приводящих к гневу и агрессии, снять тревожные состояния, научить работать с триггерами (или устранить таковые), приводящими к срыву.



В любом случае, любой из этих подходов говорит о необходимости для взрослой личности владеть навыками психоэмоциональной регуляции, понимания и контроля своих эмоций.

ПЕЧАЛЬ, УНЫНИЕ

Праведное ядро — печаль по Богу, о невозможности богообщения, и горячая жажда этого общения, стремление преодолеть препятствия на этом пути.

«Печаль по Богу оказывается живым, постоянным стимулом духовного возрастания, помогающим мобилизовать все свои силы, всю свою энергию на подвиг. Если же у человека страстная печаль, которая вызывает «грызение сердца и смятение» (свт. Григорий Богослов), греховное услаждение от саможаления, то постепенно она будет приобретать характер безысходной тоски, приводящей к апатии, параличу всех сил. Так печаль переходит в более интенсивное состояние — уныние. Когда все кажется бессмысленным, бесполезным, невыполнимым, происходит самое страшное — теряется надежда на Бога, уныние приводит к самоубийству, сначала духовному, а потом и физическому. В этом смысле уныние считается одной из самых опасных страстей, смертным аскетическим грехом»³⁷.

Уныние — эмоциональное состояние безнадёжности и разочарованности, сопровождающееся полным упадком сил. Однако некоторым людям нравится находиться в нем (как и в обиде): они неделями пребывают в унынии и не поддаются попыткам близких вывести их из этого состояния. Унывающий человек, кроме того, что страдает сам, может быть тяжел для окружающих и неэффективен в работе. Задолго до научных изучений такого рода состояний отцы описали достаточно точно картину этого душевного недуга.

Святитель Игнатий (Брянчанинов) определяет страсть уныния следующим образом: «Леность ко всякому доброму делу, в особенности к молитве... Небрежение... Праздность. Излишнее успокоение сном, лежанием и всякого рода негою. Перехождение с места на место...



Нерадение. Пленение. Лишение страха Божия. Ожесточение. Нечувствие. Отчаяние»³⁸.

Как отмечает авва Евагрий, «уныние — это продолжительное и одновременное движение яростной и вожделеющей части души. Первая неистовствует по поводу того, что находится в ее распоряжении, вторая, напротив, тоскует по тому, чего ей недостает... Все доступное — ненавистно, все недоступное — вожделенно»³⁹.

По мысли архимандрита Лазаря причиной уныния может являться эгоизм: «Грех уныния происходит от чрезмерной занятости собой, своими переживаниями, неудачами, и как результат — угасание любви к окружающим, равнодушие к чужим страданиям, неумение радоваться чужим радостям, рождается зависть»⁴⁰.

Среди причин данной страсти, отцы выделяют большой перечень — маловерие; перекладывание вины на других и на Бога, ропот; гордыня — если случается в жизни что-либо незапланированное, не по своей воле, что указывает на слабость или несостоятельность самого себя, он тут же унывает и отчаивается. Кроме этого, причиной уныния может быть и неудовлетворенность страстей. Уныние сопутствует любому греху, удовлетворить который невозможно ни в данный момент, ни в ближайшем будущем. Например, кто-то по физиологическим причинам не может удовлетворять свою страсть (например, блуд, или чревоугодие), кто то, как сребролюбец, вынужден так или иначе тратить деньги, что его огорчает.

С точки зрения психологии говорить о параллелях с аскетикой достаточно сложно, потому что психология, используя те же термины, на самом деле подразумевает не совсем то, о чем говорит аскетика.

Уныние — это временное состояние, которое часто вызвано физической или эмоциональной усталостью, стрессом или проблемами в личной жизни. В это время человек может чувствовать грусть, безразличие, утомленность и потерю интереса к повседневным делам. Близко к унынию и понятие эмоционального и профессионального выгорания.

Заметно, что психология рассматривает уныние как *временное состояние*, а выше приводилась цитата аввы Евагрия, где он прямо указывает, что уныние — это *продолжительное состояние*. Прежде, чем попытаться



понять в чем же тут дело, кратко затронем и другие, психологически близкие явления

Печаль — одна из семи универсальных эмоций, которую испытывают люди в результате потери кого-то или чего-то значимого. Это чувство зависит от личных и культурных представлений о потере, и, хотя эту эмоцию часто считают «негативной», она может играть важную роль, как сигнал о необходимости получить помощь или утешение. Естественно, иногда причиной уныния могут быть объективные причины, например, резкое ухудшение здоровья, потери, несчастья и т. п. В такой ситуации возможно человека надо не «лечить» и учить, а оказать реальную помощь и поддержку, например, физически или материально.

Чувство печали — большой диапазон состояний, которые человек может чувствовать: от легкого разочарования до крайнего отчаяния и горя. Печаль может быть в комплексе с иными эмоциями: гнев (например, когда вас бросил любимый человек); страх (неизвестность в будущем, неуверенность в себе и других); даже радость (вспоминаете человека, которого больше нет — «светлая» печаль).

Стандартным запускающим механизмом печали может быть потеря важного человека или объекта, хотя это может сильно варьироваться в зависимости от личного определения ценности и потери. Обычно к триггерам печали относят: отказ близкого человека, завершение чего-либо важного, прощание, болезнь или смерть любимого человека, утрата идентичности, разочарование из-за неожиданного результата (например, отказа в повышении).

Иногда причины уныния и печали условно делят на личные, социальные и психологические. При том, что принципиально важно, уныние и печаль — следствие не только внешних причин, но и внутренних установок человека. Ошибки мышления, воспитание, семейные парадигмы восприятия обстоятельств и т. п. Отчасти, унынию может способствовать и темперамент человека (меланхолик).

Вместе с этим, печаль и уныние может иметь и совсем иной, не негативный источник. Выше мы уже упоминали возможность светлой печали по ушедшим близким. Кроме того, например, с точки зрения юнгианской



аналитики, уныние может быть знаком того, что занимаешься не тем, живешь как-то не так, будто не своей жизнью. И лишь позволив себе побыть по-настоящему «внутри уныния», уделив внимание этой части себя, можно понять, что именно бессознательно хочется изменить. То есть это скорее симптом, чем диагноз. Впрочем, даже христианская традиция может говорить о печали о грехах, например, или о потере близкого человека, в этом нет ничего удивительного.

Так как же тогда понять, что святые отцы имели ввиду, говоря об унынии, и пересекается ли это с современной психологией. Может быть речь о тревожных расстройствах, или грех уныния это — депрессия? На первый взгляд кажется, что уныние и депрессия — это одно и то же явление. Просто уныние — бытовой термин, а депрессия что-то на медицинском. На самом деле, хочется предупредить от такого хода мысли. Не следует огульно в страсть уныния записывать такие состояния как стресс, тревожность, депрессию или панические атаки (очень часто верующий человек, судя поверхностно, все это маркирует как уныние). Чтобы увидеть разницу, кратко обозначим эти явления.

Тревожность — личностная черта, которая характеризует человека в состоянии постоянного сканирования окружающего мира на опасность. Тревожный человек сомневается в себе, испытывает значительное беспокойство по поводу будущих событий. Неудачи переживает долго и болезненно, боится их повторения, становится нерешительным, использует охранительное поведение, чтобы снизить беспокойство и, как следствие, лишает себя радости полноценной жизни. Следует отметить, что тревожные расстройства — самый распространенный в мире вид психических расстройств; порядка 300 млн — это люди с тревожными расстройствами и 280 млн — с депрессивными расстройствами⁴¹. Тревога является выраженным беспокойством без реальной опасности. Если тревога принимает хроническую форму, она приводит к развитию тревожного расстройства. Тревожные расстройства требуют помощи медицинского психолога, врача-психиатра (фармакотерапия, антидепрессанты). К тревожным расстройствам относят фобии — страх событий или явлений, например страх выходить из дома (агорафобия), избегание социальных контактов



(социофобия); панические атаки — резкие приступы тревоги, которые сопровождаются значительными физическими симптомами, страхом смерти, утраты контроля над собой и т. п.; генерализованное тревожное расстройство — беспокойство, сопровождающееся выраженной тревогой и не ограниченное определенным обстоятельством (постоянное фоновое эмоциональное состояние).

Эффективным методом лечения проблем с выраженной тревогой, признана когнитивно-поведенческая терапия. В рамках КПТ, с одной стороны, проводится работа на когнитивном уровне, вследствие чего меняется образ мыслей (преодолеваются ошибочные мысленные установки), и ослабевает эмоциональное напряжение. С другой стороны, на уровне поведения используются техники, которые помогают встретиться с пугающей ситуацией в жизни, с целью опровергнуть негативные прогнозы.

Исходя из данных Всемирной организации здравоохранения, более 5% взрослого населения страдают от депрессии. При рассмотрении депрессии проводится анализ биологических, психологических и социальных факторов, оказывающих влияние на состояние человека.

Депрессия проявляется в сниженном настроении, в течении долгого периода, выражающееся в виде грусти, повышенной раздражительности и опустошенности, снижении интересов и получения удовлетворения от занятий, которые ранее приносили удовольствие. Снижается самооценка, возникает чувство вины и неуверенности, могут возникать мысли о самоубийстве, нарушаются сон и аппетит. Для депрессии характерен образ мыслей, поддерживающий депрессивное настроение. Основоположник когнитивно-поведенческого подхода А. Бек отметил, что в состоянии депрессии у людей возникают негативные мысли о себе (самообвинение), об окружающем мире (общее негативное восприятие) и о своем будущем (безнадежность).

Хочется отметить, что некоторые могут путать не только уныние с депрессией, стрессом, или тревожными состояниями, но еще иногда и принимать нездоровое подавленное состояние с печалью о Боге и плачем о Боге, о которых пишут святые отцы. Также в «общую кучу», часто



сваливают и возрастные кризисы (нормативные проявления возраста), с их особенностями.

Либо, что встречается довольно часто, обесценивается переживание и состояние другого человека, когда говорится, что это все блажь, помолись, и все пройдет. Важно помнить, что депрессия, фобии, панические атаки и тревожные расстройства — это именно расстройства и заболевания, которые требуют помощи грамотного специалиста и сочувствия — но не обвинения во грехах. Человек, сам или только молитвой (странно требовать от человека такого молитвенного дара, чтобы он молитвой исцелял недуги, пусть даже свои), не может зачастую преодолеть эти явления, также, как и физические заболевания.

В данном скромном исследовании, мы приходим к выводу (безусловно, это субъективное мнение автора), что понятие уныния в аскетике и психологии имеют разные значения и смыслы. Более того, ни тревожные расстройства, ни депрессии не могут быть приравнены к страсти уныния, несмотря на поверхностное и терминологическое сходство. В каком-то смысле, это совершенно перпендикулярные явления. Важное различие заключается, в частности, в том, что депрессия — это расстройство, которое, в том числе, поддается медикаментозному лечению, в то время как уныние — система когнитивных представлений, то есть — жизненная позиция.

Но можно ли тогда говорить, что в психологии нет аналога святоотеческому понятию уныния? Осторожно предположим, что это некоторый комплекс когнитивных ошибок и состояния более близкого к нарциссической акцентуации. Как нарцисс, так и унылый человек, не берут ответственность за свою жизнь на себя, оба обесценивают позитивные стороны жизни, вина в их страданиях лежит всегда на других. Примечательно, что нарциссы зачастую являются хорошими манипуляторами и абьюзерами.

При этом если и тот, и другой попросит о помощи, то если даже вначале им ее оказывали, потом люди могут от них отвернуться — по причине обесценивания этой помощи и самих помогающих.



Люди, предающиеся унынию именно, *предаются* ему. Это некое порочное увлечение, призванное переложить вину и привлечь внимание страданиями, которые человек привносит в свою жизнь самостоятельно.

Выше мы приводили цитату архимандрита Лазаря, которая во многом подтверждает наши выводы, напомним, он считает, что «Грех уныния происходит от чрезмерной занятости собой, своими переживаниями, неудачами, и как результат — угасание любви к окружающим, равнодушие к чужим страданиям, неумение радоваться чужим радостям». Бросается в глаза поразительное сходство с описанием некоторых особенностей нарциссического расстройства, или акцентуации.

Исходя из указанных различий, возможно стоит рассматривать аскетическое понятие уныния и психологическое описание тревоги и депрессии с разных терапевтических (и пастырских) позиций. Ибо подходы, которые работают при депрессивном расстройстве, могут быть совершенно бесполезны при унынии.

В данном случае требуется большая вдумчивость и ответственность христианского психолога, или духовника, пытающегося применить терапевтические и аскетические методы к данной проблеме.

В качестве же иллюстрации того, что уныние и печаль не должны быть постоянным фоном и нормой жизни христианина приведем слова апостола Ерма из его знаменитой книги «Пастырь». Так в заповеди десятой — «О духе уныния, помрачающем душу и препятствующем успеху молитвы», он говорит:

«Удаляй от себя всякую печаль, потому что она сестра сомнения и гнева... Печаль — самый злой из всех духов и самый вредный для рабов Божиих... Она губит человека как ничто другое и изгоняет из него Святого Духа... Когда сомневающийся не обретает успеха в каком-либо деле из-за своего сомнения, то печаль входит в сердце такого человека, омрачает Духа Святого и изгоняет его. И когда охватывают человека гнев и сильное раздражение по какому-нибудь поводу, то опять печаль входит в сердце, он скорбит о своем поступке, раскаивается, что разгневался. Эта печаль кажется спасительною, потому что влечет раскаянье. Но и в том и в другом случае печаль оскорбляет Святого Духа. Печаль, вызванная



сомнением или тем, что не удалось человеку его дело, — печаль несправедливая. Печаль же от досады на дурной поступок не плохая печаль, но и она оскорбляет Святого Духа. Посему удаляй от себя печаль и не оскорбляй Святого Духа, в тебе живущего, чтобы он не возроптал на тебя к Господу и не удалился от тебя. Ибо Дух Божий, обитающий в этом теле, не терпит печали. Итак. Облекись ты в радость, которая всегда имеет благодать пред Господом и угодна Ему, и утешайся ею. Всякий радующийся человек совершает добро и помышляет о добре, презирая печаль. А человек печальный всегда зол, во-первых, потому, что оскорбляет Святого Духа, который дан человеку радостным; и, во-вторых, потому, что он творит беззаконие, не обращаясь к Господу и не исповедуясь перед ним. Молитва печального человека никогда не достигает престола Божия»⁴².

Протоиерей Андрей Лоргус подметил, что нередко «человек добровольно избирает уныние как форму жизни, да еще и неосознанно подогревает ее в себе, провоцирует, осознавать, как грех в себе ее не хочет, живет в плену своих страстей и менять ничего не намерен... И не пытается анализировать свое поведение... Если человек над собой работает, то он обращает внимание на состояние своей души. Духовная жизнь начинается с самопознания, с самоанализа. Кто я? Какой я на самом деле? Какой я с друзьями? Какой я наедине с самим собой: пою, улыбаюсь, общаюсь или мне больше хочется полежать, погрузиться, посмотреть на серый, унылый пейзаж? Какое у меня фоновое состояние — вот что важно. Покаяние вообще невозможно, пока человек вглубь себя не заглянет. Для христианина греховно не знать, какой он»⁴³.

В целом, страдающий такими проявлениями человек оказывается перед вызовом: либо встать на путь избегания (смена работы, круга значимых близких и заканчивая общим бегством от жизни — в обиду, обвинения, саможаление и лень); либо, вооружившись мужеством, терпением, и верой пойти на встречу жизни и Богу. Тогда, преодолев уныние как жизненное испытание, человек сможет научиться радоваться жизни, укрепит веру, возможно найдет свою истинность суть. Безусловно, можно комбинировать духовные и психологические подходы, для прояснения



и исцеления ситуации, и, что важно, не путать психологические, медицинские и духовные причины и проявления данного явления.

ГОРДОСТЬ, ТЩЕСЛАВИЕ

Праведное ядро тщеславия и гордости — образ и подобие Божье в человеке, что являет его особое достоинство. Но когда человек присваивает этот образ себе, замыкается на себе, поставяет себя в центр бытия, тогда он оказывается смертельно больным гордыней (по существу, стремится стать богом помимо Бога).

Гордость — не равна чувству собственного достоинства (в человеке оно естественно и нормально; самоуважение — важное качество здорового человека). Часто это черта характера, но иногда это состояние души после достижения успеха в какой-либо области (гордость спортсмена, установившего рекорд, гордость бизнесмена, успешно заключившего выгодную сделку). Не следует греховную страсть путать, с радостью об успехе какого-либо дела, вполне допустимой и естественной. В христианстве гордость рассматривается как искажение здорового чувства и как один из главнейших грехов.

Самозамыкание, самолюбование, игнорирование нужд и мнения другого — пример гордости. Святитель Феофан Затворник говорит, что гордость — это «чрезмерно высокое мнение о своем достоинстве, соединенное с унижением других»⁴⁴.

Епископ Игнатий (Брянчанинов) сравнивает гордыню с утонченным идолопоклонством: «Прекрасное, возвышенное природное свойство презрения ко греху превратилось в падшем естестве в презрение к ближним, в порочные самомнение, самолюбие и гордость»⁴⁵

Далее, святитель Игнатий называет признаки гордыни: «Презрение ближнего. Предпочтение себя всем. Дерзость. Омрачение, дебелисть ума и сердца. Пригвождение их к земному. Хула. Неверие. Прелесть. Лжеименный разум. Непокорность Закону Божию и Церкви. Последование своей плотской воле. Чтение книг еретических, развратных



и суетных. Неповиновение властям. Колкое насмешничество. Оставление хриstopодражательного смирения и молчания. Потеря простоты. Потеря любви к Богу и ближнему. Ложная философия. Ересь. Безбожие. Невежество. Смерть души»⁴⁶.

Гордость — это когда человек не просто уважает себя, но, когда, уважая себя до болезненной крайности, он не уважает и не принимает ближнего — другого человека. При этом внешнее поведение человека не всегда явно свидетельствует о его внутреннем состоянии. В качестве иллюстрации гордости можно привести пример из монашеской литературы:

«Один монах в монастыре, в котором проживал авва Дорофей, был удивительно смирен и кроток. Как бы его ни оскорбляли, ни поносили другие братья, тот ничем не отвечал на обидные слова и поступки, сохраняя свое бесстрашие. Авва Дорофей обратился к этому брату с просьбой открыть секрет его глубокого смирения. «Почему ты никогда не обижаешься на оскорбляющих тебя?» — «А что на этих вонючих псов обижаться?» — спокойно ответил ему «смиранный» монах».⁴⁷

Безусловно такое отношение разрушительно, мешает выстраивать здоровые отношения с людьми, искажает восприятие действительности. Удаляет человека не только от Бога, но и от людей.

У человека может быть повод «гордиться» — если он достиг реальных больших успехов. Однако здоровое удовлетворение, от того, что ты что-то успешно сделал не должно перерасти в превозношение над другими. И по-настоящему достойные люди очень часто просты, доступны и ненадменны. В христианской традиции такую «гордость» более корректно называть радостью.

Однако не будем впадать в другую крайность и считать, что христианин должен относиться к себе как к «мусору», «грязи» и тп. Когда отцы говорят о необходимости «почитать себя ниже всех», это не означает ненависти к себе (!), но выработать в себе принцип — смотреть не на ближнего (и его судить), а на себя. Ближнему дается «аванс любви», а себе — как-бы тоже аванс, но со знаком «минус».

С точки зрения психологии противоположность гордости — здоровая самооценка, без превозношения себя, но и без ненависти и презрения



себя. Самооценка — это представление человека о себе (близко к понятию «Я-концепции», то есть восприятие себя в различных областях, или пластах жизни — личные, профессиональные, семейные, нравственные и иные качества). Представление о себе — сложный комплекс, который может меняться со временем. Очень важно отличать адекватную самооценку от чрезмерной самоуверенности. Самоуверенность (чувство собственного величия) — завышенная оценка своей значимости, высокомерность. Адекватная самооценка — правильное оценивание своих умений и качеств. И признание, и принятие своего несовершенства.

Другая крайность — низкая самооценка, которая проявляется в самоедстве, неуверенности, стеснительности, неумении отсеивать собственную позицию и т. п. Возникают проблемы с коммуникацией, увеличивается склонность к тревожным и депрессивным состояниям. Здоровая самооценка связана обычно со здоровой любви к себе, и наоборот. Уверенный человек акцентирует внимание на своих успехах и проводит конструктивный анализ ошибок — без бесполезного самокопания и критики. Уверенность в себе, вовсе не подразумевает превозношения или надмения над ближним. Сам Спаситель говорит о здоровой любви к себе — «люби ближнего как самого себя» (Мк.12:31); понятно, что, если человек себя ненавидит, он не сможет любить другого — у него нет навыка любви. Гордый человек на самом деле себя не любит, это своего рода болезненная сверхкомпенсация нелюбви к себе, попытка придать себе «веса», ценности, за счет другого человека. Искажая все восприятие, такое состояние не дает человеку трезво оценить себя.

Как аспект страсти выделяют **тщеславие** — желание похвалы от других, «рисовка» перед другими, реальными или вымышленными успехами, внешним видом.

Тщеславным может быть не только, скажем, артист, но и фарисей, показывающий на показ свое благочестие, ради похвалы от людей. С одной стороны, не надо думать, что любое желание хорошо выглядеть или качественно делать дело связано с тщеславием. Есть ведь и дресс-код, когда надо выглядеть прилично, и чувство долга — мотивирующее человека сделать что-то качественно. Но тут суть в том, что мотивом не должно



быть поощрение от другого. Погоня за чужим поощрением подрывает собственную систему ценностей человека. С точки зрения психологии здесь кроется чрезвычайно деструктивное явление — зависимость от мнения окружающих. В качестве бессмысленности искать одобрения окружающих можно привести следующую притчу:

«Отец со своим сыном и ослом в полуденную жару путешествовал по пыльным переулкам города. Отец сидел верхом на осле, а сын вел его за уздечку.

Бедный мальчик, — сказал прохожий, — его маленькие ножки едва успевают за ослом. Как ты можешь лениво восседать на осле, когда видишь, что мальчишка совсем выбился из сил? Отец принял его слова близко к сердцу. Когда они завернули за угол, он слез с осла и велел сыну сесть на него.

Очень скоро повстречался им другой человек. Громким голосом он сказал: Как не стыдно! Малый сидит верхом на осле, как султан, а его бедный старый отец бежит следом. Мальчик очень огорчился от этих слов и попросил отца сесть на осла позади него.

Люди добрые, видали вы что-либо подобное? — заголосила женщина под чадрой. — Так мучить животное! У бедного осла уже провисла спина, а старый и молодой бездельники восседают на нем, будто он диван, бедное существо! Не говоря ни слова отец и сын, посрамленные, слезли с осла.

Едва они сделали несколько шагов, как встретившийся им человек стал насмехаться над ними: Чего это ваш осел ничего не делает, не приносит никакой пользы и даже не везет кого-нибудь из вас на себе?

Отец сунул ослу полную пригоршню соломы и положил руку на плечо сына. Что бы мы ни делали, — сказал он, — обязательно найдется кто-то, кто с нами будет не согласен. Я думаю, мы сами должны решать, что нам надо делать»⁴⁸.

То есть, во-первых, не имеет смысла гоняться за одобрением окружающих, тем более, по мысли святителя Филарета Дроздова, это является грехом, ибо иной человек и его мнение становится богом вместо Бога⁴⁹. Во-вторых, это бесполезно и в плане психологической зависимости.



Зависимость от мнения окружающих является препятствием для личного и профессионального развития. Страх быть непризнанным приводит к низкой самооценке и неуверенности в себе.

Общий анализ феномена страсти с точки зрения психологии и православной аскетической традиции, позволил сделать **следующие выводы**.

Страсти являются серьезным «промахом», разрушают человека изнутри. Страстью называют порок, от долгого времени сделавшийся как бы природным свойством человека. То есть страсть — устойчивое явление, укорененность в грехе, прочный навык.

В психологии страсть определяется как устойчивое, глубокое и сильное чувство, определяющее направление мыслей и поступков человека.

Сам феномен страсти не носит исключительно негативной оценки. По святоотеческой мысли, изначально страсти — дары Божьи, т. е. силы, энергии, которые были даны человеку для жизни, но вследствие грехопадения, исказились и оказались ложно направлены. Каждая страсть имеет «праведное ядро», праведное основание, на котором она паразитирует (мы указали праведное ядро каждой страсти, при ее рассмотрении).

Аналогичная мысль присутствует и в современной психологии, которая относит страстность и страсть к стержневым феноменам психики. Гармония или дисгармония личности проявляется в страсти таким образом, что страсть может быть плодотворной или разрушительной для личности и для социального окружения. Здоровая страсть может способствовать качественной деятельности, выстраиванию мотивационной структуры личности, способности вдохновлять людей примером, повышать значимость того, на что она направлена. Страсть болезненная приводит к разрушению личности. При этом, с психологической точки зрения не страсть приводит к дисгармонии личности, а дисгармония личности порождает из себя акцентированную или болезненную страсть.

Отдельный разбор семи основных страстей, позволил сделать некоторые выводы. Так, можно видеть совпадения и схожие рекомендации аскетической традиции и современной психологии. Например, при рассмотрении чревоугодия (РПП в психологии), это сходство можно



наблюдать, во-первых, в рекомендациях по регулированию питания, осознанности в питании и воздержанности. Во-вторых — это разбор психологических установок, когний, приводящих к РПП. Разбор установок — важная часть работы с проблемой, в результате которой происходит осознание почему человек склонен к перееданию или «заеданию» проблем.

Безусловно есть и различия в подходах аскетическом и психологическом. Эти различия касаются в основном **мотивации**. Если в святоотеческой литературе в качестве основного мотива выступает спасение, через освобождение от греха и порабощение страстью, то для современного человека (как и светского психолога) среди мотивов можно найти большой спектр — от сексуальной привлекательности, до хорошего самочувствия.

Впрочем, если рассматривать со стороны академической (или терапевтической, в чистой модальности) психологии, то речь будет идти о более экзистенциально важных (хотя и не о христианских) мотивах — осознанной полноценной жизни, свободной от интроектов — навязанных родителями или обществом стереотипов. Что, в свою очередь, позволит человеку более гармонично развиваться личностно и духовно. Эти установки, могут сближать в мотивах психологию и православную аскетическую традицию.

В большинстве случаев, при рассмотрении страстей православной аскетики, нам удавалось найти достаточно легко опознаваемые аналоги в современной психологии.

Можно выстроить следующие пары:

1. Чревоугодие — Расстройства пищевого поведения.
2. Похоть (блуд) — Промискуитет, измена.
3. Сребролюбие — Финансовое расстройство (проблемы с финансовым поведением).
4. Гнев — Гнев, агрессия.
5. Уныние — Нарциссическая акцентуация (?).
6. Гордость — Проблемы самооценки.
7. Тщеславие — Зависимость от мнения окружающих.



Отдельно следует обратить внимание на страсть «уныния». В данном исследовании, мы приходим к выводу (субъективное мнение автора), что понятия уныния в аскетике и психологии имеют различные значения и смыслы. Тревожные расстройства и депрессии также не могут быть приравнены к страсти уныния, несмотря на поверхностное и терминологическое сходство. Так, важное различие заключается в том, что депрессия — это расстройство, которое поддается медикаментозному лечению, в то время как уныние — система когнитивных представлений, то есть — жизненная позиция. Осторожно предположим, что это некоторый комплекс когнитивных ошибок и состояние более близкого к нарциссической акцентуации. В частности, как нарцисс, так и унылый человек, не берут ответственность за свою жизнь на себя, оба обесценивают позитивные стороны жизни, вина в их страданиях лежит всегда на других. Исходя из указанных различий, возможно стоит рассматривать аскетическое понятие уныния и психологическое описание тревоги и депрессии с разных терапевтических (и пастырских) позиций. Ибо подходы, которые работают при депрессивном расстройстве, могут быть совершенно бесполезны при унынии. В данном случае требуется вдумчивость и ответственность христианского психолога, или духовника, пытающегося применить терапевтические и аскетические методы к данной проблеме.

Христианская рефлексия может взять инструменты психологии, чтобы ее глазами увидеть собственные проблемы. Возможно, что некоторые увидят особенности своей церковной жизни при описании тех или иных механизмов защит и зависимостей. Анализ таких подмен свойственен Церкви (отцы и учителя Церкви, современные богословы), психология лишь дополняет инструментарий подобной рефлексии.

За появившемся интересом к психологии, в том числе со стороны христиан, просматривается перспектива появления новой области творчества и практики. Данную область можно охарактеризовать как практику духовного возрастания верующих людей, открытую к достижениям науки, грамотно интегрирующую лучшее, что может предложить



психологическая мысль и практика в деле воспитания души, при сохранении примата христианских ценностей.

Вместе с этим, существуют психологи, тяготеющие к Церкви с идеалами любви и человеческого участия; глубины духовного знания в своей науке им не хватает.

Ценность психологии и в том, что: «Психология дала возможность человеку уважать собственные чувства и желания показав, что борьба с ними и их отрицание ведет к болезни и наоборот, их осознание способствуют самоактуализации и развитию. Психология способствует тому, чтобы человек взял на себя полную ответственность за все, что с ним происходит. Психологи показывают человеку, что его удачи и неудачи связаны с ним самим, с его мыслями и поведением, с его выбором, а не со злым роком или «врагами кругом»»⁵⁰.

Что касается наших отношений с другими людьми, психология помогает нам освободиться от образа, навязанного нам родителями, друзьями и культурой, и в то же время помогает нам избежать навязывания образа себя.

Конечно, психология не лишена своих особенностей и недостатков, которые необходимо учитывать. Психология может иметь экзистенциальную, духовную и религиозную направленность, но при неправильном подходе она может способствовать распаду эгоцентричной души или быть вовлеченной только в земной комфорт человека.

Можно сказать, что особенностью православной психотерапии является то, что в ней две задачи: общая и частная.

Общая — духовная, это оказание человеку помощи в преодолении его падшей природы, и, тем самым, спасении. В данном ключе стоит задача привести человека к покаянию и пробуждению его духовных возможностей уподобления Богу, с учетом опыта и наработок современной психологии (тех модальностей и методов, которые для этого приемлемы). Это сближает психологию с христианской аскетикой. И именно это и стало основной частью данной работы. Возможным методом православного психотерапевта могут быть взятые из аскетики «алгоритмы» преодоления страсти и стяжания добродетели.



Частной задачей может являться оказание человеку помощи в решении его личных проблем, возрастных и семейных кризисов и жизненных затруднений специальными психотерапевтическими методами. Эта часть осталась за рамками нашего исследования.

Безусловно, психология и аскетическая традиция, как мы видели, могут найти общее поле для дискурса, особенно в плане необходимого самопознания и комплексности проблематики любой страсти с тем, чтобы сделать жизнь человека более полноценной и при этом соответствующей замыслу Божию. Разница в подходах зачастую будет касаться аспектов мотивации, что может быть связано с разными целями в жизни верующего и неверующего человека.

То есть, мы можем видеть, что современная психология во многом сближается с аскетическим учением православных отцов о страсти, хотя, выражает его своим языком. В некоторых аспектах она может позволить глубже взглянуть на феномен страсти, выразить его в терминах современной психологии и актуализировать его. В конечном итоге, это может позволить сделать его более понятным и «рабочим», для современника.

В результате исследования можно сделать вывод, что часто психология глубоко рассматривает причины расстройств, связанных со страстями человека, выявляя подоплеку в виде неверных когнитивных установок, искаженной картины мира, психологических травм, детских установок и т. п., и предлагает решать проблему страсти не напрямую (передаешь — ешь меньше, воздерживайся), а «докапываясь» до причин и глубинных установок личности, провоцирующих такое поведение.

Таким образом можно видеть, что, убирая (или изменяя) психологические причины страсти, преодолеть ее становится более посильной задачей. Психологу нет нужды требовать чрезвычайного волевого усилия от человека (обычно недоступного ему), чтобы он в силу лишь мотивации оставил страсть. В свою очередь, в современной религиозной практике зачастую такое требование присутствует — оставь страсть, потому что это грех. Однако человек этого сделать не сможет (перебороть страсть волевым усилием или молитвой), данное требование вряд ли можно назвать объективным. Ведь даже отцы-аскеты боролись со страстями



порой пожизненно (всегда ли преодолевая их все?), под постоянным руководством опытного духовного наставника. Более того, читая труды отцов — аскетов, современник недоумевает как это можно воплотить в реальной жизни, считая требования непомерными, невозможными, а зачастую и непонятными.

Вместе с этим, в светской психотерапии нет объективных критериев совершенствования человека, христианская аскетическая традиция имеет и необходимые цели, и критерии развития и совершенствования человека.

Попробуем составить альтернативу и в рамках современной психологии, поместив данные выводы в таблицу.

Страсти в аскетике и психологии		
Негативное проявление страсти	Праведное ядро страсти	Аналог негативного проявления страсти в психологии
Чревоугодие, обжорство	Потребность в поддержании жизни, напоминание о главной нужде человека — Боге	Расстройство пищевого поведения
Похоть, блуд	Эрос — энергия, направляющая к Богу, пламенеющая любовь к Богу и в Боге — к ближнему	Промискуитет, измена
Сребролюбие	Способность к выстраиванию иерархии ценностей, способность к собиранию. «Ибо, где сокровище твое, там будет и сердце твое» (Мф 6:21)	Финансовое расстройство (проблемы финансовым поведением)
Гнев	Тимическая сила (рвение — «горю, пламенею»), яростное начало в человеке, «нерв души»	Гнев, агрессия, ненависть
Уныние	Печаль по Богу	Нарциссическая акцентуация (?)
Гордость	Образ и подобие Божье в человеке, являющий его особое достоинство	Проблемы самооценки
Тщеславие		Зависимость от мнения окружающих

Конечно, христиане не должны полагаться в деле спасения исключительно на «научный», психологический и любой другой подходы, исключая главное — Тайну Спасения. Господь Иисус Христос говорит: «Я — лоза, вы — ветви. Пребывающий во Мне — и Я в нем, — тот



приносит много плода, потому что без Меня не можете творить ничего» (Инн. 15:5).

Первым шагом в борьбе с грехом и страстью будет осознание своей болезни, зависимый от страсти должен осознать, что нуждается в исцелении. Далее, как говорит святитель Феофан Затворник, возненавидеть страсть, принять твердое решение бороться с ней. Работу над исцелением необходимо начинать с молитвы к Богу и необходимо помнить, что всякая страсть лечится насаждением в душе противоположных ей добродетелей.

Безусловно грамотный (желательно православный) психолог может помочь человеку — хотя бы в том, чтобы разобраться в собственных чувствах и проблемах, увидеть их со всей ясностью, понять механизмы их становления и закрепления, возможные пути решения, параллельно духовному врачевству, взять на себя ответственность за свою жизнь, а не по-детски перекладывать их на других, или Бога. Премудрый Иисус, сын Сирахов говорит: «Дай место врачу, ибо и его создал Господь, и да не удаляется он от тебя, ибо он нужен. В иное время и в их руках бывает успех» (Сир. 38:12). Конечно и психолога можно отнести в каком-то смысле к врачу. Впрочем, не будем забывать, что главный Врач для христианина — Господь Иисус Христос.

Библиография

1. Библия: Книги Священного Писания Ветхого и Нового Заветов. — М.: Изд-во Московской Патриархии Русской Православной Церкви, 2007. — 1330 с.
2. Авва Дорофей, прп. Подвижнические наставления. [Электронный ресурс] URL: https://azbyka.ru/otechnik/prochee/dobrotoljubie_tom_2/40 (дата обращения: 10.04.2024).
3. Авдеев Д. А. Греховные недуги. — Симферополь: Издательство Шпаткова «Родное слово», 2013. — 208 с.
4. Авдеев Д. А. Очерки православной психотерапии. — М., 2021. — 464 с.
5. Авдеев Е. А. Книга Бытия: Генезис и Берешит. Т. I. — М., 2019. — 408 с.
6. Антоний Сурожский, митрополит. Духовность и духовничество // О встрече. — Клин, 2004. — 254 с.
7. Апостол Ерм. Пастырь. [Электронный ресурс]. URL: https://azbyka.ru/otechnik/Erm/pastyr_hermy/14 (дата обращения: 01.05.2024).



8. Бек А. «Узники гнева. Когнитивная основа гнева, враждебности и насилия». — СПб., Москва, Минск, 2023. — 511 с.
9. Братусь Б. С. Психология и этика: опыт построения дискуссии. — М, 1999. — 194 с.
10. Вышеславцев Б. П. Этика преображенного Эроса. [Электронный ресурс] URL: https://azbyka.ru/otechnik/Boris_Vysheslavcev/etika-preobrazhennogo-erosa/2_25 [Электронный ресурс] (дата обращения: 5.03.2024).
11. Габриэль (Бунге), иеромонах. Акедия: Духовное учение Евагрия Понтийского об унынии. — Рига, 2005. — 143 с.
12. Грех, страсть, порок: в чем различие и как с ними бороться. [Электронный ресурс] URL: <https://foma.ru/greh-strašt-porok-v-chem-razlichie-i-kak-s-nimi-borotsya.html> (дата обращения: 10.04.2024).
13. Гуторов Ю. А. Кризис среднего возраста: христианское осмысление // Дамаскин 1 (57). — Нижний Новгород, 2022. С. 17–23.
14. Гуторов Ю. А. Психология для Церкви: использование опыта и методов психологии в приходском служении // Православная церковная наука: традиции, новации, актуальные контексты. Сборник статей по материалам ежегодной всероссийской научно-богословской конференции. Нижний Новгород, 2022. С.48–56.
15. Джеймс У. Многообразие религиозного опыта. — М.: Наука, 1993. — 432 с.
16. Добротолюбие в 5 т. Т. 2. Изд. 4-е. — М., 2010. — 736 с.
17. Добротолюбие в 5 т. Т. 3. Изд. 4-е. — М., 2010. — 448 с.
18. Ефрем Сирин, прп. Наставления братьям. [Электронный ресурс] URL: https://k-istine.ru/library/efrem_sirin-83.htm (дата обращения: 5.03.2024).
19. Игнатий (Брянчанинов), епископ. Аскетическая проповедь и письма к мирянам. — М., 1993.
20. Игнатий (Брянчанинов), епископ. Аскетические опыты. Т. 1. — М., 1993.
21. Игнатий (Брянчанинов), епископ. Отечник. Избранные изречения святых иноков и повести из жизни их. — СПб., 1903.
22. Иоанн Златоуст, свт. Беседа 16 на Евангелие от Матфея. [Электронный ресурс] URL: https://azbyka.ru/otechnik/Ioann_Zlatoust/besedy-na-evangelie-ot-matfeja/16 (дата обращения: 5.03.2024).
23. Иоанн Златоуст, свт. О покаянии. Слово III. [Электронный ресурс] http://halkidon2006.orthodoxu.ru/Tvorenia_10/St_Ioann_Zlatoust_o_pokayanii.htm (дата обращения: 12.03.2024).
24. Иоанн Златоуст, свт. Полное собрание творений. Толкование на пророка Иеремию. [Электронный ресурс] URL: <https://svyatye.com/chitat/Sviatitel-Ioann-Zlatoust-Polnoe-sobranie-tvorenii-Tolkovanie-na-proroka-Ieremiiu/3/>
25. Иоанн Лествичник, прп. Лествица. — М., 1995.



26. Исаак Сирин, прп. Слова подвижнические. Слово 55. Послание к преподобному Симеону Чудотворцу. [Электронный ресурс] URL: https://azbyka.ru/otechnik/Isaak_Sirin/slova-podvizhnicieskie/55 (дата обращения: 10.04.2024).
27. Кильпеляйнен И. Умеем ли мы слушать и помогать. — СПб.: Библия для всех. 1998. — 240 с.
28. Клайв С. Льюис. Расторжение брака. — М., 2020. — 128 с.
29. Куликов Л. В. «Страстность и страсть как психические феномены» // Вестник Санкт-Петербургского университета. Международные отношения. 2007, Вып.1. С. 12–25.
30. Курбатова Г. И. Структурный анализ агрессии // Б. Г. Ананьев и ленинградская школа в развитии современной психологии. — СПб., 1995.
31. Лазарь (Абашидзе), архимандрит. Грех и покаяние последних времен. М., 1995.
32. Легостаева М. В. Очерки православной психотерапии. — М., 2018. — 320 с.
33. Лоргус А., священник. Печаль светлая и черная, или Грешно ли грустить? [Электронный ресурс]. URL: <http://www.pravmir.ru/pechal-svetlaya-i-chnayaya-ili-grushno-li-grushit/> (дата обращения: 01.05.2024).
34. Максим Исповедник, прп. Собрание творений. Главы о любви. [Электронный ресурс] URL: <https://svyatye.com/chitat/Prepodobnyi-Maksim-Ispovednik-Sobranie-tvorenii-Glavy-o-liubvi/12038> (дата обращения: 5.03.2024).
35. Никодим Святогорец (Калливурицис), прп. Эвергетинос (Благолюбие. Тома 1–4) [Электронный ресурс] URL: https://azbyka.ru/otechnik/Nikodim_Svjatogorets/evergetin/4_24 (дата обращения: 5.03.2024).
36. Олпорт Г. Становление личности: Избранные труды. — М.: Смысл, 2002.
37. Основы правильной духовной жизни. По творениям святителя Игнатия Брянчанинова. Практическая энциклопедия / Сост. свящ. С. Молотков. — СПб., 2003.
38. Основы социальной концепции РПЦ. [Электронный ресурс] URL: <http://www.patriarchia.ru/db/text/419128.html> (дата обращения: 6.02.2024).
39. Пешков А. А. Христианское понимание греха. Труды Нижегородской духовной семинарии. — Нижний Новгород, 2009. С. 311–325.
40. Платон (Игумнов), архимандрит. Православное нравственное богословие. — М., 1994.
41. Преподобный Нил Сорский. Устав и послания — М., 2011.
42. Ролло Мэй. Искусство психологического консультирования. [Электронный ресурс] URL: <https://cpp-r.ru/wp-content/uploads/2015/08/psiho.pdf> (дата обращения: 22.04.2024).
43. Сребролюбие как дух антихриста. — М., 1997.



44. Страсти и борьба с ними. По трудам свт. Феофана Затворника. Выдержки из творений и писем. — М., 2011.
45. Феофан Затворник, свт. Письма о христианской жизни. — М., 2009.
46. Филарет Дроздов, митрополит. Пространный христианский Катехизис Православной Кафолической Восточной Церкви. URL: https://azbyka.ru/otechnik/Filaret_Moskovskij/prostrannyj-pravoslavnyj-katekhizis/4
47. Флоренский Павел, священник. Столп и утверждение истины. [Электронный ресурс] URL: https://azbyka.ru/otechnik/Pavel_Florenskij/stolp-i-utverzhdienie-istiny/8 (дата обращения: 5.03.2024).
48. Фромм Э. Человек для себя. Исследование психологических проблем этики. — Минск, 2004.
49. Что такое страсти [Электронный ресурс] URL: <https://pravoslavie.ru/104749.html> (дата обращения: 10.04.2024).
50. Шеховцова Л. Ф. Преодоление страсти аскетическими и психологическими методами. — Подворье ТСЛ., 2014 г. — 351 с.
51. Штадгауз С. Ф. Страсти и пути их искоренения согласно церковной аскетической традиции. Учебное пособие по дисциплине «Аскетика» для студентов высших учебных заведений. — М., «Свято-Филаретовский православно-христианский институт», 2016. — 44 с.
52. Энциклопедия изречений Святых отцов и учителей Церкви по различным вопросам духовной жизни. [Электронный ресурс] URL: <https://azbyka.ru/otechnik/Spravochniki/entsiklopedija-izrechenij-svjatyh-ottsov-i-uchitelej-tserkvi-po-razlichnym-voprosam-duhovnoj-zhizni/24> (дата обращения: 10.04.2024).
53. Этический кодекс ассоциации когнитивно-поведенческой психотерапии (АКПП) [Электронный ресурс] <https://associationcbt.ru/join/yeticheskiy-kodeks/> (дата обращения: 10.04.2024).

Примечания и библиографические ссылки

1. *Шеховцова Л. Ф.* Преодоление страсти аскетическими и психологическими методами. — ТСЛ., 2014 г. — 351 с.
2. *Авдеев Д. А.* Очерки православной психотерапии. — М., 2021. — 464 с.
3. *Авдеев Д. А.* Греховные недуги. — Симферополь: Издательство Шпаткова «Родное слово», 2013. — 208 с.
4. *Легостаева М. В.* Очерки православной психотерапии. — М., 2018. — 320 с.
5. *Штадгауз С. Ф.* Страсти и пути их искоренения согласно церковной аскетической традиции. Учебное пособие по дисциплине «Аскетика» для студентов высших учебных заведений. — М., «Свято-Филаретовский православно-христианский институт», 2016. — 44 с.



6. Гуторов Ю. А.
7. Гуторов Ю. А.
8. Гуторов Ю. А.
9. Иоанн Лествичник, прп. Лествица или Скрижали духовные. [Электронный ресурс] URL: https://azbyka.ru/otechnik/Ioann_Leštichnik/leštitsa-ili-skrizhali-dukhovnye/19 (дата обращения: 8.04.2024).
10. Ефрем Сирианин, прп. Подвижнические наставления // Добротолюбие. — ТСЛ, 1993. Т. 2. с.379–380.
11. Нил Синайский, прп. Аскетические наставления // Добротолюбие. — ТСЛ, 1993. Т. 2. С.230–232.
12. Вышеславцев Б. П. Этика преображенного Эроса. [Электронный ресурс] URL: https://azbyka.ru/otechnik/Boris_Vysheslavcev/etika-preobrazhennogo-erosa/2_25 [Электронный ресурс] (дата обращения: 5.03.2024).
13. Иоанн Лествичник, прп. Лествица. — СПб., 1995. С.132.
14. Иоанн Златоуст, свт. О покаянии. Слово III. [Электронный ресурс] http://halkidon2006.orthodoxy.ru/Tvorenia_10/St_Ioann_Zlatoust_o_pokayanii.htm (дата обращения: 12.03.2024).
15. Цит.по: Цитаты святых отцов. [Электронный ресурс] URL: <https://svyatye.com/Sviatitel-Ignatii-Brianchaninov/O-blude/> (дата обращения: 10.04.2024).
16. Основы социальной концепции РПЦ. [Электронный ресурс] URL: <http://www.patriarchia.ru/db/text/419128.html> (дата обращения: 16.02.2024).
17. Россия вошла в топ-5 стран по скорости распространения ВИЧ. [Электронный ресурс] URL: <https://www.forbes.ru/society/482136-gossia-vosla-v-top-5-stran-po-skorosti-rasprostraneniya-vice> (дата обращения: 6.02.2024).
18. Иоанн Лествичник, прп. Лествица. — СПб., 1995. С.228.
19. Шеховцова Л. Ф. Преодоление страсти аскетическими и психологическими методами. [Электронный ресурс] URL: https://azbyka.ru/otechnik/antropologiya-i-asketika/preodolenie-strahti-asketicheskimi-i-psihologicheskimi-metodami/3_2_1 (дата обращения: 6.02.2024)..
20. Гуторов Ю. А. Кризис среднего возраста: христианское осмысление // Дамакин. — 2022. — № 1(57). — С. 17–33.
21. Игнатий (Брянчанинов), епископ. Отчник. Избранные изречения святых иноков и повести из жизни их. — СПб., 1903. с.452.
22. Шеховцова Л. Ф. Преодоление страсти аскетическими и психологическими методами. [Электронный ресурс] URL: https://azbyka.ru/otechnik/antropologiya-i-asketika/preodolenie-strahti-asketicheskimi-i-psihologicheskimi-metodami/3_2_1 (дата обращения: 5.03.2024).



23. *Вышеславцев Б. П.* Этика преображенного Эроса. [Электронный ресурс] URL: https://azbyka.ru/otechnik/Boris_Vysheslavcev/etika-preobrazhennogo-erosa/2_25 (дата обращения: 5.03.2024).
24. *Иоанн Лествичник, прп.* Лествица. 5. 6. Цит. по: Штадгауз С. Ф. Страсти и пути их искоренения согласно церковной аскетической традиции. Учебное пособие по дисциплине «Аскетика» для студентов высших учебных заведений. — М., «Свято-Филаретовский православно-христианский институт», 2016. С. 33.
25. Никодим Святогорец (Калливурицис), прп. Эвергетинос (Благолюбие. Тома 1–4) [Электронный ресурс] URL: https://azbyka.ru/otechnik/Nikodim_Svjatogorets/evergetin/4_24 (дата обращения: 5.03.2024).
26. *Нил Синайский, прп.* Аскетические наставления // Добролюбие. — ТСЛ, 1993. Т. 2. С. 239.
27. Сребролюбие как дух антихриста. — М., 1997. с.37.
28. Основы правильной духовной жизни. По творениям святителя Игнатия Брянчанинова. Практическая энциклопедия / Сост. свящ. С. Молотков. СПб., 2003. С.522.
29. *Фромм Э.* Человек для себя. Исследование психологических проблем этики. — Минск, 2004. с.100.
30. *Платон (Игуменов), архимандрит.* Православное нравственное богословие. — М., 1994. с.163.
31. *Штадгауз С. Ф.* Страсти и пути их искоренения согласно церковной аскетической традиции. Учебное пособие по дисциплине «Аскетика» для студентов высших учебных заведений. — «Свято-Филаретовский православно-христианский институт», 2016. С.19.
32. *Иоанн Златоуст, свт.* Беседа 16 на Евангелие от Матфея. Златоуст, т.7, ч.1. [Электронный ресурс] URL: https://azbyka.ru/otechnik/Ioann_Zlatoust/besedy-na-evangelie-ot-matfeja/16 (дата обращения: 5.03.2024).
33. *Штадгауз С. Ф.* Страсти и пути их искоренения согласно церковной аскетической традиции. Учебное пособие по дисциплине «Аскетика» для студентов высших учебных заведений. — «Свято-Филаретовский православно-христианский институт», 2016. С.19.
34. *Иоанн Лествичник, прп.* Лествица. — М., 1995. С.103.
35. *Бек А.* «Узники гнева. Когнитивная основа гнева, враждебности и насилия». — СПб., Москва, Минск, 2023. 511 с.
36. *Курбатова Г. И.* Структурный анализ агрессии // Б. Г. Ананьев и ленинградская школа в развитии современной психологии. СПб., 1995. С.167.
37. *Штадгауз С. Ф.* Страсти и пути их искоренения согласно церковной аскетической традиции. Учебное пособие по дисциплине «Аскетика» для студентов



- высших учебных заведений. — «Свято-Филаретовский православно-христианский институт», 2016. С.21.
38. *Игнатий (Брянчанинов), епископ.* Аскетические опыты. Т. 1. — М., 1993. С.167.
39. *Габриэль (Бунге), иеромонах.* Акедия: Духовное учение Евагрия Понтийского об унынии. — Рига, 2005. С. 63.
40. *Лазарь (Абашидзе), архимандрит.* Грех и покаяние последних времен. — М., 1995. С.21.
41. Данные приводятся по сайту Интерфакс: <https://www.interfax.ru/russia/945840>
42. *Апостол Ерм.* Пастырь. [Электронный ресурс]. URL: https://azbyka.ru/otechnik/Erm/pastyr_hermy/14 (дата обращения: 01.05.2024).
43. *Лоргус А., священник.* Печаль светлая и черная, или Грешно ли грустить?: Интервью журналу «Нескучный сад» [Электронный ресурс]. URL: <http://www.pravmir.ru/pechal-svetlaya-i-chnaya-ili-greshno-li-grustit/> (дата обращения: 01.05.2024).
44. *Феофан Затворник, свт.* Письма о христианской жизни. — М., 2009. — С.24.
45. *Игнатий (Брянчанинов), епископ.* Аскетическая проповедь и письма к мирянам. — М., 1993. — С.24.
46. *Игнатий (Брянчанинов), епископ.* Аскетические опыты. Т. 1. — М., 1993. — С.168.
47. Цит по: <https://azbyka.ru/znakomstva/blogs/o/158323>
48. Цит по: <https://www.b17.ru/blog/26586/>
49. *Филарет Дроздов, митрополит.* Пространный христианский Катехизис Православной Кафолической Восточной Церкви. [Электронный ресурс]. URL: https://azbyka.ru/otechnik/Filaret_Moskovskij/prostrannyj-pravoslavnyj-katekhizis/4 (дата образования 05.04.2024.).
50. *Гуторов Ю. А.* Психология для Церкви: использование опыта и методов психологии в приходском служении // Православная церковная наука: традиции, новации, актуальные контексты. Сборник статей по материалам ежегодной всероссийской научно-богословской конференции. Нижний Новгород, 2022 с. 55.





ПРАВОСЛАВНАЯ ПЕДАГОГИКА И ПСИХОЛОГИЯ

УДК 271.2–788

Иеромонах Николай (Чеботарев)

Аксиологические доминанты
монашества в наставлениях святителя
Филарета Московского



Аннотация: Предметом исследования являются ценностные доминанты монашеской жизни в святоотеческих наставлениях и поучениях святителя Филарета (Дроздова). Цель работы заключается в выделении главных общехристианских и иноческих добродетелей, способствующих преуспеванию в духовной жизни. Анализируются проповеди, письма, мнения митрополита Филарета и иных авторов по указанной теме. Новизна работы заключается в использовании сравнительно-исторического метода и метода критического анализа



источников при систематизации отношения митрополита Филарета к проблеме соблюдения основных принципов и норм духовной жизни в монашеском социуме. Были рассмотрены взаимосвязи между строгостью евангельской нравственности и требованиями ее исполнения. Делаются выводы о том, что освобождение от «ига чувственности» и замена его «игом заповедей» помогает христианину преодолеть страсти и достичь духовного совершенства. Утверждается, что монашеская жизнь требует от подвижащегося постоянства и мужества. Использование начальных даров («даров природы») помогает получить «дары благодати».

Ключевые слова: Филарет (Дроздов), монашество, аксиологические доминанты, иноки, благодарение, жертвы, соблазны, усердие, очищение ума, помыслы.

Сведения об авторе: Иеромонах Николай (Иван Геннадьевич Чеботарев), кандидат филологических наук, магистр богословия, соискатель Минской духовной академии, клирик Нижегородской епархии.

E-mail: nikola.vlg@yandex.ru

ORCID: 0009-0009-8067-8121

Hieromonk Nicholas (Chebotarev)

Axiological Dominants of Monasticism in the Precepts of Saint Philaret of Moscow

Abstract: The subject of the study is the value dominants of monastic life in the holy theological precepts and teachings of St. Philaret (Drozdo). The purpose of the work is to identify the main general Christian and monastic virtues that contribute to success in spiritual life. The sermons, letters, opinions of Metropolitan Philaret and other authors on this topic are analyzed. The novelty



of the work lies in the use of comparative-historical method and the method of critical analysis of sources in systematizing the attitude of Metropolitan Philaret to the problem of observing the basic principles and norms of spiritual life in the monastic community. The interrelationships between the strictness of evangelical morality and the requirements of its fulfillment were considered. It is concluded that liberation from the “yoke of sensuality” and its replacement by the “yoke of commandments” helps the Christian to overcome passions and achieve spiritual perfection. It is argued that the monastic life requires persistence and courage on the part of the ascetic. The use of the initial gifts (“gifts of nature”) helps one to receive the “gifts of grace”.

Keywords: Philaret (Drozdov), monasticism, axiological dominants, monks, thanksgiving, sacrifices, temptations, diligence, purification of the mind, thoughts.

About author: Hieromonk Nicholas (Ivan Gennadyevich Chebotarev), Candidate of Sciences in Philology, Master of Theology, postgraduate student of the Minsk Theological Academy, clergyman of Nizhny Novgorod diocese

E-mail: nikola.vlg@yandex.ru

ORCID: 0009-0009-8067-8121

При рассмотрении пастырского наследия митрополита Филарета (Дроздова) становится очевидным, что святитель действовал не просто как администратор, но как духовный руководитель. Его подход к управлению монастырями и монашеской жизнью в целом характеризуется тем, что он придерживался золотой середины, то есть не требовал от иночествующих слишком высоких подвигов, но и не снижал стандарты монашеской жизни. Он настаивал на знании и соблюдении основных принципов и норм духовной жизни, таких как: очищение сердца, усердие и стремление к преуспеянию, борьба с леностью и соблазнами, благодарение и жертвенность и другие. Если иноки не понимали своих целей и задач, то это вызывало в нем не только печаль, но и подчас справедливое



негодование. В своих наставлениях архипастырь стремился показать путь, ведущий в Царствие небесное.

В 1821 г., когда архиепископ Филарет (Дроздов) совершал свой первый объезд Московской епархии, он был крайне опечален и огорчен образом жизни монахов, большинство из которых не следовали уставу общежития. Насельники настолько привыкли к вольготным условиям жизни, что любые попытки возродить традиционный общежительный уклад воспринимались ими враждебно¹.

Сам святитель был убежден, что пребывание иноков в монастыре с общежительным уставом более благоприятствовало исполнению обетов девства, нестяжания, послушания и отречения своей воли. Если же там еще совершалось руководство в духовной жизни, частое откровение совести и помыслов старцам, то это способствовало высокой нравственности в обители².

Начатое московским митрополитом упорядочение монастырской жизни и приведение ее в состояние, соответствующее общежительному укладу, требовало времени и неизбежной смены старых обычаев и привычек. Прежние послабления могли варьировать от неуставного употребления чая до гуляния без необходимости по Москве³.

Святитель Филарет не имел безудержного стремления открывать новые обители, но и «не препятствовал их устройению, если только видел, что желавшие учредить монастыри в основу своих целей полагали спасение души»⁴. Архипастырь был убежден, что «монахов нельзя выписывать как товар: надобно завести их, а это делается вниманием управления»⁵.

В 1851 г. Святейший Синод поручил митрополиту Филарету составить проект правил о внутреннем управлении в монастырях. Во исполнение его в январе 1852 г. святитель сделал следующее донесение: «Долгом поставляю изъяснить, что при составлении правил мне представлялось нужным необходимую строгость растворить умеренным снисхождением, дабы опасение строгости не сделалось преградою расположению вступать в московские монастыри»⁶.

Правила благоустройства монастырской жизни содержали основные разделы: «Основания монашества и его правил; О исхождении



братии из монастыря; О внешних посетителях; Об одежде братии; О келейном пребывании; О трапезе; О богослужении; О духовном руководстве; О принятии в братство; О средствах к поддержанию благочиния и благонравия»⁷.

Митрополит Филарет напоминал монашествующим, что когда Господь Иисус Христос говорил, что «иго» Его благо, и бремя Его «легко есть», это означало, что «учение жизни христианской,... воистину есть благотворно и удобно к исполнению»⁸. Жизненный опыт показывает, что человек не достигает успеха без труда и усилий: «никакого успеха не достигается без того, чтоб он не впряг себя в какое-нибудь ярмо, не понес какого-нибудь бремени»⁹. Христос приходит на помощь человеку, находящемуся под «игом чувственности», и заменяет его «игом заповедей». Они помогают ему преодолеть страсти, греховные пожелания и достичь духовного совершенства: «состояние истинно человеческое, ангелоподобное, даже богоподобное»¹⁰. Когда христианин начинает исполнять Божью волю с большим усердием и удовольствием, чем свою собственную, тогда «иго» на его плечах исчезает или превращается в «крылья», которые несут его на Небо.

В письме к архимандриту Антонию митрополит свидетельствовал, что человек, стремящийся угодить Богу и занимающийся духовным делом, хочет увидеть результаты своего труда. Бог ему их приоткрывает, чтобы укрепить в духовной жизни: «Это частью и нужно, чтобы делатель не затруднялся сомнением, на правом ли он пути, и Господь дарует знамение милости Своей, чтобы привлечь человека к Себе... чем совершеннее человек придается Господу, тем обильнее Господь дарует ему Свое общение»¹¹.

Строгость Евангельской нравственности не является жестокой, и ее требования могут быть исполнены каждым в соответствии с его мерой: «Строгость заповедей Христовых преследует и слова праздные, и взоры нецеломудренные, и желания нечистыя, и помышления суетныя»¹². Сердце, являющееся средоточием всей духовной и физиологической жизни человека, требует первоочередной заботы, попечения и врачевания.



К основным аксиологическим доминантам монашества следует отнести: чистоту ума и сердца; аскетический подвиг; борьбу с соблазнами; благодарение; жертвенность. Обратимся к святоотеческим размышлениям и поучениям святителя Филарета о стяжании указанных добродетелей.

1) *Очищение ума и сердца*. О необходимости очищения сердца ясно говорится: «подобает всякому христианину... обрезать помышления злые, как только начнут из сердца исходить и показываться, чтобы, вырастая, не повредили внутреннего духовного человека»¹³.

Очищение ума и сердца от злых помыслов является главным условием того, чтобы увидеть Бога и насладиться небесным блаженством. Митрополит Филарет ставит риторический вопрос, является ли это требование строгим, и приводит пример с органом зрения: «Злые помышления, от которых человек не отрекся, и, следовательно, к которым страстно привязан, как бельмо, или темная вода, помрачают око душевное, так, что не видит оно света... Удивительно ли, что для таких душ не доступен сверхестественный свет Божества?»¹⁴

Архиерей объяснил, что злые помыслы по своей природе являются непотребными и отвратительными, и от них «нетрудно отречься». Они изгоняются из сердца с помощью благих помыслов, молитв, страха Божия и призывания имени Господа Иисуса Христа. Даже если они будут «встречаться с человеком против его воли»¹⁵, то не смогут осквернить сердце, которое их отвергает и имеет покаянную скорбь. Об этом же рассуждал и святитель Игнатий Брянчанинов: «С умножением побудительных причин к покаянию усиливается и усугубляется самое покаяние. Оно очищает око души. Очищенное око видит больше пятен на душевной ризе, нежели, сколько их видело, будучи засорено, изъязвлено грехом»¹⁶.

Можно проследить четкое разграничение между суждением людей и оценкой Богом внутреннего устройства человека: «Лучше, будучи хорошим, во мнении других оставаться худым, нежели, будучи худым, иметь славу доброго и быть для людей обманчивым гробом,... убоимся великого Ока, которое... видит все, что скрывается в человеческом уме»¹⁷.

По слову Святейшего Патриарха Кирилла, если не обращать внимания на то, что происходит в глубине человеческого сердца, уме и сознании,



то не видно «никакого пути восхождения, но есть только один путь — становиться все хуже, хуже и хуже,... для того, чтобы восходить в гору, нужны усилия»¹⁸.

2) *Усердие и стремление к преуспеянию.* По убеждению святителя Филарета Московского, «живое усердие к Богу есть черта, которая много значит в характере христианина и в определении того, чем быть и чего достигнуть он может»¹⁹. Он объяснил, что инокам следует «работать всеми своими силами и способностями,...честно исполнять дела звания и должности»²⁰.

Митрополит предупредил, что ленивые и небрежные работники не угодят Богу и не будут Им приняты. Даже небольшой дар с благочестивым усердием может быть более ценным в очах Божиих, чем великие дары от тех, кто не проявляет его. Горячность усердия к Богу также служит защитой человека от прелести, искушений со стороны плоти и мира, духов злобы. Владыка Филарет объяснил это на примере котла, который, когда кипит на огне, «тогда не смеют к нему приблизиться ни насекомое, чтобы осквернить, ни наглое домашнее животное, чтобы похитить пищу»²¹. Это огонь оживления, воспламеняющий сердце человека и укрепляющий его в духовных стремлениях. Важно сохранять горячность усердия к Богу, т.к. «работая неусердно, делают сами себе двойкий вред: и увеличивают тяжесть своей работы, и не достигают всего плода»²². Святой иерарх советовал возгревать ревность к Богу, вспоминая о Его бесчисленных и непрестанных благодеяниях, а также размышляя о безграничной любви Искупителя, который сделал Себя «жертвой и пищей для нас». Преподобный Ефрем Сирийский также воодушевлял христиан словами: «Если положишь доброе начало,... то и старость свою проведешь также благоугодно,... и люди возвеличат о тебе Господа»²³.

Памятование о смерти являлось краеугольной добродетелью, так как рождало в иноках «усердие к трудам и непрестанное приобщение себя к исполнению евангельских заповедей,... постоянную молитву и хранение ума»²⁴.

Монашеская жизнь требует от подвижащегося постоянства и мужества, которое состоит в том, чтобы «пребывать во всяком деле благом



и побеждать страсти душевные и телесные»²⁵. Без усердия и стремления к исправлению невозможно угодить Богу ни иноку, ни мирянину. Природа страстей, действующих в человеке, одна и та же. Причем «страсти оспаривают меня одна у другой, непрерывно передают одна другой, возмущают, тревожат»²⁶.

Внимание и усердие, к которым митрополит Филарет призывал иноков, связаны еще и с тем, что «труднее сберечь приобретенные блага, нежели приобретать новые, и удобнее тщанием возратить прошедшее благоденствие, нежели сохранить настоящее»²⁷.

3) *Борьба с леностью и соблазнами.* Леность, безразличие, самооправдание, расслабление — противоположны добродетелям усердия и стремления к преуспеянию. Правило, которое Христос озвучил в притче о царстве Небесном, распространяется на всех верующих. Он говорил о том, что если человек желает стать достойным этого царства, то должен быть верен в малом (Мф. 25:21). Многие представляют себе неверность только в большом масштабе, а не обращают внимания на неверность в малом: «... попуская себе умышленно неверность в малом, ты сам себя лишаешь права на многое. И если... малое утратишь неверностью, то с чем ты наконец останешься?»²⁸. Московский святитель предупредил, что монахи и миряне должны постоянно побуждать себя к искреннему служению Богу во всем, используя начальные дары — «дары природы, чтобы получить дары благодати»²⁹. Владыка подсказал, что как только мы заметим свою неверность, «будем по крайней мере верны в признании и исповедании грехов наших, и Бог... воздаст нам обилием душевного мира и вечного спасения»³⁰.

Более строгий совет предложил преподобный Ефрем Сирий: «Будь внимателен к себе, возлюбленный, чтобы не терять тебе времени своего в нерадении и рассеянности, ... не пускай свиней своих на возделанное трудами твоими поле, чтобы не опустошили они.... не гораздо ли скорее будем взяты в плен, если сами кинемся в добычу иноплеменикам?»³¹.

В «Беседе о соблазнах» святитель Филарет Московский разграничил понятия «претыкание» и «соблазн» применимо к духовной жизни христианина. В качестве ответной реакции соблазн вызывает



сомнения, ложные мнения, смущение мыслей, расстройство чувств, приводит к падению в грех или преступлению: «Претываемся — в мыслях; падаем в делах. Претываемся — сомнениями, ложными мнениями, смущением помыслов и расстройством чувствований душевных; падаем — в грех, в преступление»³². Апостольское увещание «еже не полагати претывания брату или соблазна» (Рим. 14:13) означает, что мы должны быть внимательными и осторожными, чтобы не дать ближнему повода, импульса или побуждение к греху. Святитель Игнатий Брянчанинов напоминал христианам: «Соблазн, находясь пред нами или вблизи нас, по необходимости найдет сочувствие себе в нашем греховном повреждении и произведет на нас впечатление,... мгновенно омрачает ум, изменяет расположение сердца, ввергает инока в падение и падения»³³.

Митрополит Филарет предостерегал против предосудительных дел, которые становятся предметом соблазна: «Соблазн рождается, и грех размножается; поползновенные увлекаются худым примером; другие впадают в грех злоречия и осуждения ближнего»³⁴. Осторожность в борьбе с грехами и соблазнами должна быть тесно связана с внутренним отвращением к злу и любовью к Богу: «Страсти в иноках голодны: они если будут оставлены без хранения, то кидаются с неистовством на предметы похотения, подобно хищным зверям, спущенным с цепей»³⁵.

Невозможно вести борьбу с леностью и соблазнами без того, чтобы не вникать и не контролировать все происходящее с совестью и в душе: «неправое устранять, а в правом утверждаться,... подобно как чем глубже роются, ископывая колодец, тем чище бывает в нем вода»³⁶.

4) *Благодарение и жертвенность*. В «Беседе о благодарности к Богу» святитель Филарет утверждал, что человек «весь составлен из даров и благодеяний Божиих; он погружен в них, как в бездне»³⁷. Являясь творением Бога, любой человек всецело зависит от Его помощи и милости. Часто люди не ценят этих благодеяний, потому что они доступны и никогда не прекращаются, «потому что готовы без усилий, повсеместны, всегдашны»³⁸. Преподобный авва Дорофей, восхваляя величие Божие, писал: «Многочисленны дары Божии всем земнородным, наш язык



не может изречь их величия,... всем управляет Он с умом, исполненным благоволения к человеку»³⁹.

Естественным проявлением благодарности Богу является исполнение апостольских слов: «и сами, как живые камни, уставляйте из себя дом духовный, священство святое, чтобы приносить духовные жертвы, благоприятные Богу Иисусом Христом» (1 Петр. 2:5). Московский архипастырь раскрыл содержание этого наставления: «Вы не мертвые камни, из которых строят художники, но... имеете свою жизнь, волю, деятельность; и так надобно, чтобы вы имели деятельное участие в вашем духовном созидаании»⁴⁰. Далее он пояснил, что поскольку Апостол говорил о «жертвах духовных» как о многих, то следовало их перечислить: *жертва духовного сокрушения; жертва славословия и молитвы; жертва милости; жертва правды и истины; мученичество за веру христианскую; жертва телесного воздержания*. Каждую из них святитель подробно рассмотрел в своем поучении⁴¹.

Богу приятны жертвы, которые приносит не только священник, но и каждый монах и мирянин. Это может быть сделано как по обязанности, так и по добровольному усердию и особому призванию свыше: «не оставляйте Бога вашего без жертв, Его достойных, дабы и Он не оставил вас без благословений низводимых усердными жертвами»⁴².

Святитель Григорий Богослов настаивал: «Никто да не будет тощ и бесплоден;... Всякий да плодоносит Богу, что у него есть и составляет его собственность: согрешающий — исправление, текущий подвигом добрым — неослабность; юный — воздержание...»⁴³. Напротив, те, кто «довольствуются благами Божиими и не благодарят Благодетеля, показывают свою к Благодетелю Богу неблагодарность, что есть великий грех»⁴⁴.

В монашеской жизни возникающие скорбные обстоятельства следует преодолевать терпением, благодарением и упованием на помощь Божию, «всегда укоряя самих себя и говоря,... что если случится с нами нечто доброе — то это дело Божия промысла, а если злое — то это за грехи наши»⁴⁵.

Таким образом, иноку, созидающему духовный храм, должно приносить определенные жертвы. Это могут быть жертвы сердечного



сокрушения перед Богом, хвалы и молитвы, дела милости и правды, посвящение своей души и тела богоугодным деяниям. Святитель Филарет (Дроздов) напоминал христианам, что «как в древние времена жертвы были прежде храма, и потом жертвы создали для себя храм, и освятили оный, так и ваши духовные жертвы, постоянно продолжаемые, низведут невидимую руку благодати Божией, которая созиждет и освятит в вас храм свой»⁴⁶.

В аскетическом подвиге, борьбе с соблазнами, усердии по очищению ума и сердца верующего поддерживает дух христианской надежды, заключающийся в том, чтобы «хранить уверенность в неотступной помощи Божией духовным борцам, на всякий час отдающим исход дел своих на волю Божию»⁴⁷.

Использованная литература

1. *Антоний (Храповицкий), митр.* Слова, беседы и речи (О жизни по внутреннему человеку). — СПб.: Библиополис, 2002. — 480 с.
2. *Библия.* Священное Писание Ветхого и Нового Завета. — М.: Издание Московской Патриархии, 1992. — 1372 с.
3. *Григорий Богослов, свят.* Избранные слова. — М.: Православное братство святого апостола Иоанна Богослова, 2002. — 557 с.
4. *Дорофей Палестинский, преп.* Преподобного отца нашего аввы Дорофея душеполезные поучения и послания с присовокуплением вопросов его и ответов на оные Варсануфия Великого и Иоанна Пророка. — М.: «ЛОДЬЯ», 2001. — 287 с.
5. *Ефрем Сирий, преп.* Творения в 8-и т. Т. 2. — М.: ПОСАД, 1993. — 430 с.
6. *Игнатий (Брянчанинов), свят.* Полное собрание творений и писем святителя Игнатия Брянчанинова: в 7 т. Т. II. Аскетические опыты / сост. и общ. ред. А. Н. Стрижев. — М.: Паломник, 2001. — 640 с.
7. *Игнатий (Брянчанинов), свят.* Полное собрание творений и писем святителя Игнатия Брянчанинова: в 7 т. Т. III. Слово о смерти / сост. и общ. ред. А. Н. Стрижев. — М.: Паломник, 2002. — 607 с.
8. *Игнатий (Брянчанинов), свят.* Полное собрание творений и писем святителя Игнатия Брянчанинова: в 7 т. Т. IV. Аскетическая проповедь / сост. и общ. ред. А. Н. Стрижев. — М.: Паломник, 2002. — 783 с.
9. *Игнатий (Брянчанинов), свят.* Полное собрание творений и писем святителя Игнатия Брянчанинова: в 7 т. Т. V. Приношение современному монашеству / сост. и общ. ред. А. Н. Стрижев. — М.: Паломник, 2003. — 719 с.



10. *Иоанн (Снычев), митр.* Жизнь и деятельность Филарета, митрополита Московского / под общ. ред. С. Д. Ошевского. — Тула: Изд-во «Русский лексикон», 1994. — 415 с.
11. *Кирилл, Патриарх Московский и всея Руси.* Слово к монашествующим. Проповеди Святейшего Патриарха Московского и всея Руси Кирилла в монастырях (2013–2014). Том I. — М.: Данилов мужской монастырь, 2014. — 272 с.
12. *Никодим Святогорец, преп.* Невидимая брань: Блаженной памяти старца Никодима Святогорца / Пер. с греч. святителя Феофана. — М.: ТОО «АРП Инт. Ко», 1994. — 288 с.
13. *Николай (Чеботарев), иером.* Возвращение русских обителей к общежительному уставу при святителе Филарете (Дроздове) / иеромонах Николай (Чеботарев) // ХРОНОС. Церковно-исторический альманах. 2024. № 1 (12). — С. 9–36.
14. *Николай (Чеботарев), иером.* К вопросу составления «Правил благоустройства монашеских братств в Москве» как способе улучшения нравственности и социокультурной жизни обителей // Социум и христианство: Сборник научных статей участников VIII Международной научно-практической конференции, г. Минск, 27–29 января 2024 г. / редкол.: Голубев К. И. [и др.]. — Минск: Издательство Минской духовной академии, 2024. — С. 103–105.
15. *Петр Дамаскин, преп.* Творения. — М.: Изд-во Московского Подворья СТСЛ, 2001. — 319 с.
16. Письма Филарета, митрополита Московского и Коломенского к высочайшим особам и разным другим лицам. Собраны и изданы Саввою, архиепископом Тверским и Кашинским. Ч. I. — Тверь, 1888. — 207 с.
17. Собрание мнений и отзывов Филарета, митрополита Московского и Коломенского по учебным и церковно-государственным вопросам / под ред. Саввы, архиеп. Тверского и Кашинского. Т. III. — СПб.: Синод. тип., 1885. — 600 с.
18. *Тихон Задонский, свят.* Азбука духовного утешения по творениям святителя Тихона Задонского / редактор-составитель О. А. Соколова. — М.: ООО «Духовное преображение», 2019. — 319 с.
19. *Филарет (Дроздов), свят.* Письма к преподобному Антонию наместнику Свято-Троицкой Сергиевой Лавры 1831–1867. Ч. 3. — М.: Изд-во СТСЛ, 2007. — 415 с.
20. *Филарет (Дроздов), свят.* Слова и речи в 4-х томах. Т. II: 1825–1836 гг. — М.: Изд-во СТСЛ, 2009. — 558 с.
21. *Филарет (Дроздов), свят.* Слова и речи в 4-х томах. Т. III: 1837–1850 гг. — М.: Изд-во СТСЛ, 2009. — 575 с.

Примечания и библиографические ссылки

1. *Николай (Чеботарев), иером.* Возвращение русских обителей к общежительному уставу при святителе Филарете (Дроздове) / иеромонах Николай (Чеботарев) // ХРОНОС. Церковно-исторический альманах. 2024. № 1 (12). С. II.



2. Там же. С. 12.
3. Там же. С. 16.
4. *Иоанн (Снычев), митр.* Жизнь и деятельность Филарета, митрополита Московского / под общ. ред. С. Д. Ошевского. — Тула: Изд-во «Русский лексикон», 1994. С. 262.
5. Письма Филарета, митрополита Московского и Коломенского к высочайшим особам и разным другим лицам. Собраны и изданы Саввою, архиепископом Тверским и Кашинским. Ч. 1. — Тверь, 1888. С. 76.
6. Собрание мнений и отзывов Филарета, митрополита Московского и Коломенского по учебным и церковно-государственным вопросам / под ред. Саввы, архиеп. Тверского и Кашинского. Т. III. — СПб.: Синод. тип., 1885. С. 418.
7. *Николай (Чеботарев), иером.* К вопросу составления «Правил благоустройства монашеских братств в Москве» как способе улучшения нравственности и социокультурной жизни обителей // Социум и христианство: Сборник научных статей участников VIII Международной научно-практической конференции, г. Минск, 27–29 января 2024 г. / редкол.: Голубев К. И. [и др.]. — Минск: Издательство Минской духовной академии, 2024. С. 104
8. *Филарет (Дроздов), свят.* Слова и речи в 4-х томах. Т. II: 1825–1836 гг. — М.: Изд-во СТСЛ, 2009. С. 219.
9. Там же. С. 220.
10. Там же. С. 222.
11. *Филарет (Дроздов), свят.* Письма к преподобному Антонию наместнику Свято-Троицкой Сергиевой Лавры 1831–1867. Ч. 3. — М.: Изд-во СТСЛ, 2007. С. 135
12. *Филарет (Дроздов), свят.* Слова и речи в 4-х томах. Т. II... С. 222.
13. *Тихон Задонский, свят.* Азбука духовного утешения по творениям святителя Тихона Задонского / редактор-составитель О. А. Соколова. — М.: ООО «Духовное преображение», 2019. С. 145.
14. *Филарет (Дроздов), свят.* Слова и речи в 4-х томах. Т. II... С. 160.
15. Там же. С. 161.
16. *Игнатий (Брянчанинов), свят.* Полное собрание творений и писем святителя Игнатия Брянчанинова: в 7 т. Т. IV. Аскетическая проповедь / сост. и общ. ред. А. Н. Стрижев. — М.: Паломник, 2002. С. 15.
17. *Григорий Богослов, свят.* Избранные слова. — М.: Православное братство святого апостола Иоанна Богослова, 2002. С. 195.
18. *Кирилл, Патриарх Московский и всея Руси.* Слово к монашествующим. Проповеди Святейшего Патриарха Московского и всея Руси Кирилла в монастырях (2013–2014). Том I. — М.: Данилов мужской монастырь, 2014. С. 44.
19. *Филарет (Дроздов), свят.* Слова и речи в 4-х томах. Т. II... С. 345.
20. Там же. С. 344.
21. Там же. С. 347.
22. Там же. С. 347.



23. *Ефрем Сирин, преп.* Творения в 8-и т. Т. 2. — М.: ПОСАД, 1993. С. 88.
24. *Игнатий (Брянчанинов), свят.* Полное собрание творений и писем святителя Игнатия Брянчанинова: в 7 т. Т. III. Слово о смерти / сост. и общ. ред. А. Н. Стрижев. — М.: Паломник, 2002. С. 170.
25. *Петр Дамаскин, преп.* Творения. — М.: Изд-во Московского Подворья СТСЛ, 2001. С. 282–83.
26. *Игнатий (Брянчанинов), свят.* Полное собрание творений и писем святителя Игнатия Брянчанинова: в 7 т. Т. II. Аскетические опыты / сост. и общ. ред. А. Н. Стрижев. — М.: Паломник, 2001. С. 115.
27. *Григорий Богослов, свят.* Избранные слова... С. 302.
28. *Филарет (Дроздов), свят.* Слова и речи в 4-х томах. Т. II... С. 492.
29. Там же. С. 493.
30. Там же. С. 493.
31. *Ефрем Сирин, преп.* Творения в 8-и т. Т. 2... С. 191.
32. *Филарет (Дроздов), свят.* Слова и речи в 4-х томах. Т. III: 1837–1850 гг. — М.: Изд-во СТСЛ, 2009. С. 78.
33. *Игнатий (Брянчанинов), свят.* Полное собрание творений и писем святителя Игнатия Брянчанинова: в 7 т. Т. V. Приношение современному монашеству / сост. и общ. ред. А. Н. Стрижев. — М.: Паломник, 2003. С. 38.
34. *Филарет (Дроздов), свят.* Слова и речи в 4-х томах. Т. III... С. 80.
35. *Игнатий (Брянчанинов), свят.* Полное собрание творений и писем святителя Игнатия Брянчанинова: в 7 т. Т. V... С. 40.
36. *Никодим Святогорец, преп.* Невидимая брань: Блаженной памяти старца Никодима Святогорца / Пер. с греч. святителя Феофана. — М.: ТОО «АРП Инт. Ко», 1994. С. 247.
37. *Филарет (Дроздов), свят.* Слова и речи в 4-х томах. Т. III... С. 152.
38. Там же. С. 153.
39. *Григорий Богослов, свят.* Избранные слова... С. 300.
40. *Филарет (Дроздов), свят.* Слова и речи в 4-х томах. Т. II... С. 378.
41. Там же. С. 379–381.
42. Там же. С. 380.
43. *Григорий Богослов, свят.* Избранные слова... С. 376.
44. *Тихон Задонский, свят.* Азбука духовного утешения... С. 191.
45. *Дорофей Палестинский, преп.* Преподобного отца нашего аввы Дорофея душеполезные поучения и послания с присовокуплением вопросов его и ответов на оные Варсануфия Великого и Иоанна Пророка. — М.: «ЛОДЬЯ», 2001. С. 104.
46. *Филарет (Дроздов), свят.* Слова и речи в 4-х томах. Т. II... С. 381.
47. *Антоний (Храповицкий), митр.* Слова, беседы и речи (О жизни по внутреннему человеку). — СПб.: Библиополис, 2002. С. 265.





ПРАВОСЛАВНАЯ ПЕДАГОГИКА И ПСИХОЛОГИЯ

УДК 364.044.68

Антон Сергеевич Чушов

Опыт Нижегородской епархии
в реабилитации страдающих от алкогольной
и наркотической зависимости



Аннотация: В представленной статье рассматриваются особенности антиалкогольной и антинаркотической деятельности в Нижегородской епархии. Епархиальное социальное служение в данном направлении представлено несколькими уровнями: приходским (приходские семейные клубы трезвости, акции при храмах «Пост трезвения»), благотворительным (акция «Мы за здоровый образ жизни», «Школа трезвости»), и епархиальным (семинары «Технологии



церковной работы с наркозависимыми», «Деятельность Русской Православной Церкви по реабилитации наркозависимых», «Трезвение как христианская добродетель», православный центр «Трезвение» имени св. прав. Иоанна Кронштадтского). Реабилитация алко и наркозависимых в Нижегородской епархии подразумевает последовательное освоение основ духовной жизни, участие в таинствах Церкви и прохождение специальных занятий со специалистами. К участию в реализуемой Нижегородской епархии деятельности по реабилитации страдающих от алкоголизма и наркомании привлекаются ведущие специалисты: наркологи, медики, психологи, социальные работники. Главным принципом является индивидуальный подход, так как степень и период реабилитации и вовлечения в духовную жизнь у каждого страдающего от алкогольной и наркотической зависимости индивидуальны.

Ключевые слова: Русская Православная Церковь, Нижегородская епархия, социальное служение, диакона, алкогольная зависимость, наркотическая зависимость, реабилитация, антинаркотическая деятельность, Православие.
Сведения об авторе: Антон Сергеевич Чуешов — бакалавр теологии, студент 2-го курса магистратуры Сретенской духовной академии. Тел. +79527886595, e-mail: chuyeshovoo@mail.ru.

Anton Sergeevich Chueshov

The Experience of the Nizhny Novgorod Diocese in the Rehabilitation of Those Suffering from Alcohol and Drug Addiction.

Abstract: The article discusses the features of anti-alcohol and anti-drug activities in the Nizhny Novgorod diocese. Diocesan



social service in this area is represented by several levels: parish (parish family sobriety clubs, actions at churches «Post sobriety»), deanery (action «We are for a healthy lifestyle», «School of sobriety»), and diocesan (seminars «Technologies of church work with drug addicts», «Activities of the Russian Orthodox Church rehabilitation of drug addicts», «Sobriety as a Christian virtue», Orthodox center «Sobriety» named after St. John of Kronstadt). Rehabilitation of alcoholics and drug addicts in the Nizhny Novgorod diocese implies consistent development of the basics of spiritual life, participation in the sacraments of the Church and special training with specialists. Leading specialists are involved in the rehabilitation of those suffering from alcoholism and drug addiction implemented by the Nizhny Novgorod Diocese: narcologists, doctors, psychologists, social workers. The main principle is an individual approach, since the degree and period of rehabilitation and involvement in spiritual life for each person suffering from alcohol and drug addiction are individual.

Keywords: Russian Orthodox Church, Nizhny Novgorod diocese, social ministry, deaconia, alcohol dependence, drug addiction, rehabilitation, anti-drug activities, Orthodoxy.

Социальное служение является неотъемлемой составляющей жизни и деятельности Православной Церкви на протяжении всей ее истории. В богословском дискурсе она обозначается понятием «диакония» (в переводе с греч. *διακονία* — служение, служба). Церковь, основываясь на Евангельской заповеди о помощи своему ближнему (Мф. 22: 37–39), оказывает духовную и материальную поддержку различным социально-уязвимым слоям населения¹. Одним из наиболее перспективных и важных направлений является помощь алко- и наркозависимым.

В 2014 г. на заседании Священного Синода РПЦ был принят специальный документ — «Концепция Русской Православной Церкви по утверждению трезвости и профилактике алкоголизма». В нем упоминаются такие варианты сотрудничества Церкви и государственной власти в области профилактики наркомании и алкоголизма как совместное



составления и утверждение на образовательном уровне программ, связанных с утверждением здорового образа жизни; социальную реабилитацию наркоманов и алкоголиков; утверждение и регламентация антинаркотического и антиалкогольного законодательства и проч. В документе фиксируется, что в современный период сотрудничество государственной власти и Русской Православной Церкви в области борьбы с наркоманией и алкоголизмом «необходимо возрождать на общенациональном, региональном и местном уровнях»². Как демонстрирует отечественный опыт реабилитации алко и наркозависимых, достижение стабильной ремиссии последних более плодотворно осуществляется в учреждениях и структурах, осуществляющих свою деятельность на основании православных традиций и ценностей. Таким образом, проекты по реабилитации, имеющиеся при православных приходах в условиях взаимодействия с государственными социальными работниками могут стать важнейшим шагом в лечении алкоголизма и наркомании³. Наглядным примером эффективной деятельности помощи алко и наркозависимым являет собой Нижегородская епархия.

Социальное служение — одно из наиболее приоритетных направлений Нижегородской епархии, в которой трудится примерно 300 социальных работников среди которых приблизительно 40% являются штатными и 60% внештатными. В епархии насчитывается более 700 церковных зданий, большинство из которых — действующие храмы. В стадии строительства — 53 церковных здания и сооружения. На территории Нижегородской епархии зарегистрировано 14 монастырей — 7 мужских и 7 женских, 3 православных братства, а также 203 консультационных пункта, организованные практически при каждом приходе.

С декабря 2005 г. в церкви в честь Успения Пресвятой Богородицы Нижегородского благочиния, а впоследствии в прочих приходах Нижегородской епархии начали еженедельно совершаться молебны перед образом «Неупиваемая Чаша». В рамках проведения молебнов, священнослужители приходов не только возносят молитвы об исцелении от недуга алкоголизма и наркомании, но и отвечают на проблемные вопросы нуждающихся в помощи людей. С 16 июля 2005 г. на постоянной



основе начал работать первый на территории Российской Федерации епархиальный телефон доверия⁴. Для жителей Нижегородской области это стало отличной возможностью получить необходимые ответы на различные проблемные вопросы, связанные в том числе и с помощью алко- и наркозависимым.

С 2005–2006 гг. в рамках деятельности православных выставок-ярмарок в Нижегородской епархии ежегодно проводится конференция «Способы реабилитации больных алкоголизмом и наркозависимых». Ключевая цель — объединить усилия епархиального священноначалия с региональными органами, местными волонтерскими движениями и социальными организациями для противостояния алкоголизму и наркомании. Кроме того, каждый год Нижегородская епархия совместно с региональными органами власти привлекается к участию во всероссийской акции «Сообща, где торгуют смертью!».

Представители Нижегородской епархии принимают участие в заседаниях общественного совета по контролю за оборотом наркотических веществ в г. Нижнем Новгороде. Это позволяет обмениваться опытом между участниками мероприятия, а также выработать единую повестку, направленную на формирование антинаркотического мировоззрения в регионе. В различных епархиальных благочиннических округах проводятся акции «Мы за здоровый образ жизни», направленные на профилактику алкоголизма и наркомании в конкретном регионе Нижегородской области. Священнослужители совместно с ведущими специалистами читают лекции о здоровом образе жизни и пагубности страстей. С 2019 года впервые была организована межъепархиальная конференция «Трезвение как христианская добродетель». В мероприятии приняло участие более 300 человек, среди которых были местные православные психологи, психиатры-наркологи, а также священнослужители, имеющие опыт окормления алко- и наркозависимых не только в Нижегородской, но также Московской и Екатеринбургской епархиях. Цели мероприятия коррелируют с задачами социальной политики, осуществляемой как на региональном, так и на федеральном уровнях. В заключении было подчеркнуто, что антиалкогольная и антинаркотическая деятельность должна



реализовываться «при объединении усилий государственных структур, церковных институтов и общественных организаций»⁵.

Антинаркотическая и антиалкогольная деятельность в Нижегородской епархии реализуется и на приходском уровне. Важную роль играет центр помощи алко- и наркозависимым, при храме св. прп. Сергия Радонежского в Нижегородской епархии. В церкви в честь всех святых в г. Сарове проходят занятия на базе проекта «Семейная школа трезвости». Масштабным проектом, реализуемым на сегодняшний день практически во всех благочиннических округах Нижегородской епархии является «Школа трезвости».

На сегодняшний день на территории Российской Федерации осуществляет свою деятельность более 30 семейных центров деятельности, организованных при Нижегородской епархии РПЦ. Эти структуры при активном взаимодействии с государственными организациями продолжают осуществлять свою деятельность, направленную на реабилитацию алко и наркозависимых. Отдельное внимание необходимо уделить мероприятию, которое проводится на постоянной основе в Нижегородской епархии. Ярким примером служит православный центр «Трезвение» имени св. прав. Иоанна Кронштадтского. Деятельность данного центра направлена на борьбу с алкогольной, табачной и наркотической видами зависимости. Совместно с компетентными работниками региональных социальных служб здесь проводится цикл занятий по формированию сознательной трезвости. Центр реализует свою деятельность по следующим ключевым направлениям. Во-первых, это беседы на духовно-нравственные темы, а также первоначальная консультация. Во-вторых, прохождение курса по становлению и последующему развитию сознательной трезвости. В-третьих, это персональная работа созависимого с психологом и духовником. В-четвертых, это коллективная психологическая работа (мужской или женские кубы, клуб для тех, кто проходит постреабилитационный период и прочее). За семь лет своей деятельности в центре духовную и материальную поддержку получило более 700 человек, «Школу трезвения» прошло около 400 человек, и первоначальную консультацию более 500 человек.



Наиболее эффективным и перспективно развивающимся проектом, действующим на базе центра является «Школа трезвения». Последняя представляет собой специально разработанный курс, направленный на становление у страдающих от алкогольной и наркотической зависимости сознательной трезвости, связанной не только с изменением сознания, но и с воцерковлением, развитием духовной жизни. Важное место занимает составление и ежедневное ведение дневника самоанализа, основанного на психолого-педагогическом методе Г. А. Шичко⁶. Помимо персональной, имеется и групповая работа, представленная тремя направлениями: семейный, женский клубы, а также клуб для всех тех, кто проходит постреабилитационный период. По завершении программы участники получают практический опыт трезвого поведения в социуме. Принимая во внимание то, что центр «Трезвение» имени св. прав. Иоанна Кронштадтского получил президентский грант, все занятия и мероприятия, осуществляющиеся на базе центра проходят на безвозмездной основе. За последний год Отделом по церковной благотворительности и социальному служению Нижегородской епархии были опубликованы ряд новых изданий, как например, «Преодолеть страсть наркозависимости», «Алкоголик в семье: чем могут помочь близкие» и прочее. Таким образом, опыт Нижегородской епархии в сфере социального служения наглядно демонстрирует активное развитие данного направления внебогослужебной деятельности в Русской Православной Церкви.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Помощь страдающим от алкогольной и наркотической зависимости является одним из ключевых направлений социального служения Нижегородской епархии, которое сегодня продолжает свое активное развитие. Епархиальное социальное служение в данной сфере представлено несколькими уровнями: приходским (приходские семейные клубы трезвости, акции при храмах «Пост трезвения»), благотворительным (акция «Мы за здоровый образ жизни», «Школа трезвости»),



и епархиальным (семинары «Технологии церковной работы с наркозависимыми», «Деятельность Русской Православной Церкви по реабилитации наркозависимых», «Трезвение как христианская добродетель», православный центр «Трезвение» имени св. прав. Иоанна Кронштадтского). Реабилитация алко и наркозависимых в Нижегородской епархии подразумевает последовательное освоение основ духовной жизни, участие в таинствах Церкви и прохождение специальных занятий со специалистами. К участию в реализуемой Нижегородской епархии деятельности по реабилитации страдающих от алкоголизма и наркомании привлекаются ведущие специалисты: наркологи, медики, психологи, социальные работники. Главным принципом является индивидуальный подход, так как степень и период реабилитации и вовлечения в духовную жизнь у каждого страдающего от алкогольной и наркотической зависимости индивидуальны.

Литература

1. *Дьяконов А., иер.* Добродетель трезвения по учению Православной Церкви // Вестник Омской Православной Духовной Семинарии. — Омск, 2016. № 1. — С. 28–37.
2. *Большакова З. Г.* Социальное служение Нижегородской епархии в зеркале Нижегородской прессы // Вестник Нижегородского университета им. Н. И. Лобачевского. — Н. Новгород, 2012. № 1–2. — С. 306–308.
3. *Ефлова М. Ю.* Опыт Русской православной церкви по социальной инклюзии наркозависимых // Власть. — М., 2015. № 6. — С. 103–106.
4. *Левина И. Л.* О православной линии телефона доверия // Вестник Кузбасской православной духовной семинарии, 2018. № 4. — С. 175–181.
5. *Моисеева В. В.* Роль Русской православной церкви в антинаркотической профилактике // Мониторинг общественного мнения: экономические и социальные перемены. — М., 2006. № 4. — С. 118–123.
6. Проект Концепции Русской Православной Церкви по реабилитации наркозависимых // Наркология. — М., 2010. № 10 (106). — С. 66–72.
7. В Нижнем Новгороде состоялась первая межъепархиальная конференция «Трезвение как христианская добродетель» // Официальный сайт Нижегородской митрополии. [Электронный ресурс]. Адрес URL: <https://nne.ru/news/v-nizhnem-novgorode-sostoyalas-pervaya-mezheparhialnaya-konferentsiya-trezvenie-kak-hristianskaya-dobrodetel/> (дата обращения 08.11.2024).



8. Уфимцева Е. И. Приходской уровень современной системы социального служения Русской Православной Церкви // Межрегиональные Пименовские чтения, 2019. № 16. — С. 42–46.
9. Шичко Г. А. В помощь пьющим, пожелавшим стать трезвенниками // Дроздов И. Геннадий Шичко и его метод. Л.: ЛКК «Редактор», 1991. С. 82–87.

Примечания и библиографические ссылки

1. Дьяконов А., иер. Добродетель трезвения по учению Православной Церкви // Вестник Омской Православной Духовной Семинарии. — Омск, 2016. № 1. С. 28–29.
2. Ефлова М. Ю. Опыт Русской православной церкви по социальной инклюзии наркозависимых // Власть. — М., 2015. № 6. С. 105.
3. Моисеева В. В. Роль Русской православной церкви в антинаркотической профилактике // Мониторинг общественного мнения: экономические и социальные перемены. — М., 2006. № 4. С. 119.
4. Левина И. Л. О православной линии телефона доверия // Вестник Кузбасской православной духовной семинарии, 2018. № 4. С. 177.
5. В Нижнем Новгороде состоялась первая межъепархиальная конференция «Трезвение как христианская добродетель» // Официальный сайт Нижегородской митрополии. [Электронный ресурс]. Адрес URL: <https://nne.ru/news/v-nizhnem-novgorode-sostryalas-pervaya-mezheparhialnaya-konferentsiya-trezvenie-kak-hristianskaya-dobrodetel/> (дата обращения 08.11.2024)
6. Шичко Г. А. В помощь пьющим, пожелавшим стать трезвенниками // Дроздов И. Геннадий Шичко и его метод. Л.: ЛКК «Редактор», 1991. С. 82–87.





ЛИТУРГИКА

УДК 271

Иерей Дионисий Красноперов

Чтения Ветхого Завета в составе православного богослужения



Аннотация: В представленной статье к рассмотрению предлагается материал малораспространенного богослужебного сборника — Паримийника (Профитология), содержащего чтения Ветхого Завета для всего литургического года, как в неподвижной, так и в подвижной его части, анализируются принципы выбора того или иного отрывка для определенных дней года, делается попытка сопоставить существующую лекционную систему с традицией истолкования ветхозаветных сюжетов в русле святоотеческой мысли классического периода IV–VIII вв.



Ключевые слова: Ветхий Завет, паремия, Лекционарий, канонические книги, литургический год.

Сведения об авторе: Иерей Дионисий Красноперов (Денис Викторович Красноперов), преподаватель Нижегородской духовной семинарии. Нижний Новгород.

Priest Dionysius Krasnoperov

Readings of the Old Testament as part of Orthodox worship

Abstract: The presented article offers for consideration the material of a little-used liturgical collection — the Parimium (Profitology), which contains readings of the Old Testament for the entire liturgical year, both in its fixed and mobile parts, analyzes the principles of choosing a particular passage for certain days of the year, attempts to compare the existing lectionary system with the tradition of interpreting the Old Testament plots in line with patristic thought of the classical period of the IV–VIII centuries.

Keywords: Old Testament, paremia, Lectionary, canonical books, liturgical year.

About the author: Priest Dionisy Krasnoperov (Denis Viktorovich Krasnoperov), teacher at the Nizhny Novgorod Theological Seminary. Nizhny Novgorod.

Чтение Священного Писания — важнейшая, неотъемлемая часть православного богослужения. Помимо дидактического, назидательного значения такое чтение, само по себе, является кульминацией каждого богослужения, в котором оно содержится.

Приоритетное значение в этом отношении имеет чтение Святого Евангелия и Апостола (книги Деяний и посланий апостольских). Современная система чтений Священного Писания (лекционарная система) предполагает прочтение в течение литургического года полного



объема Четвероевангелия, Деяний апостольских, семи Соборных посланий и четырнадцати посланий апостола Павла. Вне этой программы остается только книга Откровения Иоанна Богослова — Апокалипсис.¹ Новозаветные чтения присутствуют ежедневно на евхаристическом богослужении (кроме будних дней Великого поста и еще нескольких дней в году), покрывая, таким образом, почти полный объем текстов Нового Завета.

Ветхозаветные чтения — паримии² — звучат, как правило на вечерне, однако (в отличие от апостольских и евангельских отрывков) не ежедневно, а только накануне праздников с высоким статусом: полиелейных и бденных. Обычное количество паримий — три. Для самых важных праздников церковного года количество чтений увеличено: восемь — на Рождество Христово, тринадцать — на Богоявление, пять — на Благовещение, пятнадцать — в Великую субботу, накануне Пасхи.

Свои паримийные чтения имеют будние дни Великого поста (три чтения ежедневно), Страстной седмицы (не менее трех чтений ежедневно), а также среда и пятница Сырной седмицы (три чтения ежедневно). В эти постные дни чаще всего отсутствует полная евхаристическая служба и потому для них не имеется новозаветных чтений, но подобраны ветхозаветные отрывки.

При совпадении одного праздника с другим или праздника с будними днями Великого поста происходят разнообразные комбинации паримийных чтений. Например, в случае совпадения праздников Пасхи и Благовещения, накануне, в Великую субботу, прочитываются двадцать паримий (15+5) — максимально возможное количество, предусмотренное богослужебным Уставом.

В редких случаях в качестве паримий читаются отрывки из Нового Завета — книги Деяний и Апостольских посланий, чаще всего это происходит в дни памяти апостолов (обычно из числа 12-ти). В рамках данной статьи состав и содержание новозаветных паримий не рассматриваются.

Во время чтения ветхозаветных паримий царские врата закрыты, служащие клирики сидят в алтаре на горнем месте. При чтении



новозаветных паримий — напротив, Царские врата не закрываются, духовенство не садится.

Греческое «*παροῖα*» - «притча», как правило, объясняется связью с книгой Притчей («паримий») Соломоновых, из которой заимствовано довольно много паримийного материала.

Паримии в качестве чтений Литургии, вместе с чтением Апостола и Евангелия, широко использовались в литургической традиции древнего Иерусалима IV–X вв., со временем, однако, прекратившейся.

Практиковалось использование паримий на Литургии в константинопольской традиции доиконоборческого периода (до VIII в.) не ясно, «*вопрос о том, входила ли паримия в состав чина литургии в доиконоборческую эпоху в Константинополе, является дискуссионным*»³. Послеиконоборческая практика уже соответствует современной ситуации: чтение паримий, чаще всего, совершается на вечерне. Возможно, в ходе развития Литургии, ветхозаветные чтения были перенесены из нее на вечерню, где и остались, в то время как в составе Литургии евхаристической службы появился развитый чин Проскомидии, а также начальный блок антифонов с ектениями — в иконоборческий период (726–843 гг.)

Большая часть паримий заимствована из самых известных книг Ветхого Завета — Бытия, Исхода, Второзакония, пророков Исаии и Даниила, Притчей Соломоновых, не считая Псалтири. При этом псалмы, (даже несмотря на то, что в современной практике их не поют, а читают), в богослужении оформлены скорее как песнопения, а не как чтения Священного Писания, и занимают особое место. Поэтому рассмотрение материала Псалтири в рамках данной статьи не представляется уместным.

Известный филолог, славист А. А. Алексеев пишет: «*Состав греческого профитология подробно описан А. Ральфсом... О составе славянского паримийника можно судить по его трем древнейшим спискам... В порядке своего значения ветхозаветные книги располагаются в Паримийнике следующим образом: Исайя — 49 паримий, Бытие — 32, Притчи — 30, Исход — 13, Иеремия — 9, Царства — 7, Иов, Иезекииль — по 5 паримий, Иона, Захария — по 4, Даниил — 3, Числа, Второзаконие, Иисус Навин, Иоиль, Софония — по 2, Судьи, Михей, Малахия, Премудрости Соломона — по 1.*



*Таким образом, целиком входит в Паримийник только одна книга пророка Ионы. Книги Исаии, Притч и Бытия входят на 30–40% своего объема, тогда как остальные книги — весьма незначительными частями».*⁴

В неподвижной части литургического года чтения Священного Писания на вечерне (паримии) имеются только для наиболее крупных праздников и памятей святых. В современном уставе эти празднования, как правило, относятся к разряду полиелейных и бденных служб. Иначе говоря, все полиелейные и бденные службы в обязательном порядке содержат чтения на вечерне. Есть и исключение — 1 сентября, день празднования Новолетия, когда славословная служба, не имея полиелея, содержит, однако, паримийные чтения. Нужно понимать, что такая связка «паримии — полиелей», по сути, условна, так как пути история развития этих двух элементов богослужения различается.

Несколько раз в неподвижной части литургического года встречаются паримии не на вечернях, а на других службах суточного круга. Царские (великие) часы накануне двух важнейших праздников — Рождества Христова и Богоявления — содержат по одному ветхозаветному чтению (наряду с Апостолом и Евангелием) для каждого «дневного» часа: 1-го, 3-го, 6-го и 9-го. Эти же праздники, Рождества и Богоявления, имеют необычно большое количество чтений Ветхого Завета на вечерне: 13 в праздник Рождества Христова 25 декабря и 6 в праздник Богоявления 6 января.

В среду и пятницу Сырной седмицы, ежедневно по будним дням Великого поста паримии читаются как на вечерне (два отрывка), так и на 6-м часе (один отрывок), что объясняется огласительной практикой Константинополя: в течение поста, перед Пасхой к Крещению массово готовились оглашенные. Чтение Ветхого Завета преследовало, таким образом, дидактические, учительные цели.

На Страстной седмице с Великого понедельника по Великую среду паримии читаются так, как и в течение Великого поста. При этом чтения книги Бытия, Исаии и Притчей заменяются на отрывки из книги Исхода, Иезекииля и Иова. Затем паримийные чтения имеются для вечеров с Великого четверга до Великой субботы. Также в Великий четверг имеется одна паримия для 1-го часа (уникальный случай в году).



По одному ветхозаветному чтению имеют Царские часы Великого пятка и одно чтение — на утрене Великой субботы.

Отдельный сборник паримий — Профитологий или Паримийник — печатается крайне редко, поэтому все паримии выписываются в службах Миней и Триоди наряду. Так среди дореволюционных печатных изданий нам известно не более двух «тиснений» Паримийника: это синодальные издания 1904 г. (в двух частях) и 1913 г. (единый сборник). Здесь паримии, представленные как для подвижной, так и неподвижной части литургического года, снабжены кратким комментарием на русском языке. Кроме того, книгу можно (хотя и не всегда удобно) использовать и для богослужебного чтения: паримии периода Постной Триоди сопровождаются прокимнами и «тропарями пророчеств».

Стоит заметить, что вопреки распространенному мнению, прямой связи между прокимнами и содержанием паримий, как правило, нет. Прокимны для будних дней Великого поста заимствованы из псалмов в том порядке, в котором псалмы следуют в Псалтири (с некоторыми пропусками). Ветхозаветные чтения в эти дни, читаемые ежедневно из трех книг — Бытия, пророка Исаии и Притчей Соломоновых — также идут последовательно по хронологии самих книг (некоторые фрагменты исключены). О самостоятельном характере прокимна говорит и то, что на вечернях большей части года (даже в воскресные дни) после прокимна ветхозаветные чтения отсутствуют, а в некоторых случаях прокимны располагаются как до, так и после чтения паримии (паримии 6-го часа в дни Великого поста).

Разумеется, что чтения византийского Лекционария, сформировавшегося еще в I тысячелетии, не могут учитывать гораздо более позднюю традицию структурирования библейского текста. Поэтому разбивка ветхозаветного текста для паримийных чтений не всегда соответствует общеизвестному делению на главы и стихи. *«Существующее ныне деление Библии на главы относится к более позднему времени (не ранее XIII в.) и приписывается кардиналу Гуго Сен-Шерскому († 1248) или, по другой версии, Стефану Лангтону, архиепископу Кентерберийскому († 1227). Оно было впервые применено в Вульгате, а раввином Натаном перенесено в издания*



еврейской Библии (около 1440). Стихи были размечены Робертом Стефаном в издании Вульгаты (1548) и впервые появились в Новом Завете в издании греческого текста, осуществленном в 1551 г.»⁵

Как правило, паримийный материал в литературе рассматривается применительно к каждому празднику в течение литургического года, что, безусловно, имеет свои преимущества, однако мы предлагаем другой угол зрения — проанализировать принципы выбора чтений согласно порядку книг в библейском каноне. Это позволит лучше понять, чем обусловлен выбор тех или иных чтений, а также покажет степень вовлеченности материала каждой книги Ветхого Завета в литургическую традицию.

ПАРИМИИ ИЗ ПЯТИКНИЖИЯ

Книга Бытия, как первая в каноне Ветхого Завета, играет ключевую роль и в системе паримийных чтений. Во-первых, основные ее сюжеты прочитываются за богослужениями будних дней Великого поста. Во-вторых, наиболее важные праздники года имеют в качестве одного из чтений, как минимум, одну паримию из книги Бытия. Заметим, что в большинстве случаев в ряду нескольких читаемых ветхозаветных отрывков именно паримия из Бытия занимает первое место.

Описание первых трех дней сотворения мира — Быт. 1:1–13 – первое ветхозаветное чтение на вечернях трех главнейших праздников: Пасхи (накануне, в Великую субботу), Рождества Христова и Богоявления. Эти три события не только сопоставимы по значению с сотворением мира, они буквально стали его новым творением, обновлением. Отсюда ясна причина выбора этого чтения для названных праздников. Не до конца понятно, почему история сотворения мира заканчивается третьим днем. Применительно к празднику Рождества Христова Желтов М. С. (ныне священник) поясняет, что, согласно древнему воззрению, Христос родился в четвертый день седмицы — среду, которая соответствует четвертому дню творения. В четвертый день творения произошло сотворение солнца. Истинное Солнце правды, воссиявшее миру — Сам Христос. Потому



и чтение Бытия, дойдя до четвертого дня, обрывается и таким образом подводит нас к событию Рождества Христова.⁶ Тем не менее это не объясняет использование того же самого чтения для праздников Пасхи и Богоявления. Известно, что в ряде случаев состав и длина богослужебных отрывков (в рукописях особенно) могли подвергаться изменениям.⁷ На наш взгляд, в данном случае имело место произвольное определение объема чтения неизвестными авторами-составителями службы, не заложившими сюда какой-то особой идеи или цели.

История освобождения Лота Авраамом и благословение Мелхиседека (Быт. 14:14–20) использована в качестве паримии для нескольких памятней святых отцов Вселенских соборов и в Неделю святых отец перед Рождеством Христовым. Выбор данного отрывка явно обусловлен совпадением чисел: 318 вооруженных рабов Авраама соотносятся с тем же числом отцов-участников I Вселенского собора. Впервые это число было названо святителем Иларием Пиктавийским (315–367), из восточных отцов, приблизительно в то же время — святителем Афанасием Великим, что, спустя некоторое время, отразилось и в богослужебной традиции.

Завет с Авраамом об обрезании (Быт. 17:1–2, 4–8, 3, 9–12, 14) прочитывается как паримия в праздник Обрезания Господня 1 января. Гимнографические и святоотеческие тексты этого праздника постоянно подчеркивают аспект исполнения ветхозаветного закона Самим Законодавцем, Христом.

Фрагмент Быт. 17:15–17 о сомнении Авраама в том, что у его супруги родится сын, входит в состав контаминированного 1-го чтения праздника Рождества Иоанна Предтечи 24 июня.

Фрагмент Быт. 18:11–14 о сомнении Сарры, читается в качестве самостоятельной паримии на память праведных Захарии и Елисаветы 5 сентября, что, впрочем, появляется в русской традиции в синодальный период (Минея 1724 г.).

Кроме того, фрагмент Быт. 18:11–14 входит в состав контаминированного 1-го чтения праздника Рождества Иоанна Предтечи. Ветхозаветная история престарелых Авраама и Сарры составляет параллель к истории Захарии и Елисаветы в Новом Завете, вплоть до мелких деталей.



Так, например, сомнение Захарии в возможности стать отцом отсылает к подобной реакции Сарры («*мне ли, когда я состарилась, иметь сие утешение? и господин мой стар*»).

Фрагмент Быт. 21:1–2, 4–8 входит в состав контаминированного 1-го чтения праздника Рождества Иоанна Предтечи. Обрезание Исаака на 8-й день соотносится с обрезанием новорожденного Иоанна Предтечи.

Быт. 28:10–17 (видение Иаковом таинственной лестницы) используется в качестве паримии в Богородичные праздники. Мариологическое толкование этого эпизода дает преподобный Иоанн Дамаскин: «*Лествица духовная, т. е. Дева, утверждена на земле: ибо Она родилась от земли; глава Ея касалась неба: ибо как всякой жены глава муж, а Сия не знала мужа, то глава Ея был Бог и Отец, который осенив Ее Духом Святым, как бы божественное духовное семя, послал Сына Своего и Слово — всемогущую силу*».⁸

Быт. 32:1–10 (приготовление Иакова к встрече с Исавом) читается в навечерие Богоявления. В данном контексте значимыми становятся слова Иакова «*ибо я с посохом моим перешел этот Иордан*».

Фрагмент Быт. 49:1–2, 8–12 (благословение Иакова сыновьям) используется в качестве чтения праздника Входа Господня в Иерусалим. Данное чтение безусловно подчеркивает мессианский аспект праздника («*не отойдет скипетр от Иуды и законодатель от чресл его, доколе не придет Примиритель*»). Так же оно весьма удачно намекает на известные детали евангельского события («*Он привязывает к виноградной лозе осленка своего и к лозе лучшего винограда сына ослицы своей*»).

В ряду великопостных чтений из книги Бытия имеется целый ряд пропущенных фрагментов. Пропущены как небольшие фрагменты, так и целые главы подряд, именно: часть родословия допотопных патриархов, от Мафусала до Ламеха (Быт. 5:25–31), родословие сыновей Ноя (Быт. 10:2–31), родословие потомков Сима (Быт. 11:10–32), история Аврама и Сары в Египте (Быт. 12:8–20), разделение земель между Аврамом и Лотом (Быт. 13:1–11), битва девяти царей в долине Сиддим, освобождение Лота, благословение Мелхиседека и разговор Аврама с царем Содомским (Быт. 14), окончание речи Господа к Авраму (Быт. 15:16–21), конфликт между Агарью



и Сарой и рождение Измаила (Быт. 16), завет с Авраамом об обрезании (Быт. 17:10–27), явления Аврааму Господа у дубравы Мамре (Быт. 18:1–19), история Лота: встреча ангелов в Содоме, истребление Sodoma, кровосмешение Лота (Быт. 19), история Авраама и Авимелеха, царя Герарского (Быт. 20), рождение Исаака, изгнание Агари, союз Авраама и Авимелеха (Быт. 21), родословие брата Авраама Нахора (Быт. 22:19–24), смерть Сарры (Быт. 23), женитьба Исаака (Быт. 24), брак Авраама и Хеттуры, смерть Авраама, родословие Измаила, рождение Исава и Иакова (Быт. 25), история Исаака и Авимелеха (Быт. 26), совет Ревекки Иакову (Быт. 27:41–46), благословение Исаака Иакову, брак Исава и Махалафы, видение Иаковом таинственной лестницы (Быт. 28), история Иакова и Лавана, женитьба Иакова на Лии и Рахили, дети Иакова, сделка Иакова и Лавана (Быт. 29–30, 31:1–2), бегство Иакова от Лавана, история с идолами Лавана, союз Иакова и Лавана (Быт. 31:17–55), приготовление Иакова к встрече с Исавом, борьба Иакова с Богом (Быт. 32), встреча Иакова с Исавом (Быт. 33), насилие Сихема над Диной и месть ее братьев (Быт. 34), переезд Иакова в Вефиль, грех Рувима, смерть Исаака (Быт. 35), родословие Исава (Быт. 36), продажа Иосифа в рабство (Быт. 37), история Иуды и его семьи, Иуда и Фамарь (Быт. 38), Иосиф при дворе фараона (Быт. 39–42, 43:1–25), хитрость Иосифа с Вениамином (Быт. 44), приглашение Иакова в Египет (Быт. 45:17–28), потомство Иакова и их послание в Египте (Быт. 46:8–34), семья Иакова в Египте, борьба с голодом, обещание Иакова Иосифу (Быт. 47), благословение Иаковом Ефрема и Манассии (Быт. 48), предсмертное благословение Иакова сыновьям (Быт. 49:1–32).

Из перечисленного видно, что в ряду паримийных чтений пропущены, как правило родословия, содержащие многочисленные имена, истории явно соблазнительного характера, сюжеты, имеющие второстепенное значение, или же, напротив, те фрагменты, которые используются в качестве чтений в какие-либо значимые праздники, то есть предполагаются достаточно известными.

Исход, вторая книга Пятикнижия, получившая название по ключевому событию всей библейской истории, в отличие от Бытия, уже не прочитывается за богослужением по «сквозному» принципу. Из ее объема



ее 40 глав в качестве паримийных чтений избрано всего лишь полтора десятка ключевых сюжетов. Рассмотрим их в хронологическом порядке самой книги.

Так для на вечернях первых трех дней Страстной седмицы прочитываются первые две главы книги Исход (в неполном объеме): Исх. 1:1–20 (порабощение Израиля в Египте, фараон и повивальные бабки) в понедельник, 2:3–10 (рождение Моисея) во вторник, и 2:11–22 (бегство и женитьба Моисея на Сепфоре) в среду. Можно предположить, что рассказ о начальном периоде жизни Моисея, в данном случае, служит прологом к главному событию жизни пророка и истории народа Божия — Исходу из Египта. Чтение об Исходе и Пасхе Ветхого Завета, в свою очередь, прозвучит позднее — в конце Страстной седмицы, накануне праздника Пасхи Христовой.

Беседа Моисея с Сущим при купине (Исх. 3:1–8) — паримия праздника Благовещения. Мариологическое истолкование этого фрагмента дается довольно рано святителем Григорием Нисским: *«А сим научаемся и таинству, явленному в Деве, от которой в рождении воссиявший человеческой жизни свет Божества сохранил воспламененную купину несгораемую, так что и по рождении не увял стебель девства»*.⁹

Установление праздника Пасхи в Египте (Исх. 12:1–11) — паримия вечерни Великой субботы. Из евангельских повествований известно и очевидно, что события Страстей и Воскресения Христова происходят в контексте празднования ветхозаветной Пасхи (хотя не до конца выясненным остается вопрос о наложении дат 14–15 нисана на дни недели). Уже один этот факт, не говоря о прочих, обусловил определенные связи между главным праздником Ветхого Завета — исходом из Египта и центральным событием евангельской истории — Воскресением Христовым. Вечерня Великой субботы, воспринимаемая зачастую как «пролог» к празднику Пасхи, исторически являлась частью пасхального бдения, поэтому ее ветхозаветные чтения — чтения, по сути, пасхальные.

Фрагменты Исх. 13:1–3, 10–12, 14–16 (о посвящении Господу первородных человека и животных) входят в состав контаминированного¹⁰ чтения праздника Сретения Господня 2 февраля. Эта паримия — наиболее дробная



по составу (см. ниже), так ее образуют небольшие фрагменты сразу из трех библейских книг (Исход, Левит и Числа), хотя надписание паримии в богослужебных книгах («Исхода чтение»), казалось бы, предполагает один источник текста. Выбор определенных отрывков, в данном случае, очевиден: в самом евангельском рассказе о 40-м дне по рождении Богомладенца содержатся отсылки к ветхозаветным нормам: *«принесли Его в Иерусалим..., как предписано в законе Господнем..., и чтобы принести в жертву, по реченному в законе Господнем, две горлицы или двух птенцов голубиных»*.

Рассказ о событиях Исхода из Египта, включающий гимн Моисея, составленный из трех неполных глав (Исх. 13:20–22, 14, 15:1–19) — паримия вечерни Великой субботы. Кроме того, часть данного текста о переходе израильтян через Черное море (Исх. 14:15–18, 21–23, 27–29) используется как чтение праздника Богоявления.

Превращение горькой воды в сладкую дровом в Мерре (Исх. 15:22–27, 16:1) — паримия праздников Крестовоздвижения 14 сентября и Богоявления. О связи этого события с дровом Креста Господня говорит целый ряд отцов классического периода, как восточных, так и западных: Амвросий Медиоланский, Григорий Нисский, Ефрем Сирий, Иероним Стридонский, Иларий Пиктавийский и другие.¹¹ Использование данного чтения для праздника Богоявления, вероятно, обусловлено уже литургической традицией — освящения воды, в связи с этим праздником. Кроме того, чтения праздника Крестовоздвижения в XVII веке были включены в службу русского праздника Положения Ризы Господней в Москве 10 июля и в отдельную бденную службу Собора 12-ти апостолов 30 июня, также имеющую позднее происхождение.

Освящение Моисеем народа и сошествие Бога на гору Синай (Исх. 19:10–19) — паримия вечерни Великого четверга. Выбор данного чтения может иметь двойное обоснование. С одной стороны, речь идет о приготовлении народа Израиля к заключению Завета через омовение и освящение, что косвенным образом указывает на приготовление к заключению Нового Завета, являемому в Таинстве Евхаристии — тема Великого четверга. В то же время обращают на себя внимание слова: *«будьте готовы к третьему дню»* — намек на приближающийся праздник Пасхи.



Единственный фрагмент Исх. 22:29 (посвящение Богу первенца от сыновей) входит в состав контаминированного чтения праздника Сретения Господня 2 февраля (см. выше).

Восхождение Моисея на гору Синай (Исх. 24:12–18) — паримия в праздник Преображения Господня и на вечерне в Великий пяток, кроме того, этот же отрывок — паримия Господских праздников, согласно Общей Минее.¹² Выбор данного чтения максимально удачен именно для события Преображения — за счет упоминания горы и пророка Моисея.

Молитва Моисея и видение ему славы Божией в расселине скалы (Исх. 33:11–23) — паримия в праздник Преображения Господня и на вечерне в Великий пяток. В праздник Преображения этот отрывок продолжен фрагментом Исх. 34:4–6, 8 (изготовление Моисеем вторых каменных скрижалей). Если для праздника Преображения причины выбора чтения понятны, то в отношении Великого пятка возникает некоторая неясность: какую-либо связь (без сложных толкований) найти здесь трудно. Вероятно, объяснить это можно только в общем контексте чтений на вечернях Страстной седмицы, когда сюжеты книги Исход прочитываются ежедневно, начиная с понедельника. Комментарий епископа Виссариона (Нечаева) к данному сюжету: *«чтобы видно было, что Явившийся на кресте и во гробе уничиженнейшим всех, не имеющим вида и доброты, есть Тот Самый, Который явился в преславном виде на Синае и на Фаворе, и что, следовательно, крайнее уничижение и страдание. Он принял по Своему произволению»*¹³ — заслуживает внимания, однако

История строительства и освящения скинии представлена фрагментами Исх. 40:1–5, 9–10, 16, 34–35 и служит в качестве паримийного чтения в праздник Введения во храм Пресвятой Богородицы 21 ноября. В святоотеческих текстах раннего периода трудно найти попытки приложить эти тексты к личности Божией Матери. Чаще Она сравнивается с праматерью Евой или неопалимой купиной Моисея. Например, святитель Кирилл Александрийский в IV в. дает христологическое толкование истории строительства скинии: *«В предшествующем постановлении Слово изображалось нам как бы в целой скинии, ибо святое тело Христа было домом Бога, вселившегося в Нем. Но не менее указывается Оно нам,*



*в частности, и посредством ковчега. Он был устроен из дерев негниющих, дабы ты разумел нетленное тело Его».*¹⁴ Однако для византийских гимнографических текстов очень характерно сравнение ветхозаветной скинии (и даже ее элементов) с Пресвятой Девой, но это — несколько более поздняя традиция, 2-й половины I тысячелетия. Особенно ярко она выражена преподобным Андреем Критским и последующими авторами, в том числе и гимнографами, что было закреплено подбором ветхозаветных чтений в Богородичные праздники.

Таким образом, видно, что по сравнению с книгой Бытия, из книги Исход привлекается гораздо меньше паримийного материала, который, не считая истории Пасхи Ветхого Завета и Исхода, используется в другие, менее значимые праздники литургического года.

Книга Левит входит в лекционный систему достаточно краткими отрывками. Это фрагменты Лев. 12:2–4, 6, 8 (законы об обрезании детей мужского пола, очищении родильницы и жертве по очищении) входят в состав контаминированного чтения праздника Сретения Господня.

Также множественные отрывки из благословений и предостережений Божиих Своему народу (Лев. 26:3–12, 14–17, 19–20, 22, 33, 40–41) составляют чтение на праздник Новолетия 1 сентября. Та же самая паримия в синодальный период была включена в одну из «викториальных» служб, праздника в честь Полтавской победы 27 июня. В день Новолетия указанные отрывки из книги Левит складываются в целое напутствие тем, кто входит в наступающий год, чтобы идти и дальше *«в повелениях Господних»*.

Из всего Пятикнижия третья книга является наименее используемой в составе византийского Лекционария, лежащего в основе современной литургической традиции.

Книга Числа также содержит в себе ряд отрывков, включаемых в состав паримийных чтений.

Слова о принадлежности первенцев мужского пола Богу (Числ. 8:15–17) — часть вышеупомянутой контаминированной паримии праздника Сретения Господня.



Повеление Моисею о двух серебряных трубах (Числ. 10:1–10) представляет собой редкий случай использования ветхозаветного чтения не для регулярных служб года, а в составе «требного» чина «благословения кампана или звона». Данный прецедент достаточно экзотичен даже для современной литургической ситуации и восходит к Евхологиону (Требнику) митрополита Петра Могилы, который, в свою очередь, позаимствовал его из римского ритуала, *Pontificale Romanum*, с некоторыми заметными изменениями. *«Петр Могила, считавшийся, при составлении своего Требника, с упреками католиков на неразвитость обрядности в Православной церкви, счел небесполезным, при выработке чина освящения кампана, обставить этот чин наиболее торжественно и, насколько то возможно, приблизить его к подобному же римскому чину... В латинском чине мы видим чтение из Св. Писания, а именно — Евангелия, Петр Могила так же вводит в свой чин одно чтение из Священного Писания, но не новозаветное, а ветхозаветное — одну паремию».*¹⁵

Византийским по происхождению является чтение из книги Чисел на праздник Пятидесятницы (Числ. 11:16–17, 24–29) — история о призвании Моисеем 70-ти старейшин, на которых почил Дух Божий для пророчества. Здесь вполне очевидна параллель к событиям, произошедшим в день Пятидесятницы с апостолами.

Важным по значению представляется чтение праздника Рождества Христова (Числ. 24:2–3, 5–9, 17–18), содержащее пророчество языческого прорицателя Валаама о восходящей *«звезде от Иакова»*. Уже Иустин Философ, на рубеже I–II вв. относит это пророчество к Мессии: *«Светлая звезда, которая воссияла, и цвет, который взошел от корня Иессеева, есть Христос».*¹⁶ В дальнейшем эту традицию продолжают многие отцы и учителя — Амвросий Медиоланский, Ефрем Сирий и другие. Евсевий Кесарийский связывает пророчество Валаама с звездой волхвов, по его выражению, *«преемников Валаама».*¹⁷

Чтения из книги **Второзакония**, последней в составе Пятикнижия, употребляются за богослужением достаточно активно.

Наиболее часто из Второзакония прочитывается отрывок Втор. 1:8–11, 15–17 фрагмент речи Моисея к народу о назначении *«мужей мудрых»*



начальниками и судьями в народе. Это чтение предназначено для нескольких «отеческих» памятей в годовом круге: в Неделе святых отцов Вселенских соборов (воскресенье 7-е по Пасхе, воскресенья ближайšie к 16 июля и 11 октября), в последнее воскресенье перед праздником Рождества Христова, «святых отец». Кроме того, эта же паримия предназначена в память трех Вселенских святителей 30 января.

Увещание Моисея к народу о хранении заповедей Господних прочитывается в двух отрывках, причем с целым рядом купюр. Первое чтение Втор. 4:1, 6–7, 9–15) — паримия общая для Господских праздников (по Общей Минее) и оно же — паримия в праздник Перенесения Нерукотворенного Образа 16 августа. Любопытно, что этот отрывок содержит «иконоборческий» мотив: *«Твердо держите в душах ваших, что вы не видели никакого образа в тот день, когда говорил к вам Господь на [горе] Хориве»*. Как правило, с помощью этих слов иконоборцами опровергается возможность почитания изображений, и тем не менее данное чтение звучит в праздник в честь образа, иконы. Тем самым проводится мысль о том, что Невидимый в Ветхом Завете стал Видимым в Завете Новом. Боговоплощение сделало возможным иконописание.

Для праздника Перенесения Нерукотворенного Образа предназначен второй отрывок Втор. 5:1–7, 9–10, 23–26, 28; 6:1–5, 13, 18.

Втор. 10:14–21 – паримийное чтение «отеческих» памятей и праздника трех Вселенских святителей. *«Отцов твоих принял Господь и возлюбил их, и избрал вас, семя их после них»* — ключевые слова в данном случае.

Ключевые сюжеты и наиболее значимые отрывки Пятикнижия охватывают самые важные памяти и праздники литургического года, а также период Великого поста и Страстной седмицы. Довольно часто они повторяются, но некоторые отрывки уникальны. Однако большая часть объема Пятикнижия, по тем или иным причинам, не входит в состав ветхозаветной части византийского Лекционария.



ПАРИМИИ ИЗ ИСТОРИЧЕСКИХ КНИГ ВЕТХОГО ЗАВЕТА

Раздел исторических книг Ветхого Завета не задействован в богослужении столь активно, как Пятикнижие Моисеево. Эти сюжеты служат чтениями менее значимых праздников и дней литургического года.

Из **книги Иисуса Навина**, непосредственно продолжающей события книги Второзакония, известно всего несколько богослужебных чтений.

История о чудесном переходе израильтян через Иордан (Нав. 3:7–8, 15–17) — чтение праздника Богоявления. Отрывки с упоминанием реки Иордан в Ветхом Завете, как было показано выше, представляют ценность именно для этого праздника, хотя при этом они могут и не составлять очевидную параллель к событию Крещения Господня. Однако в данном случае событие, описанное в паримийном чтении, связывается ранними толкователями с событием Крещения Господня. *«Посему, как сперва вошли в Иордан жрецы, несли кивот, а потом с пророком и вождем Иисусом стал переходить народ, так, после того как Иоанн начал крестить, и Иисус Спаситель освятит естество вод: посредством всесвятого крещения все благочестивые входят в небесное царствие»* — пишет блаженный Феодорит Кирский (V в.).¹⁸ Знаменательно в данном случае даже тождество имен — вождя израильского и Христа Спасителя.

Позднее, в отдельную бденную службу Собора 12-ти апостолов был включен фрагмент Нав. 4.1–11 (12 человек, вынесшие 12 камней из Иордана в память о чудесном переходе реки). Замечательным здесь является число 12, что было подмечено целым рядом комментаторов: Григорием Нисским, Петром Хрисологом, Феодоритом Кирским и другими.

Сюжет Нав. 5:13–15 (явление Иисусу Навину *«вождя воинства Господня»*), избран в качестве чтения для Собора Архистратига Михаила 8 ноября. В святоотеческой традиции этот отрывок имеет, как минимум, два объяснения. Некоторые толкователи видят здесь явление Второго Лица Святой Троицы (Григорий Нисский), другие — Архангела Михаила: *«Некоторые говорят, что Иисусу явился Бог-Слово; а я думаю,*



*что это был Архангел Михаил».*¹⁹ Последний вариант толкования очевидно и обусловил выбор этого сюжета в качестве паримийного чтения.

Тот же самый отрывок, (однако в расширенном варианте Нав. 5:10–15) использован для чтения в Великую субботу — очевидно по причине упоминания о праздновании Пасхи сынами Израиля «*в четырнадцатый день месяца вечером на равнинах Иерихонских*».

Книга **Судей Израилевых** представлена также немногими избранными чтениями.

Для дня памяти княгини Ольги²⁰ принято уникальное, но неизвестное в византийской традиции чтение Суд. 4, 5:1–12 (убиение Деворой Сисары и песнь Деворы).

Явление Ангела Господня судии израильскому Гедеону (Суд. 6:2, 7, 11–24) — паримия Собора Архистратига Михаила.

Чудо с руном Гедеона (Суд. 6:34–40) — чтение на праздник Богоявления. Образ гедонова руна широко известен и прилагается в святоотеческой письменности и гимнографических текстах, как правило, к Пресвятой Деве. В данном же случае, в контексте события Крещения Господня, имеет значение вода, которая чудесным образом орошала шерсть и увлажняла землю поочередно.

Явление Ангела Господня Маною и жене, родителям судии Сампсона (Суд. 13) — чтение на праздник Рождества Иоанна Предтечи и на память праведных Захарии и Елисаветы. В обоих случаях выбор фрагментов из Суд. 6 незначительно различается. Неоднократно повторяемый в Ветхом Завете сюжет — чудесное дарование Богом ребенка бесплодным супругам — получает свое развитие в истории Захарии и Елисаветы, родителей Иоанна Предтечи.

Первая книга Царств не востребована в византийском ветхозаветном Лекционарии, однако в русской литургической традиции синодального периода история неплодной Анны, матери пророка Самуила (1Цар. 1:9–20), послужила в качестве паримии на память праведных Захарии и Елисаветы.

Для памяти русского святого, Прокопия, Христа ради юродивого 21 декабря избрано чтение 1Цар. 21:10–15; 22:1–2: намеренное юродство



Давида перед Анхусом, царем Гефским, когда Давид *«изменил лице свое пред ними, и притворился безумным в их глазах, и чертил на дверях, [кидался на руки свои] и тускал слюну по бороде своей»*.

Богослужебных чтений из **Второй книги Царств** в церковной традиции не имеется.

Третья книга Царств содержит ряд фрагментов, используемых как паримийные чтения.

Освящение храма Соломона (3Цар. 7:51, 8:1, 3–7, 9–11) — чтение праздника Введения во храм Пресвятой Богородицы. Как было сказано выше, для гимнографических текстов весьма характерно сравнение Пресвятой Девы с ветхозаветным храмом и множеством его элементов. В случае же праздника Введения это сравнение получает дополнительную смысловую нагрузку: в ветхий храм приводится Та, Которая должна стать Живым Храмом для Бога Слова.

Продолжение предыдущего сюжета, молитва царя Соломона при освящении храма (3Цар. 8:22–23, 27–30) — паримия сразу нескольких дней: праздник Обновления храма Воскресения Христова 13 сентября²¹, память равноапостольных Константина и Елены 21 мая, а также русская память князя Владимира 15 июля, праздник Нерукотворенного образа Господня 16 августа.²² Причина выбора данного чтения очевидна: при всем различии ветхого Закона и евангельской Благодати между первым и вторым есть определенная преемственная связь, которую нельзя проигнорировать, Один и Тот же Бог действует как в Ветхом, так и в Новом Завете.

Чудесное насыщение пророка Илии у потока Хорафа, чудеса Илии в Сарепте Сидонской (умножение пищи и воскрешение отрока) (3Цар. 17:1–23) — чтение на память пророка Илии 20 июля. В несколько сокращенном виде (3Цар. 17:8–23) этот же отрывок составляет паримию Великой субботы. В первом случае выбор чтения не вызывает вопросов. Во втором случае, для Великой субботы, акцент явно смещается на момент воскрешения умершего отрока.

Большая часть следующей, 18-й главы (3Цар. 18:1, 17–41, 44, 42, 45–46), а также отрывок 19-й (3Цар. 19: 1–16) — также избраны в качестве паримии для памяти пророка Илии. Это сюжеты встречи Илии с царем



Ахавом, чудесная жертва на горе Кармил, Богоявление Илии на горе Хорив. При этом из главы 18-й исключен эпизод встречи Илии и Авдия, чиновника царя Ахаза. Из этого довольно крупного фрагмента выделены два меньших праздничных чтения: чудесная жертва на горе Кармил — для праздника Богоявления (3Цар. 18:30–39), Богоявление Илии на горе Хорив — для праздника Преображения (3Цар. 19:3–9, 11–13, 15–16). В рассказе о кармильской жертве фигурирует вода, что имеет ценность для праздника Крещения Господня. Для праздника Преображения важно упоминание пророка Илии, а также момента явления ему Бога в веянии тихого ветра.

Последнее чтение для памяти пророка Илии составлено сразу из отрывков Третьей и **Четвертой книг Царств** (3Цар. 19:19–21 и 4Цар. 2:1, 6–14). Это история пророков Илии и Елисея: чудесный переход Иордана и огненное восхождение Илии на небо. Это же чтение использовано в бденной²³ службе пророка Елисея 14 июня. Отрывок 4Цар. 2:6–14 с упоминанием Иордана — паримия в праздник Богоявления.

Рассказ о чуде очищения воды в Иерихоне пророком Елисеем (4Цар. 2:19–22) — паримия праздника Богоявления и службы пророку Елисею.

Чудеса пророка Елисея в Сомане: рождение ребенка у бесплодных родителей и последующее воскрешение его из мертвых (4Цар. 4:8–37) — чтение Великой субботы и бденной службы пророку Елисею. Пророк Елисей наследует пророку Илии, некоторые эпизоды схожи в жизни обоих пророков.

Еще одно чудо Елисея — исцеление Неемана после омовения в водах Иордана (4Цар. 5:9–14) — паримия праздника Богоявления. Выбор этого чтения обусловлен теми же причинами, что были уже упомянуты нами.

Что касается обеих **книг Паралипоменон**, нужно сказать, что древний византийский Лекционарий не предполагал использования этих библейских книг для чтения в качестве паримий. Только в русской литургической традиции, в синодальный период единственный фрагмент — 1Пар. 18:1–2, 4–5, 9–10 (речь Давида о состоявшемся избрании на царство



юного Соломона) — был взят для «Последования благодарственного и молебного пения при вступлении в совершеннолетие Всероссийского престола наследника».²⁴

ПАРИМИИ ИЗ УЧИТЕЛЬНЫХ КНИГ ВЕТХОГО ЗАВЕТА

Книга **Иова** в пяти своих фрагментах прочитывается в дни Страстной седмицы, на вечернях с понедельника по пятницу, именно: начало истории Иова, его жизнь до бедствий, разговор диавола с Богом (Иов. 1:1–12), первые испытания Иова (Иов. 1:13–22), второй разговор диавола с Богом и поражение Иова проказой (Иов. 2:1–10), обращение Бога к Иову и ответ Иова (Иов. 38:1–23, 42:1–5), последние дня Иова (Иов. 42:12–17). Страдающий праведник как прообраз Страждущего Мессии упоминается святителем Иоанном Златоустом: *«Удаление же его из города и городских стен было образом Креста Христова... Поэтому и Иисус, чтобы освятить народ, пострадал «вне врат» (Евр.13:12). Христос — вне врат; Иов — сел вне города на навозной куче»*.²⁵ Первые три из названных чтений положены в качестве паримий в службе самому праведному Иову 6 мая.²⁶

Книга **Притчей Соломоновых**, прежде всего, представлена в нескольких десятках отрывков, последовательно звучащих на вечернях, в будние дни Великого поста. Великопостные чтения, однако, не охватывают всего объема данной книги.²⁷

Кроме того, службы праздничных дней в течение года содержат чтения книги Притчей. Так цикл общих паримий святителю состоит из достаточно дробного набора фрагментов книги Притчей в сочетании с фрагментами книги Премудрости Соломоновой. При этом отрывки из книги Притчей следуют в произвольном порядке, но не в соответствии с принятым порядком глав и стихов. Первая паримия собрана из разных стихов 10-й, 3-й, 8-й, 1-й и 15-й глав книги Притчей. Это объясняется тем, что те изречения, из которых требовалось составить богослужбное чтение,



не собраны в одной главе, но разбросаны по всей книге Притчей. Вторая «святительская» паримия включает в себя немногие стихи 10-й, 11-й, 13-й, 15-й, 14-й и 22-й глав книги Притчей, а также ряд фрагментов книги Премудрости Соломоновой (см. ниже). Та же самая ситуация и в третьем чтении святителям, где выдержки из 29-й и 3-й глав Притчей сложно переплетаются с отрывками Премудрости Соломоновой. Мы намеренно не указываем здесь номера стихов, чтобы не создавать избыточного загромождения текста цифрами. Интересно, что 2-е и 3-е чтения, хотя и начинаются со стихов книги Притчей, озаглавлены как «Премудрости Соломоновы чтение». Это необычно, потому что контаминированные богослужебные чтения, как правило, озаглавливаются по имени автора первого фрагмента.²⁸

Из общих паримий «святителям многим» второе чтение составлено из стихов 10-й и 11-й глав книги Притчей.

Притч. 3:11–18 – чтение праздника Воздвижения Креста Господня, где мудрость названа «*древом жизни для тех, которые приобретают ее*». Древо жизни — устойчивое именование Креста Господня в литургических текстах. В русской традиции этот фрагмент использован в службе Всемилоственного Спаса 1 августа (в случае храмового праздника, но в службе в честь Происхождения Честных Древ).

Важный отрывок из книги Притчей — Притч. 8:22–30, в котором персонифицированная Премудрость говорит о Своем предвечном бытии. Это небольшое чтение для праздников Обрезания Господня и Благовещения Пресвятой Богородицы искусно намекает на Личность Господа Иисуса Христа, имея ввиду слова апостола Павла, называющего Христа «Божией премудростью» (1Кор. 1:24). Таким образом для праздника Обрезания Господня подчеркивается идея, что Тот, Кто исполняет ветхозаветный закон — не простой младенец, но Сам Законодатель, Предвечный Бог. Праздник Благовещения, как день зачатия Христа во чреве Пречистой Девы, также получает подобный аспект: Тот, Кто зачат Матерью во времени, имеет бытие «*прежде всех век*».

Чтение из Притч. 9:1–11 – отрывок, предназначенный для Богородичных праздников, а также для дня Преполовления



Пятидесятницы. Слова «Премудрость построила себе дом» чаще всего толковались в экклезиологическом ключе: Христос, Премудрость Божия создал Свою Церковь. Однако у ряда экзегетов встречается мариологическое толкование «дома Премудрости»: Христос, Премудрость Божия создал Себе телесное вместилище во чреве Пресвятой Девы. Такое понимание предлагает Феодорит Кирский: *«Он говорит загадочно о созидании плоти Господа. Ибо истинная Мудрость не может жить в каком-то ином строении, но строит дом себе в плоти Девы»*.²⁹ К этому же пониманию близок Лев Римский (V в.). Великий Домом Премудрости неоднократно называют Божию Матерь гимнографические тексты. В русской традиции этот фрагмент использован в службе Всемилоственного Спаса.

В паримийном чтении Премудрость, возвышая Свой голос, призывает и проповедует. Поэтому в отношении праздника Преполовения данное чтение может указывать на Христа, Премудрость, который, согласно евангельскому чтению Преполовения (Ин. 7:14–13), учил и проповедовал в иерусалимском храме.

Для памяти княгини Ольги приняты уникальное чтение Притч. 31:10–13 о доброй супруге.

Дидактический, «наставительный» характер учительных книг Премудрости и Притчей, краткость их изречений обусловили широкое использование этих текстов применительно к самым разным ликам и типам святости.

ПАРИМИИ ИЗ ПРОРОЧЕСКИХ КНИГ

Цитаты пророческих книг из всех прочих ветхозаветных текстов наиболее часто встречаются в Евангелии, апостольских Деяниях и посланиях. Не менее четырех десятков мест из Ветхого Завета были осмыслены евангелистами как пророчества, исполнившиеся на Христе и Его Церкви: от явления Предтечи до события Пятидесятницы. Главы, содержащие мессианские пророчества прежде всего используются для богослужения великих Господских праздников, а также Страстной седмицы.



Весьма широко в лекционной системе представлена **книга пророка Исаии**. Как из раздела книг Закона читается книга Бытия, из учительной части Писания — книга Притчей, так же активно в богослужении используются главы книги «ветхозаветного евангелиста».

Большая часть чтений Исаии предназначена для будних дней Великого поста. Ежедневно по будням, на 6-м часе прочитывается по одному отрывку книги Исаии — разного объема. Как и в случае с книгами Бытия и Притчей, за период Великого поста книга Исаии полностью все же не прочитывается, из нее сделана лишь выборка некоторых отрывков.

Фрагменты книги Исаии для первой седмицы (с понедельника по пятницу): упреки Бога народу Израиля (Ис. 1:1–20), упреки Иерусалиму и обетование Божие о возвышении его в будущем (Ис. 1:19–2:3), обличение народа Божия за идолопоклонство и сребролюбие (Ис. 2:3–11), о «*дне Господнем*», который станет судом и сокрушит нечестие (Ис. 2:11–21), последствия суда Божия над народом (Ис. 3:1–14).

Ряд отрывков для второй великопостной седмицы: очищение Божие для Сиона с Иерусалимом и Израиль в образе виноградаря Божия (Ис. 4:2–5:7), обещание горя и кары Божией для грешников (Ис. 5:7–16), гнев Божий на почитающих зло добром (Ис. 5:16–25), призвание Исаии к служению через таинственное видение (Ис. 6:1–12), военная опасность для Иудеи при царе Ахазе и пророчество Исаии о Сыне Девы — Еммануиле (Ис. 7–1–14).

Чтения третьей седмицы Великого поста: призыв народа к верности Богу Израилеву, пророчества о славном будущем земель Завулоновых и Неффалимовых, предсказание о рождении Чудного Младенца (Ис. 8:13–9:7), кары Божии на нечестивый народ и предупреждение несправедливым властителям (Ис. 9:9–10:4), предупреждение Божие надменному царю Ассирийскому и о спасшемся «*остатке Израиля*» (Ис. 10:12–20), спасение Богом для избранного остатка Его народа (Ис. 11:10–12:2), близость судного дня Господня и наказания нечестивых (Ис. 13:2–13).

Четвертая седмица Великого поста содержит фрагменты: о сокрушении власти ассириян и о поражении филистимлян (Ис. 14:24–32), хвала пророка Богу за защиту обидимых и будущее ликование спасенных (Ис.



25:1–9), наказание противникам Божиим и расцвет народа Божия (Ис. 26:21–27:1–9), угрозы нечестивым правителям народа Божия (Ис. 28:14–22), обетование страждущим и угнетаемым (Ис. 29:13–23).

Пятая седмица поста предполагает чтения: поражение войска ассирийского царя Сеннахирима и плач царя Езекии (Ис. 37:33–38:6), беспомощность идолов и сила Господа (Ис. 40:18–31), поддержка Бога Израилю (Ис. 41:4–14), слава и могущество Божии (Ис. 42:5–16), обращение народов к истинному Богу и спасение Израиля (Ис. 45:11–17).

Шестая седмица имеет следующий ряд чтений: призыв и обетования Бога к Своему народу (Ис. 48:17–49:4), обещание спасения народу Божию (Ис. 49:6–10), истинный пост и его плоды (Ис. 58:1–11), участь избранных Божиих и Его противников (Ис. 65:8–16), суд Божий над людьми, «*новое небо и новая земля*» (Ис. 66:10–24).

Известный русский литургист профессор И. А. Карабинов предложил и доказал версию о том, что подбор чтений из книги пророка Исаии, особенно чтений 4-й и 5-й седмицы, отражают хронологию персидско-византийской войны при императоре Ираклии I. Война закончилась благополучно для Византии и основные ее события показаны через определенные сюжеты войны Иудейского царства, описанной в книге Исаии.³⁰

В круг праздничных чтений года из книги Исаии входят:

Фрагмент Ис. 1:16–20 – чтение праздника Богоявления с призывом «*омойтесь, очиститесь*».

Чтение для праздника Вознесения Господня — Ис. 2:2–3 – пророчество о горе Господней, которая возвысится «*в последние дни*» и призовет к себе народы.

Призвание Исаии к служению через таинственное видение в храме, когда Серафим касается уст пророка раскаленным углем с жертвенника (Ис. 6:1–12) — отрывок для праздника Сретения Господня. В богослужебных текстах Сретения руки старца Симеона неоднократно сравниваются с клещами, держащими раскаленный уголь — Младенца Христа. Кроме того, место, где Исаия видит небесную мистерию — храм, что также отсылает к подробностям встречи Симеона и Богомладенца.



Пророчество о Еммануиле (в большем объеме, чем в рядовых чтениях Великого поста: Ис. 7:10–16, 8:1–4, 8–10), пророчество о чудном Младенце на престоле Давидовом (Ис. 9:6–7) и пророчество о «желе из корене Иессеева» (Ис. 11:1–10) — паримии праздника Рождества Христова. Первое из этих пророчеств цитируется евангелистом Матфеем применительно к событию Рождества Христова (Мф. 1:23), второе — апостолом Павлом (Рим. 15:12).

Призыв радоваться о славе Божией (Ис. 12:3–6) — чтение праздника Богоявления с использованием устойчивого образа спасительной воды: «*в радости будете почерпать воду из источников спасения*».

Пророчество о падении и гибели царя Вавилонского (Ис. 14:7–20) — паримия Собора Архистратига Михаила. Святитель Василий Великий относит это пророчество к событию падения, совершившегося в ангельском мире: «*В толковании на Ис. 14:20 это место относится к диаволу. Поэтому мы считаем возможным поставить сюда отрывок: Поэтому и Господь видел «сатану яко молнию с небесе спадша» (Лк. 10:18), то есть свергнутого с собственного своего начальства, поверженного долу*».³¹ Это мнение разделяют и Иоанн Златоуст, блаженные Августин и Иероним. В синодальный период это чтение (в сокращенном варианте (Ис. 14:13–17)) вошло в состав молебна о победе в Отечественной войне 1812 года, совершавшегося 25 декабря.

Речь Исаии, представленная фрагментами, о бедствиях для египтян и о их будущем обращении (Ис. 19:1, 3–5, 12, 16, 19–21) — чтения для праздника Сретения Господня. Слова «*вот, Господь восседит на облаке легком и грядет в Египет. И потрясутся от лица Его идолы Египетские, и сердце Египта растает в нем*» намекают на событие бегства святого семейства в Египет. Образ «облака легкого» в отношении Божией Матери использует преподобный Ефрем Сирин.³² Феодорит Кирский связывает данное пророчество с эпизодом бегства Христа Младенца в Египет.³³

Для дня памяти Прокопия, Христа ради юродивого 21 декабря избрано чтение Ис.20, юродство Исаии по повелению Божию в знак грядущего завоевания Египта и Ефиопии ассирийцами.



Пророчество о преобразении безводной пустыни (Ис. 35:1–10) — также чтение праздника Богоявления, с характерной для него темой воды («*ибо пробьются воды в пустыне, и в степи — потоки. И превратится призрак вод в озеро, и жаждающая земля — в источники вод*») а также, в русской традиции, в день памяти святителя Иннокентия Иркутского 26 ноября.

Контаминированное чтение в праздники Иоанна Предтечи (его Рождество, Усекновение главы, Обретения главы), пророчество о «*глазе вопиющего в пустыни*» (Ис. 40:1–3, 41:17–18, 45:8, 48:20–21, 54:1). Все четыре евангелиста относят данное пророчество к приходу Предтечи и Крестителя.

О свидетелях Господних и о спасении Божиим (Ис. 43:9–14) — чтение в Неделю Всех святых, в общей службе мучеников и многих других общих служб (мученикам, священномучеников, мучениц, преподобных жен, преподобномучениц и безмездников). Греческое слово *μάρτυς*, переводимое на русский как «мученик», имело, прежде всего, значение «свидетель» (в юридическом смысле). В истории Церкви, особенно под влиянием гонений, *μάρτυς* стало применяться в отношении к пострадавшим за Христа, свидетелям Его и веры в него, то есть мученикам. В этом смысле интересен тот факт, что тексты службы в Неделю Всех святых посвящены, в первую очередь, мученикам и исповедникам веры.

Обетование народу Божию и утешение пленным и узникам, «*Милующий их будет вести их и приведет их к источникам вод*» (Ис. 49:8–15) — чтение праздника Богоявления. Этот же отрывок послужил чтением для праздника Всех святых в земле Русской просиявших 2-й недели по Пятидесятнице.

Пророчество о помощи Бога Его страждущему Рабу, под Которым в христианской традиции подразумевается Мессия (Ис. 50:4–11) — паримия вечерни Великого четверга и Царских часов Великой пятницы.

Пророчество о страданиях Отрока (в русском переводе — «Раба») Господня, фрагмент, охватывающий три неполных главы (Ис. 50:13–15, 53:1–12, 54:1) — чтение часов и вечерни Великой пятницы. Это одно из самых известных и ярких откровений книги Исаии. Абсолютным



большинством толкователей эти слова относятся ко Христу — Агнцу Божию, закланному за грехи мира.

Призыв ко всем уклонившимся от путей Божиих идти к источникам Его воды (Ис. 55) — чтение в чине Великого водоосвящения в праздник Богоявления, а также — часть одного из чтений праздника Преполовления Пятидесятницы (в соединении с фрагментом (Ис. 12:3–4). Если тема воды очевидна для праздника Богоявления, то о празднике Преполовления стоит сказать отдельно. Во-первых, о воде говорится в евангельском чтении этого дня: *«кто жаждет, иди ко Мне и пей. Кто верует в Меня, у того, как сказано в Писании, из чрева потекут реки воды живой»* (Ин. 7:37–38). Во-вторых, сюжеты, которым посвящены воскресные дни пасхального периода, окружающие праздник Преполовления (недели о расслабленном, о самаряныне, о слепом), так или иначе связаны с водой.

Пророчество о грядущей славе Иерусалима (Ис. 60:1–16) — паримия Великой субботы, накануне праздника Пасхи. В пасхальном каноне авторства преподобного Иоанна Дамаскина есть, как минимум, две отсылки к этому фрагменту книги Исаии (стихи 1 и 4). Часть этого чтения (Ис. 60:11–16) — паримия праздника Воздвижения Креста Господня и в службе Всемиловитового Спаса 1 августа (в русской традиции), а также праздника Положения Ризы Господней. Кроме того, то же самое чтение в полной версии взято для дней памяти некоторых святых — равноапостольных Константина и Елены, князя Владимира и благоверного князя Александра Невского 30 августа.

Текст о Духе Господнем, который почил на помазанном Мессии (Ис. 61:1–9) — паримия Великой субботы, а также в день Новолетия. В последнем случае особое звучание обретают слова: *«проповедывать лето Господне благоприятное»*. Евангельский эпизод, где Сам Христос в назаретской синагоге прочитывает и прилагает эти слова к себе — чтение для Литургии в день Новолетия.

Будущая слава Иерусалима и Сиона (Ис. 61:10–11, 62:1–5) — паримия Великой субботы и служб равноапостольных Константина и Елены, князя Владимира и благоверного князя Александра Невского. Правда



и свет, обещанные устами пророка святому городу, явились в пасхальную ночь Воскресением Христовым.

Вне византийской системы чтений, в русской литургической традиции принят отрывок Ис. 62:6–12 (обетования Господа Иерусалиму) как чтение в день памяти преподобного Никиты Столпника Переяславского 24 мая.

Продолжение этого сюжета (Ис. 62:10–12, 63:1–3, 7–9) — чтение праздника Вознесения Господня. На первый взгляд нет очевидной связи между этим чтением и событием Вознесения. Однако можно принять во внимание следующий фрагмент: *«кто это идет от Едома, в червленых ризах от Восора, столь величественный в Своей одежде, выступающий в полноте силы Своей?»* Святитель Кирилл Александрийский влагает эти слова в уста ангельских сил, которые с удивлением встречают Христа в момент Вознесения. Та же самая мысль несколько раз повторяется в гимнографических текстах праздника Вознесения.

Обращение народа к Господу с просьбой о помиловании и надеждой на спасение (Ис. 63:11–19, 64:1–5) — паримия Великой субботы.

Части этой паримии (Ис. 63:15–19, 64:1–3) вместе с фрагментом Ис. 64:8–9 представляют собой контаминированное чтение для памяти великомученика Димитрия Солунского 26 октября.

Для памяти благоверного князя Александра Невского принято чтение Ис. 66:10–14 – фрагмент последней паримии из книги Исаии в дни Великого поста (см. выше).

Книга пророка Иеремии, как и книги следующих в библейском каноне³⁴ пророков, используется в гораздо меньшем объеме, по сравнению с книгой Исаии.

Из книги Иеремии заимствуется паримийное чтение 26 октября, но не в связи с памятью великомученика Димитрия Солунского (см. выше), а в связи с воспоминанием «великаго и страшнаго трясения», землетрясения 740 года в Константинополе. Это фрагмент Иер. 2:2–12, горький упрек Бога Израилю за то, что этот народ удалились от Своего Бога. В этом смысле стихийное бедствие осмысляется как справедливое воздаяние Божие Его творению.



Для службы первого часа Великого четверга и Царских часов Великой пятницы принято чтение, состоящее из ряда фрагментов (Иер. 11:18–23, 12:1–5, 9–11, 14–15), жалоба пророка Богу на замышляющих зло и печаль Бога о Его уделе, который разграбили враги. Ключевым для этого чтения является образ кроткого агнца, ведомого на заклание, который ранее был использован пророком Исаией.

Важное пророчество о грядущем Новом Завете, который противопоставляется прежнему Завету (Иер. 31:31–34) — одно из чтений Великой субботы. Этот текст цитируется в послании к Евреям (Евр. 8:8). Новый Завет создается Жертвой Христовой: Его крестной смертью и Воскресением из мертвых.

Из **книги пророка Иезекииля** также заимствуется некоторое количество богослужебных чтений.

Так, большая часть 1-й главы книги Иезекииля (Иез. 1:1–20) — явление пророку на реке Ховар славы Божией и четырех чудесных животных — служит чтением для 6-го часа в Великий понедельник.

Продолжение этого видения (Иез. 1:21–28, 2:1) — паримия Великого вторника.

В Великую среду рассказ о видении Иезекииля заканчивается: пророк призывается Богом для возвещения слова сынам Израиля, в знак этого Бог дает ему съест книжный свиток (Иез. 2:1, 2:3–10, 3:1–3).

Объяснить наличие чтений на Страстной седмице из книги Иезекииля довольно не просто. Епископ Виссарион (Нечаев) объясняет это связью между видением Иезекииля и четырьмя Евангелиями.³⁵ Четыре таинственных существа: человек, лев, телец и орел соотносятся с Евангелистами Матфеем, Марком, Лукой и Иоанном. При этом первые три дня Страстной седмицы, в которые читается книга Иезекииля, предполагают также прочтение полного объема Четвероевангелия. Однако данное объяснение нужно признать искусственным, так как чтение книги Иезекииля и чтение Четвероевангелия на Страстной седмице — явления не взаимосвязанные, а разные по времени и месту происхождения. Чтения Иезекииля характерны уже для константинопольской соборной традиции с IX–X вв. (возможно и ранее); обычай чтения Четвероевангелия



в эти же дни появляется позднее, в уставах студийской традиции, во 2-м тысячелетии.³⁶

Чтением для праздника Пятидесятницы служит фрагмент Иез. 36:24–28 – Господне обетование Израилю о возвращении в родную землю, после которого должно наступить изменение и обновление путей жизни этого народа. Лейтмотив этого отрывка, значимый для события Пятидесятницы: *«дух новый дам вам»*.

Другое знаменитое видение пророка Иезекииля — сухие человеческие кости, оживленные Богом, образ всеобщего воскресения из мертвых (Иез. 37:1–14) — паримия на утрне Великой субботы. В контексте службы этого дня данное чтение является прологом к событиям Воскресения Христова, праздника Пасхи.

Одной из трех паримий Богородичных праздников стал фрагмент Иез. 43:27, 44:1–4): видение пророку в храме закрытых врат, через которые прошел только Один Господь и *«никакой человек не войдет ими»*. Федорит Кирский, Иоанн Дамаскин, Амвросий Медиоланский видят в этом сюжете предуказание на Божию Матерь. *«Кого же, как не Марию обозначают эти врата? Они заперты, потому что она — дева. Итак, врата обозначают Марию, чрез которую Христос вошел в этот мир, явившись от девственного рождения и не повредив ключей девства»*³⁷

Из **книги пророка Даниила** выбрано гораздо меньше чтений, чем из книг трех других великих пророков, однако эти два чтения отнесены к важнейшим праздникам литургического года — к Рождеству Христову и Пасхе Христовой.

Толкование пророком Даниилом сна царя Навуходоносора (Дан. 2: 31–36, 44–45): истукан, сделанный из золота, серебра, меди, железа и глины и разбитый камнем, оторвавшемся от горы без помощи человеческих рук — паримия праздника Рождества Христова. Общеизвестное истолкование этого места книги Даниила — несколько мировых держав, последовательно сменяющих друг друга на протяжении истории. *«Золотое царство — символ Халдеи (Нововавилонской империи), серебряное — Персии, железное — Греко-Македонской империи, глиняное — монархий Диадочов, преемников Александра, в частности, гонителя Антиоха»*.



*Последним царством будет вечное владычество Мессии — Царство Божие».*³⁸ Использование этого отрывка за богослужением призвано подчеркнуть историчность события Боговоплощения. В то же время здесь принципиально важно, что к моменту Рождества Христова наступила ожидаемая «полнота времен», настало время исполнения всех чаяний и пророчеств.

История чудесного избавления от огненной казни трех друзей пророка Даниила — «вавилонских отроков» Анании, Азарии и Мисаила, а также связанные тексты — молитва Азарии (Дан. 3:25–45) и гимн, воспетый тремя исповедниками (Дан. 3:52–88) — заключительное чтение в ряду чтений Великой субботы. Существуют попытки связать историю трех отроков с событием Воскресения Христова, рассмотреть чудо избавления отроков, в том числе, и как прообраз восстания Христа от гроба. Разумеется, нельзя сказать, что такое толкование лишено права на существование. Однако на наш взгляд появление этого библейского чтения в службе Великой субботы обусловлено особым значением гимна трех отроков. Его использование в качестве богослужебного текста — раннехристианская традиция, получившая свое продолжение в богослужебном обиходе Иерусалима и Константинополя.

Еще позднее молитва Азарии и гимн отроков вавилонских послужили основой для 7-й и 8-й песней классического богослужебного канона, то есть играют ключевую роль в гимнографии и в литургической традиции в целом. Заметим, что при этом данные тексты, как не зафиксированные в составе Танаха, относятся к «неканоническим вставкам» книги пророка Даниила.

Из двенадцати книг «малых» пророков только половина в той или иной мере задействована в круге богослужебных чтений. Это книги пророков Иоиля, Ионы, Михея, Софонии, Захарии и Малахии.

Так, из **книги пророка Иоиля** взяты два чтения для среды Сырной седмицы. Это отрывки Иоил. 2:12–26 для 6-го часа и Иоил. 3:12–21. Первый из них призывает народ Божий к посту для очищения и изменения, что вполне вписывается в логику Сырной седмицы как преддверия Великого поста. Второй говорит о приближении «дня Господня», который должен



послужить к славе Иерусалима и Сиона. Кроме того, И. А. Карабинов предлагает рассматривать выбор данных чтений в контексте событий персидско-византийской войны императора Иракилия (см. выше), что не лишено интереса.

Наиболее знаменитое пророчество Иоиля (Иоил. 2:23–32) о ниспослании Духа Господня *«на всякую плоть»* и о результатах этого события — служит паримией для праздника Пятидесятницы. Само это пророчество цитирует апостол Петр в проповеди в день Пятидесятницы (Деян. 2:17–20).

Вся **книга пророка Ионы** (включая молитву Ионы), в объеме четырех глав прочитывается в Великую субботу, как единое паримийное чтение. Это единственный случай прочтения ветхозаветной книги целиком. История Ионы имеет прямое отношение к событиям Страстей и Воскресения Христова — на основании слов Самого Христа: *«как Иона был во чреве кита три дня и три ночи, так и Сын Человеческий будет в сердце земли три дня и три ночи»* (Мф. 12:40). Прообразовательное значение личности пророка Ионы неоднократно упоминается в гимнографических произведениях.

Из **книги пророка Михея** заимствовано небольшое количество чтений. Первое из них контаминированное Мих. 4:2–3, 5; 6:2–5, 8, 5:4 о суде Закона Господня над людьми и о неблагодарности народа Божия в отношении своего Творца. Оно прочитывается на вечерне в праздник Преполовления Пятидесятницы. Второе — Мих. 4:6–4; 5:2–4 о том, как из Вифлеема-Ефрафы однажды произойдет *«Тот, Который должен быть Владыкою в Израиле и Которого происхождение из начала, от дней вечных»* — паримия вечерни Рождества Христова. Эти слова, согласно евангелисту Матфею, первосвященники и книжники сообщают Ироду, обеспокоенному рождением Таинственного Младенца. Вторая часть текста пророчества (Мих. 5:2–4) является чтением Царских часов в Навечерие этого же праздника.

Книга пророка Софонии представлена всего двумя чтениями. Первое (Соф. 3:8–15) — паримия Великой субботы об обращении к Истинному Богу языческих народов и о праведном остатке Израиля.



Русский перевод этого текста не содержит каких-либо отсылок к событиям Великой субботы или пасхальной ночи: *«ждите Меня, говорит Господь, до того дня, когда Я восстану для опустошения»*. Церковнославянский же перевод, следующий тексту Септуагинты, косвенно указывает на тему предстоящего праздника: *«так о глаголет Господь: потерпи Мене в день воскресения Моего»*.

Второе чтение (Соф. 3:14–19) предназначено для праздника Входа Господня в Иерусалим, обетования Божии Своему народу, *«дщери Сиона»* и *«дщери Иерусалима»* о спасении и избавлении, и о поражении его притеснителей. Кроме того, фраза *«Господь, царь Израилев, посреди тебя»* — намекает на событие праздника.

Более широко в богослужении представлена **книга пророка Захарии**. Для 6-го часа и вечерни пятницы Сырной седмицы взяты два отрывка Зах. 8:7–17 и Зах. 8:19–23. Первый из них — обетование Бога *«остатку Израиля»* с призывом *«говорите истину друг другу; по истине и миролюбно судите у ворот ваших. Никто из вас да не мыслит в сердце своем зла против ближнего своего, и ложной клятвы не любите»*. Второй — о посте, который должен стать радостью и *«веселым торжеством»*. Оба эти фрагмента получают должное звучание в контексте приближающегося Великого поста, предварением которого является Сырная седмица.

Чтение праздника Входа Господня в Иерусалим (Зах. 9:9–13) о Царе, который грядет к *«дщери Иерусалима»*, *«праведный и спасающий, кроткий, сидящий на ослице и на молодом осле, сыне подъяремной»*. Это пророчество цитируется евангелистами Матфеем (Мф. 21:5) и Иоанном (Ин. 12:15) применительно к событию Входа в Иерусалим.

Трагическая тема Зах. 11:10–13 о том, как Бог отнимет Свое благоволение от сынов Израиля, оценивших Его милость в 30 сребреников — паримия Царских часов в Великую Пятницу. Евангелие Матфея приводит это пророчество (приписывая его пророку Иеремии) в рассказе о предательстве Иуды и его последствиях (Мф. 27:9–10).

Чтение праздника Вознесения Господня (Зах. 14:4, 8–11) напротив, исполнено радостных обетований и надежд для народа Божия, его городов и земель. *«И станут ноги Его в тот день на горе Елеонской, которая*



перед лицом Иерусалима к востоку» — прямая отсылка к событию и месту Вознесения Христова.

Отрывки из последней книги ветхозаветного канона, **пророка Малахии** — (Мал. 3:1–3, 5–7, 12, 17; 4:4–6) о пришествии Мессии и о предшественнике Мессии — составляют единое чтение для некоторых праздников Иоанна Предтечи, Усекновения его главы 29 августа и Обретения главы Предтечи 24 февраля и 25 мая. Слова «*Вот, Я посылаю Ангела Моего, и он приготовит путь предо Мною...*» стали связующим звеном между последней книгой Ветхого Завета и началом Евангелия: с них начинается свое благовестие евангелист Марк (Мк. 1:2), относя их к Предтече и Крестителю Иоанну.

V. ПАРИМИИ ИЗ КНИГ, НЕ ВХОДЯЩИХ В СОСТАВ ВЕТХОЗАВЕТНОГО КАНОНА

Несколько книг Ветхого Завета, названные в традиции русской богословской мысли XIX в., с подачи митрополита Макария (Булгакова) «неканоническими», как не входящие в состав иудейского перечня книг Танаха, тем не менее использованы в богослужбной традиции наряду с прочими.

Из **Книги Премудрости Соломона**, не входящей в состав библейского канона, составлен целый ряд чтений, как правило, универсальных — применительно к многим ликам святых.

Отрывок Прем. Сол. 3:1–9 — одно из чтений общей службы про-року, преподобному, преподобномученику и преподобномученикам, «преподобной жене», исповеднику, юродивому Христа ради, мученику — о страдании праведников на земле, которые получают за терпение искушения награду Божию.

Фрагмент Прем. Сол. 4:7, 16–17, 19–20, 5:1–7 о том, как кончина праведника обличает и исправляет жизнь нечестивцев, служит в качестве общей паримии на праздники Предтечи и Крестителя Иоанна (обличившему при жизни царя за незаконное сожительство), общей паримии



службы «пророку единому» и, в ряде случаев, как индивидуальное чтение святым (святителям Московским Петру и Филиппу, Савве Сербскому, Никите Новгородскому и др.).

Отрывок Прем. Сол. 4:7–15 о преждевременной кончине праведника, угодного Богу — чтение для нескольких общих служб одновременно: «святителям многим», преподобному и преподобным, преподобномученику и преподобномученикам, «преподобной жене», исповеднику, юродивому Христа ради, мученику. Таким образом, данный фрагмент является звучит за богослужением довольно часто и потому широко известен.

Также и фрагмент Прем. Сол. 5:15–24, 6:1–3 является паримийным чтением в общих службах пророку, мученикам, священномученику и священномученикам, мученице и мученицам, преподобному, преподобномученику и преподобномученикам, преподобной, преподобномученице и преподобномученицам, исповеднику, юродивому Христа ради, бессребренникам.

Дробные фрагменты глав 4-й, 6-й, 7-й, 8-й, 9-й, 10-й, 15-й книги Премудрости Соломона, как было сказано выше, вместе с отрывками книги Притчей образуют чтения общей службы святителю.

В круге чтений не оставлена без внимания и неканоническая **книга пророка Варуха**, сподвижника и помощника Иеремии. Единственная паримия из этой книги — чтение о Боге, Который не сравним ни с кем, но при этом явился на земле и жил среди людей (Вар. 3:36–38, 4:1–4). Этот отрывок прочитывается дважды в связи с праздником Рождества Христова: на Царских часах Навечерия и на вечерне праздника. Интересно, что в богослужебных книгах данная паримия часто озаглавлена как «*Пророчества Иеремиина чтение*», без упоминания имени пророка Варуха.

Не востребованная в византийской литургической традиции **книга Иудифи**, (не входящая в состав канонических книг) была принята во внимание авторами службы блаженной княгине Ольге. В эту службу вошло уникальное и довольно большое по объему чтение Иуд. 13:2–20 о подвиге Иудифи, убившей Олоферна, и о благодарности ей народа.



В новое время для подбора богослужебных отрывков была использована также **книга Премудрости Иисуса, сына Сирахова**. Ее фрагмент Прем. Сир. 45:1–14, похвала «*славных мужей и отцов нашего рода*» — паримия для службы праздника Всех святых в земле Русской просиявших. Автор службы, священноисповедник епископ Афанасий (Сахаров) — известный литургист, гимнограф и подвижник, удачно сочетавший верность церковной традиции и открытость разумным новациям.

Таким образом можно констатировать, что степень полезности и, в каком-то смысле, каноничности тех или иных книг Ветхого Завета для церковного сознания определяется использованием этих книг для богослужебного чтения. Так называемые «неканонические книги» на этом основании не могут быть сочтены обычными текстами, за которыми не стоит ничего, кроме человеческого усилия.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Подводя итог нашей работы, необходимо сделать ряд выводов:

1. В византийской литургической традиции использован далеко не весь объем ветхозаветных библейских книг, многие из них (Ездры, Неемии, Экклезиаст, Песнь Песней, часть малых пророков и др.) остались не востребованными в богослужении.
2. Из тех книг, что приняты для богослужебного чтения, наибольшее значение имеют книги Бытия, Притчей Соломоновых и пророка Исаии — как по объему чтения, так и по статусу тех дней, в которые прочитываются их тексты.
3. Выбор ветхозаветных книг чтения в период Великого поста соответствует традиционному делению ветхозаветного Писания на три части — Закон, Пророки и Писания. Мы предполагаем, что наличие трех ветхозаветных чтений для большинства праздников года также имеет ввиду именно это деление. Зачастую подбор книг (Закон, Пророки и Писания) не соблюдается, но некоторых случаях



- он все-таки выдерживается (Богородичные праздники, Индикт, Воздвижение Креста Господня,
4. Богослужбная традиция свободно обращается с библейским текстом, избирая те или иные фрагменты и komponуя их между собой. Так, например, в чтении под одним заглавием могут сочетаться отрывки из двух или трех разных источников: не только разных глав, но и разных книг. Часто в тексте происходит купирование определенных фрагментов, либо не имеющих прямого отношения к тематике богослужбного дня, либо неоправданно увеличивающих объем чтения.
 5. Причины, по которым в качестве богослужбного чтения выбирается тот или иной фрагмент Ветхого Завета, обусловлены известными связями между событиями Ветхого и Нового Заветов, прежде всего — типологическими (прообразовательными) и пророческими (пророческими). Священное Писание Ветхого Завета содержит массу прообразов и пророчеств. Наибольшую ценность из них имеют те, что опознаны авторами самого Нового Завета — евангелистами и апостолами. Немалая часть прообразов и пророчеств раскрыта позднее, в святоотеческих комментариях на библейские сюжеты. Некоторая доля таких толкований — заслуга авторов гимнографических текстов, имена которых нам не всегда известны. Ветхозаветные паримии, как было показано выше, подобраны по всем названным критериям, причем иногда создатели служб в вопросе выбора чтений руководствовались также собственными соображениями, усматривая в тех или иных текстах Ветхого Завета определенные отсылки к новозаветным событиям, либо иллюстрируя с помощью ветхозаветного материала тот или иной образ святости.
 6. Немаловажно, что богослужбная традиция для выбора ветхозаветных чтений использует те книги, что не входят в состав канона Ветхого Завета и в русской традиции именуются «неканоническими книгами». В византийском Лекционарии таких книг, как минимум, две — Премудрости Соломона, пророка Варуха и ряд



важных фрагментов книги пророка Даниила. Русская традиция в этом отношении пошла несколько дальше, включив в круг литургических чтений и некоторые другие книги Ветхого Завета. Отсюда ясно, что для церковного сознания критерии «каноничности» не всегда являются формализованными и не всегда следуют устоявшимся схемам.

7. С другой стороны, богослужебные чтения охватывают меньшую часть ветхозаветного Писания, и многие книги, даже содержащие мессианские пророчества, не задействованы в круге чтений, по крайней мере, в его актуальном состоянии.

В православной богослужебной традиции ветхозаветные чтения, система которых сложилась в Византии не позднее VIII–IX вв., обнаруживают принципы отношений Ветхого и Нового Завета, предвосхищение Ветхим Заветом Нового и раскрытием в Новом Завете Ветхого. Литургическое использование ветхозаветных сюжетов призвано, с одной стороны, показать необходимую меру почитания христианами ветхозаветного Писания, а с другой стороны — снять покрывало (2Кор.3:14), лежащее на ветхозаветном Писании, чтобы, в том числе и с помощью его «образов и теней», была явлена полнота новозаветной Благодати и Истины.

Источники

1. Библия. Книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета. М., РБО, 2014. 1371 с.
2. Паримийник. СПб., Синодальная типография, 1913. 355 с.

Использованная литература

3. *Алексеев А. А.* Текстология славянской Библии. — СПб.: Дмитрий Буланин, 1999. — 254 с. С. 27.
4. *Амвросий Медиоланский, свт.* О девстве и браке. <https://ekzeget.ru/bible/kniga-proroka-iezeikiila/glava-44/stih-2/>
5. *Василий Великий, свт.* Беседа о том, что Бог не виновник зла. <https://ekzeget.ru/bible/kniga-proroka-isaii/glava-14/stih-12/>
6. *Виссарион (Нечаев), еп.* Толкование на паримии. Т. 2. СПб, 1894. С. 603–604.



7. Григорий Нисский, *свт.* О жизни Моисея Законодателя. <https://ekzeget.ru/bible/ishod/glava-3/stih-2/>
8. Евсевий Кесарийский. Доказательство в пользу Евангелия. <https://ekzeget.ru/bible/cisla/glava-24/stih-17/>
9. Ефрем Сирий, *прп.* Толкование на пророка Иеремию. <https://ekzeget.ru/bible/kniga-proroka-isaii/glava-19/stih-1/>
10. Желтов М. С., Лукашевич А. А. Великие понедельник, вторник, среда // Православная энциклопедия. Т. 7. С. 444–451.
11. Желтов М., *свящ.* Паремия // Православная энциклопедия. Т. 54. С. 610–611.
12. Желтов М. С. Паремии праздника Рождества Христова // Ежегодная богословская конференция ПСТГИ. М., 1999. С. 77.
13. Иоанн Дамаскин. 1-е слово на Рождество Пресвятой Богородицы. <https://ekzeget.ru/bible/bytie/glava-28/stih-12/1>
14. Иоанн Златоуст, *свт.* О праведном и блаженном Иове. https://azbyka.ru/otechnik/Ioann_Zlatoust/o-pravednom-i-blazhennom-iove/
15. Иустин мученик. Апология I. Памятники древней христианской письменности в русском переводе. Т.3. Сочинения древних христианских апологетов. М., 1862. — С. 71.
16. Карабинов И. А. Постная Триодь. СПб., Типография В. Д. Смирнова. 1910. 294 с.
17. Кирилл Александрийский, *свт.* Толкование на Евангелие от Иоанна, книга 4, глава 4. <https://ekzeget.ru/bible/ishod/glava-40/stih-3/>
18. Мень Александр, *прот.* Исагогика. М., 2000. С. 521.
19. Петров А. Е. Тема Исхода в православном богослужении // Исход // Православная энциклопедия. Т. 28. С. 31–58.
20. Последование благодарственного и молебного пения при вступлении в совершеннолетие Всероссийского престола наследника. СПб., Синодальная тип., 1859. — 15 с.
21. Прилуцкий В., *свящ.* Частное богослужение в Русской Церкви в XVI и первой половине XVII в. — М., 2000. — XIV, 376, XIII, [67] с.
22. Феодорит Кирский, *блж.* Еранист. <https://ekzeget.ru/bible/pritci-solomona/glava-9/stih-1/>
23. Феодорит Кирский, *блж.* Послание к монахам. <https://ekzeget.ru/bible/kniga-proroka-isaii/glava-19/stih-1/>
24. Феодорит Кирский, *блж.* Толкование на книгу Иисуса Навина. <https://ekzeget.ru/bible/kniga-iisusa-navina/glava-5/stih-14/>
25. Э.Н. П. Деление на главы и стихи // Библия. Общие сведения // Православная энциклопедия. Т. 5. С. 89–97.



Sources

1. Bibliya. Knigi Svyashchennogo Pisaniya Vetkhogo i Novogo Zaveta. M., RBO, 2014. 1371 s.
2. Parimijnik. SPb., Sinodalnaya tipografiya, 1913. 355 s.

Literature

3. *Alekseev A. A.* Tekstologiya slavyanskoj Biblii. — SPb.: Dmitrij Bulanin, 1999. — 254 s. S. 27.
4. *Amvrosij Mediolanskiy, svt.* O devstve i brake. <https://ekzeget.ru/bible/kniga-proroka-iezekiila/glava-44/stih-2/>
5. *Vasilij Velikij, svt.* Beseda o tom, chto Bog ne vinovnik zla. <https://ekzeget.ru/bible/kniga-proroka-isaii/glava-14/stih-12/>
6. *Vissarion (Nechaev), ep.* Tolkovanie na parimii. T. 2. SPb, 1894. S. 603–604.
7. *Grigorij Nisskiy, svt.* O zhizni Moiseya Zakonodatelya. <https://ekzeget.ru/bible/ishod/glava-3/stih-2/>
8. *Evsevij Kesarijskiy.* Dokazatelstvo v polzu Evangeliya. <https://ekzeget.ru/bible/cisla/glava-24/stih-17/>
9. *Efrem Sirin, prp.* Tolkovanie na proroka Ieremiyu. <https://ekzeget.ru/bible/kniga-proroka-isaii/glava-19/stih-1/>
10. *Zheltoy M. S., Lukashovich A. A.* Velikie ponedelnik, vtornik, sreda // Pravoslavnaya ehnciklopediya. T. 7. S. 444–451.
11. *Zheltoy M., svyashch.* Paremiya // Pravoslavnaya ehnciklopediya. T. 54. S. 610–611.
12. *Zheltoy M. S.* Paremiy prazdnika Rozhdestva Khristova // Ezhegodnaya bogoslovskaya konferenciya PSTGI. M., 1999. S. 77.
13. *Ioann Damaskin.* 1-e slovo na Rozhdestvo Presvyatoj Bogorodicy. <https://ekzeget.ru/bible/bytie/glava-28/stih-12/1>
14. *Ioann Zlatoust, svt.* O pravednom i blazhennom Iove. https://azbyka.ru/otechnik/Ioann_Zlatoust/o-pravednom-i-blazhennom-i-iove/
15. *Iustin muchenik.* Apologiya I. Pamyatniki drevnej khristianskoj pismennosti v russkom perevode. T.3. Sochineniya drevnikh khristianskikh apologetov. M., 1862. — S. 71.
16. *Karabinov I. A.* Pošt'naya Triod. SPb., Tipografiya V. D. Smirnova. 1910. 294 s.
17. *Kirill Aleksandrijskiy, svt.* Tolkovanie na Evangelie ot Ioanna, kniga 4, glava 4. <https://ekzeget.ru/bible/ishod/glava-40/stih-3/>
18. *Men Aleksandr, prot.* Isagogika. M., 2000. S. 521.
19. *Petrov A. E.* Tema Iskhoda v pravoslavnom bogosluženii // Iskhod // Pravoslavnaya ehnciklopediya. T. 28. S. 31–58.



20. Posledovanie blagodarstvennago i molebnago peniya pri vstuplenii v sovershennoletie Vserossijskago prestola naslednika. SPb., Sinodalnaya tip., 1859. — 15 s.
21. *Priluckij V., svyashch.* Chaŝnoe bogoslužhenie v Russkoj Cerkvi v XVI i pervoj polovine XVII v. — M., 2000. — XIV, 376, XIII, [67] s.
22. *Feodorit Kirskij, blzh.* Eraniŝt. <https://ekzeget.ru/bible/pritci-solomona/glava-9/stih-1/>
23. *Feodorit Kirskij, blzh.* Poslanie k monakham. <https://ekzeget.ru/bible/kniga-proroka-isaii/glava-19/stih-1/>
24. *Feodorit Kirskij, blzh.* Tolkovanie na knigu Iisusa Navina. <https://ekzeget.ru/bible/kniga-iisusa-navina/glava-5/stih-14/>
25. Eh.N.P. Delenie na glavy i ŝtikhii // Bibliya. Obshchie svedeniya // Pravoslavnaya ehnciklopediya. T. 5. S. 89–97.

Примечания и библиографические ссылки

1. Неверным было бы утверждать, что книга Откровения полностью оставлена без внимания в православном богослужении. По ныне действующему церковному уставу Апокалипсис Иоанна Богослова прочитывается в несколько воскресных дней, за всенощным бдением, в качестве так называемого «великого чтения» между вечерней и утреней. Однако из-за утраты самой практики назидательных чтений во время всенощных бдений (а также утрени в течение всего года) книга Откровения фактически не читается в указанное для нее время.
2. Здесь и далее используется церковнославянское написание «паримия», предполагающее прочтение греческого дифтонга *oi* как [и], согласно системе Иоганна Рейхлина.
3. *Желтов М., свящ.* Паремия // Православная энциклопедия. Т. 54. С. 610–611.
4. *Алексеев А. А.* Текстология славянской Библии. — СПб.: Дмитрий Буланин, 1999. — 254 с. С. 27.
5. Э.Н. П. Деление на главы и стихи // Библия. Общие сведения // Православная энциклопедия. Т. 5. С. 89–97
6. *Желтов М. С.* Паремии праздника Рождества Христова // Ежегодная богословская конференция ПСТГИ. М., 1999. С. 77.
7. *Петров А. Е.* Тема Исхода в православном богослужении // Исход // Православная энциклопедия. Т. 28. С. 31–58.
8. *Иоанн Дамаскин.* 1-е слово на Рождество Пресвятой Богородицы. <https://ekzeget.ru/bible/bytie/glava-28/stih-12/1>
9. *Григорий Нисский, свт.* О жизни Моисея Законодателя. <https://ekzeget.ru/bible/ishod/glava-3/stih-2/>



10. Лат. *contaminatio* — смешение, слияние.
11. <https://ekzeget.ru/bible/ishod/glava-15/stih-25/>
12. В современной практике использование общей службы в Господские праздники если не невозможно, то весьма редко.
13. *Виссарион (Нечаев), еп.* Толкование на паримии. Т. 1. СПб, 1894. С. 356.
14. *Кирилл Александрийский, свт.* Толкование на Евангелие от Иоанна, книга 4, глава 4. <https://ekzeget.ru/bible/ishod/glava-4o/stih-3/>
15. *Прилуцкий В., свящ.* Частное богослужение в Русской Церкви в XVI и первой половине XVII в. — М., 2000. — XIV, 376, XIII, [67] с.
16. *Иустин мученик.* Апология I. Памятники древней христианской письменности в русском переводе. Т.3. Сочинения древних христианских апологетов. М., 1862. — С. 71
17. *Евсевий Кесарийский.* Доказательство в пользу Евангелия. <https://ekzeget.ru/bible/cisla/glava-24/stih-17/>
18. *Феодорит Кирский, блж.* Толкование на книгу Иисуса Навина. <https://ekzeget.ru/bible/kniga-iisusa-navina/glava-3/stih-15/>
19. *Феодорит Кирский, блж.* Толкование на книгу Иисуса Навина. <https://ekzeget.ru/bible/kniga-iisusa-navina/glava-5/stih-14/>
20. Согласно церковному Уставу, служба равноапостольной Ольге не праздничная, однако в Служебной Минее расширенного состава эта служба со всеобщим бдением.
21. Служба Обновления храма Воскресения Христова поется не только 13 сентября, но и каждый раз по случаю освящения новопостроенного храма.
22. Паримии 16 августа содержатся в бденной службе Нерукотворенному образу. Церковный устав предполагает славословное богослужение без ветхозаветных чтений.
23. Согласно ныне действующему Типикону служба пророку Елисею будничная. Однако в Служебной Минее содержится иная, бденная служба этому пророку, не предусмотренная церковным Уставом, не известного происхождения.
24. Последование благодарственного и молебного пения при вступлении в совершеннолетие Всероссийского престола наследника. СПб., Синодальная тип., 1859. — 15 с.
25. *Иоанн Златоуст, свт.* О праведном и блаженном Иове. https://azbyka.ru/otechnik/Ioann_Zlatoust/o-pravednom-i-blazhennom-iove/
26. Согласно ныне действующему Типикону служба праведному Иову будничная. Однако в Служебной Минее содержится иная, бденная служба этому пророку, не предусмотренная церковным Уставом, но написанная по случаю дня рождения императора Николая Александровича II.



27. В силу большого разнообразия тем, затрагиваемых книгой Притчей, в рамках обзорной статьи не представляется возможным их полное перечисление.
28. Например, составные чтения Евангелия Великого четверга и Великой пятницы — «От Матфея Святаго Евангелия чтение» — включают в себя чередующиеся повествования нескольких евангелистов.
29. *Феодорит Кирский, блж.* Еранист. <https://ekzeget.ru/bible/pritci-solomona/glava-9/stih-1/>
30. *Карабинов И. А.* Постная Триодь. СПб., Типография Смирнова. 1910. С. 68.
31. *Василий Великий, свт.* Беседа о том, что Бог не виновник зла. <https://ekzeget.ru/bible/kniga-proroka-isaii/glava-14/stih-12/>
32. *Ефрем Сирий, прп.* Толкование на пророка Иеремию. <https://ekzeget.ru/bible/kniga-proroka-isaii/glava-19/stih-1/>
33. *Феодорит Кирский, блж.* Послание к монахам. <https://ekzeget.ru/bible/kniga-proroka-isaii/glava-19/stih-1/>
34. В данном случае мы используем порядок пророческих книг, традиционный для славянской и русской синодальной Библии.
35. *Виссарион (Нечаев), еп.* Толкование на паримии. Т. 2. СПб, 1894. С. 603–604.
36. *Желтов М. С., Лукашевич А. А.* Великие понедельник, вторник, среда // Православная энциклопедия. Т. 7. С. 444–451.
37. *Амвросий Медиоланский, свт.* О девстве и браке. <https://ekzeget.ru/bible/kniga-proroka-iezekiila/glava-44/stih-2/>
38. *Мень Александр, прот.* Исагогика. М., 2000. С. 521.



II

РАЗДЕЛ



ПЕРЕВОДЫ





УДК 80:378(930.25)

Хвальков Евгений Александрович

«Ἐπιτομὴ Ἱστοριῶν» Иоанна Зонары.
Кризис III века: императоры от Александра
Севера (222–235) до Максимиана II
Дазы (305–313) в книгах XI–XII



Аннотация: Иоанн Зонара, византийский историк и канонист XII века, оставил после себя значительное историографическое наследие в виде своей «Ἐπιτομὴ Ἱστοριῶν» в восемнадцати книгах, покрывающей период от сотворения мира до вступления на престол императора Иоанна Комнина (1118 г.). Первые шесть книг посвящены библейской истории, следующие шесть — истории римской, и финальные шесть — истории христианской империи. Иоанн Зонара в значительной степени основывался на трудах таких античных авторов как Иосиф Флавий и Дион Кассий. В «римских» главах Зонара уделяет внимание периодам, когда Римская империя



сталкивалась с внутренними и внешними вызовами. В фокусе данной работы находятся описания правлений римских императоров от Александра Севера до Юстина I, включая период с 235 по 285 гг. н.э. стал известен как «кризис III века», когда империя вошла в полосу значительной политической и социальной нестабильности. Зонара также обращает внимание на множество «параллельных императоров» — узурпаторов, которые предпринимали попытки захвата власти в различных провинциях. «Ἐπιτομὴ Ἱστοριῶν» акцентирует внимание на трудностях, с которыми империя столкнулась, и на том, как они влияли на население. С приходом к власти Диоклетиана и переходом от принципата к доминату началась новая эра: император провел реформы, направленные на усиление административного контроля и восстановление экономики. Он разделил империю на зоны компетенции двух августов и двух цезарей (т. н. тетрархия), что должно было по его мысли способствовать более эффективному управлению. Однако, несмотря на успешные реформы, на правление Диоклетиана также пришлось жестокое гонение против христиан, также отмечаемые Зонарой. Константин I Великий сделал по Миланскому эдикту христианство дозволенной религией, а фактически — начал процесс придания ему статуса государственной религии, который завершился Фессалоникийским эдиктом «Cunctos populos» 27 февраля 380 года, сделавшим никейское христианство государственной религией Римской империи. Зонара описывает Константина как полководца и реформатора. Посредством анализа действий и политики императоров, Зонара предлагает читателям погрузиться в панораму истории Рима, демонстрируя, как на протяжении веков империя сталкивалась с вызовами и изменениями, и как эти изменения формировали современный ему облик ойкумены.

Ключевые слова: Римская империя, Александр Север, Аврелиан, Рим, Филипп I Араб, Диоклетиан.



Сведения о переводчике: Хвальков Евгений Александрович, PhD in History and Civilization; преподаватель НИУ Высшая Школа Экономики, г. Санкт-Петербург; cosmadamian@mail.ru

Abstract: John Zonaras, a Byzantine historian and canonist of the twelfth century, left behind a significant historiographical legacy in the form of his “Ἐπιτομὴ ἱστοριῶν” in eighteen books, covering the period from the creation of the world to the accession to the throne of Emperor John Komnenos (1118). The first six books are devoted to biblical history, the next six to Roman history, and the final six to the history of the Christian empire. John Zonaras was largely based on the works of such ancient authors as Josephus and Dio Cassius. In the “Roman” chapters, Zonaras focuses on periods when the Roman Empire faced internal and external challenges. The focus of this work is on the reigns of the Roman emperors from Alexander Severus to Justin I, including the period from 235 to 285. AD became known as the “crisis of the third century”, when the empire entered a period of significant political and social instability. Zonaras also draws attention to the many “parallel emperors” - usurpers who attempted to seize power in various provinces. “Ἐπιτομὴ ἱστοριῶν” focuses on the difficulties the empire faced and how they affected the population. With the coming to power of Diocletian and the transition from the principate to the dominate, a new era began: the emperor carried out reforms aimed at strengthening administrative control and restoring the economy. He divided the empire into zones of competence of two Augusti and two Caesars (the so-called tetrarchy), which, in his opinion, should have contributed to more efficient management. However, despite the successful reforms, Diocletian’s reign also saw severe persecution of Christians, also noted by Zonaras. Constantine I the Great made Christianity a permitted religion according to the Edict of Milan, and in fact began the process of giving it the status of a state religion, which ended with the Edict of Thessalonians



“Cunctos populos” on February 27, 380, which made Nicene Christianity the state religion of the Roman Empire. Zonaras describes Constantine as a commander and reformer. Through an analysis of the actions and policies of the emperors, Zonaras takes readers through a panorama of Roman history, demonstrating how the empire faced challenges and changes over the centuries, and how these changes shaped the oikoumene.

Key words: Roman Empire, Alexander Severus, Aurelian, Rome, Philip I the Arab, Diocletian.

Information about the translator: Khvalkov Evgeny Aleksandrovich, PhD in History and Civilization; Lecturer at National Research University Higher School of Economics, St. Petersburg; cosmadamian@mail.ru

Переведено по изданию: Ioannes Zonaras. Corpus Scriptorum Historiae Byzantinae / Bonnae: Impensis Ed. Weberi, 1844. Vol. 2. Lib. XII.15 – XII.34. P. 571–628.

АЛЕКСАНДР СЕВЕР, СЫН ЮЛИИ МАММЕИ.

Как только Лже-Антонин¹ покинул этот мир, империей овладел его двоюродный брат Александр [Север]², а древние так называли детей двух братьев. Он объявил августой свою мать [Юлию] Мамею³. Первое, чем она занялась, взяв в свои руки бразды правления, заключалось в том, чтобы поставить рядом с сыном ученых людей, которые наставляли бы его, и выбрать самых умелых и хороших людей в Сенате, чтобы прислушиваться к их мнению по всем делам. Домиций Ульпиан⁴, префект претория, исправил ряд злоупотреблений, существовавших во времена правления Сарданапала⁵. Но солдаты гвардии убили его вскоре после этого, ночью, точно так же, как он сам приказал убить Флавиана и Хреста, чтобы воздать им должное. Незадолго до его смерти произошла смута, которая хотя и была возбуждена по незначительному поводу, тем не менее продолжалась три дня между солдатами и народом. Так как первые находились



в невыгодном положении, они поджигали дома, что вынуждало людей уступать им, опасаясь, что Город понесет слишком большой вред от их дурных дел. В том же роде возникли и некоторые другие волнения. Более того, августа, мать Александра, была одержима ненасытной алчностью и пользовалась любой возможностью накапливать деньги. Она заставила своего сына императора взять жену⁶, но не позволила ему провозгласить ее августой. Вскоре она даже отобрала у него жену и отправила ее в Африку, чего он не мог предотвратить, хотя и нежно любил ее — вот настолько он был подчинен желаниям своей матери! Однако перс Ардашир⁷, низкий и малоизвестный человек, от которого, как полагают, произошел Хосров⁸, вернул царство от парфян персам. Македоняне, разделившие государство Александра⁹ после его смерти, управляли персами, парфянами и другими народами. После того, как они рассорились и обратили свое оружие друг против друга, Аршак¹⁰, воспользовавшись их раздорами и подчинив их своей власти, установил господство над парфянами и оставил царство своим преемникам, последним из которых был Артабан¹¹. Этот Ардашир, о котором я сказал, победил его в трех битвах и убил его. Перенеся войну в Армению, он потерпел поражение от армян, мидян и сыновей Артабана. Но, бежав, он возместил свои потери и собрал войско более многочисленное и сильное, чем прежде, и он угрожал Месопотамии. Но в то время, когда он осаждал Нисибис¹² после того, как он разгромил и разграбил Каппадокию¹³, он принял посольство от императора Александра¹⁴, посланное к нему с просьбой. Вместо того, чтобы дать послам аудиенцию, Ардашир выбрал четырехста подходящих человек в великолепной одежде и с оружием, дал им прекрасных лошадей и послал их к императору в надежде, что это зрелище устрасит его, чтобы вселить ужас в сердца его подданных. (*лакуна*). Но вскоре после этого он послал к ним послов с деньгами просить у них мира, что так не понравилось воинам, что они возбудили смуту, и, схватив Максимиана¹⁵, уроженца Фракии, который в юности был пастухом, а затем солдатом, они провозгласили его императором против его воли. Он стал во главе провозгласивших его императором и привел их к тому месту, где находился Александр. Александр взывал к вере и помощи своего народа, который некогда пообещал сражаться



на его службе. Но тотчас же после этого люди стали выступать против скупости августы, его матери, упрекали его в трусости и бросили его. Увидев, что с ним так обращаются, он вернулся в свою палатку, где крепко обнял свою мать, августу, и оплакивал вместе с ней свое несчастье. Максимин приказал центуриону убить их и ближайших к ним людей и тем самым обеспечил себе обладание верховной властью. Мадея, мать Александра была очень благочестива. Находясь в Антиохии со своим сыном императором, она услышала об Оригене¹⁶, который был тогда очень известен, послала за ним в Александрию и получила от него первые наставления в христианской религии, как свидетельствуют Евсевий¹⁷ и другие писатели. Это привело не только к прекращению гонений, но и к тому, что христиан стали уважать и почитать. Урбан¹⁸ был тогда епископом Рима, и в то же время жил Ипполит¹⁹, человек выдающейся святости и глубокой эрудиции, который оставил примечательные комментарии о Священном Писании. Асклепиад²⁰ тогда управлял Антиохийской церковью, а Сардиан²¹ – Иерусалимской.

МАКСИМИН I ФРАКИЕЦ

Александр был убит так, как я только что описал, после того, как он правил Римской империей в течение десяти лет. Как только Максимин²² сменил его, он возбудил гонения на христиан и повелел предать смерти управляющих церквами, принявших залог Святых Тайн и возвещавших слово истины. Говорят, что он отдал эти жестокие приказы из желания отомстить Александру, уважавшему христиан. На самом деле его злила память об этом автократоре, чье негодование он вызвал прежде, когда, будучи назначен им командовать войском против персов, он сражался малодушно и потерпел позорное поражение. Сообщают еще об одной причине этого преследования, а именно о большом количестве исповедовавших христианское благочестие людей в семье Александра. Именно в это время Амвросий²³, питавший большую любовь к изучению священных писаний, побудил Оригена толковать Божественные Писания



посредством своих комментариев и щедро предоставил из своего имущества оплату поочередно семи мужам, писавшим под его руководством, и по крайней мере таково же было количество тех, кто делал копии с него, и девушек, которые также преуспевали в искусстве письма. Считается, как я говорил, что этот Амвросий получил мученический венец вместе с пресвитером по имени Протокрит. Как только Максимин получил верховную власть, он известил Сенат, что войско провозгласило его императором. Он проявлял суровость не только против христиан. Он также выступил против других своих подданных. Он был одержим ненасытным стремлением к наживе, которое привело его к несправедливости, насилию, грабёжам и убийствам, так что он предавал смерти самых невинных людей. Его жестокость дошла до того, что он не пощадил собственную жену. Чтобы скрыть низость своего происхождения, он презирал людей знатного происхождения и поддерживал отношения только с теми, у кого не было ничего, кроме темного и презренного, что вызвало к нему общественную ненависть. Он воевал против германцев, и опустошил их земли, а они не осмелились появиться и предотвратить ущерб. Однако они появились со стороны болот, были атакованы там и разбиты римлянами²⁴. Таким образом, Максимин вернулся с победой и взял с собой несколько пленных. Так как он думал только о средствах накопления денег со всех сторон, и для этой цели захватывал имущество своих подданных вопреки всякой справедливости, и не воздерживался даже от мнимых вещей, то все осуждали выбор, сделанный войском. Его африканские войска воспользовались возможностью, чтобы устроить мятеж, к которому их в дальнейшем привело его насилие против тех, кто действовал в этой провинции: потому что они отобрали богатство богатых без всякого повода, а затем лишили их жизни. Поэтому войска, тронутые негодованием, вызванным несправедливым обращением с ними, схватили старого сенатора по имени Гордиан²⁵ и против воли надели на него диадему, пурпурное одеяние и провозгласили императором. Он немедленно отправился в Карфаген, где, получив благосклонный прием, написал в Сенат, чтобы сообщить им, каким образом он был провозглашен. Те, кого он отправил в Рим, задержались на этом пути. Однако римляне



устали от господства Максимиана, низвергли его статуи и сказали в его адрес много оскорбительных слов. Сразу же пожалев о соделанном, ведь они не могли надеяться на какой-либо успех, пока Максимин был вполне здоров и пока он еще имел в своих руках верховную власть, они выбрали среди сенаторов Максима²⁶ и Альбина²⁷, которым передали командование над войсками. Некоторые уверяют, что их провозгласил императорами Сенат, который еще не знал, что Гордиан сделал то же самое в Африке²⁸. Когда Максимин узнал об этой новости, он двинулся в сторону Италии, яростно угрожая Сенату. Но когда он узнал, что Максим идет против него и что Альбин остался в Риме охранять его вместе с маврами, которые у него были, он поспешил двинуться к Аквилее с намерением обезопасить ее. Город Аквилея — это то, что мы сегодня называем Венецией. Но те, кто находился внутри, оказались в состоянии защитить себя, и он вынужден был отступить. Затем он вступил в бой с войском Максима, потерпел поражение и бежал в свой лагерь, где его солдаты и стража возбудили мятеж. Он вместе с сыном покинул свой шатер, чтобы умиротворить их. Но в тот самый момент, когда они появились, они были уничтожены яростью мятежного народа. Максимин прожил шестьдесят пять лет и правил шесть. Их головы были отрублены, показаны жителям Аквилеи и доставлены в Рим, где голова Максимиана была выставлена на общественной площади на вершине столба, чтобы ее мог видеть каждый. Максим вернулся с победой в Рим, где находился Альбин, и народ вышел ему навстречу засвидетельствовать почтение и возгласами радости. Эти два императора управляли империей разумно и справедливо. Но солдаты²⁹ увидели, что верховная власть находится не в их руках, потому что она была передана императорам не голосованием войска³⁰, а голосованием Сената и народа. С тех пор у них возникли разногласия друг с другом, которые и стали причиной их³¹ падения. Ведь воины, узнав об этом, схватили их, связали и с позором повели по Городу с резкими насмешками и надругательствами. Услышав, что германские [телохранители императоров] собираются стрелять в гвардейцев, они убили императоров. Максиму было семьдесят четыре года, а Альбину шестьдесят. По мнению одних авторов, они правили всего двадцать два дня, а по мнению других — чуть меньше трёх



месяцев³². Некоторые писали, что после их смерти Помпеян овладел империей, но тотчас же был ее лишен и наслаждался ею лишь в мечтах. Не прошло и двух месяцев, как он потерял и свое влияние, и свою жизнь. Но так как мне не удалось узнать, кто были виновники его смерти, ни каков был предмет, ни обстоятельства, то я вынужден обойти это молчанием. Говорят, что его преемником стал Бальбин³³, что он обладал верховной властью только в течение трех месяцев и что он был убит по прибытии Гордиана, который, как мы уже говорили, был провозглашен императором в Африке. Едва этот Гордиан прибыл в Рим, как на него напала суровая болезнь, которая была вызвана или его преклонным возрастом, ведь ему было шестьдесят девять лет, или усталостью от путешествия. Он умер там на двадцать второй числа день его правления, и ему наследовал сын его Гордиан. Вот так, как некоторые уверяют, все это произошло. Другие рассказывают об этом по-другому и говорят, что, как только Гордиан был провозглашен императором в Африке, многие выступили против него, и что обе стороны вступили в бой, и сторонники Гордиана были разбиты с большими потерями среди тех, кто поддерживал его, что юный Гордиан был найден среди мертвых, и что отец, не в силах ни пережить сына, ни преодолеть боль, покончил с собой. Те, кто считает, что Гордиан Старший умер от болезни и что его сын был его преемником, сообщают, что его сын воевал против персов и что, побуждая своих солдат вести себя как люди достойных, он упал с лошади, сломал себе бедро при падении и был отвезен в Рим, где умер, процарствовав шесть лет. Урбан³⁴, управлявший Римской церковью в течение восьми лет, умер во время правления Максимиана, и его преемником стал Понциан³⁵. Зебин³⁶ сменил Филиппа³⁷ на посту епископа Антиохии. Поскольку Понциан умер во время правления Гордиана Младшего на шестом году своего епископства, его преемником стал Антер³⁸, который сам вскоре умер, очень недолго проправив этой церковью. Как свидетельствует Евсевий³⁹, его преемником по повелению Божию был избран Фабиан⁴⁰. Рассказывают, что верующие собирались тогда для избрания епископа, а Фабиан прибыл из деревни, и никто бы даже не подумал голосовать за него, но в этот самый момент на его голову опустился голубь, и все собрание единогласно воскликнуло,



что он достоин епископского сана, и его возвели на кафедру. Тогда же умер Зебин⁴¹, епископ Антиохийский, и его преемником стал Вавила⁴². Ориген⁴³ жил тогда в Кесарии Палестинской⁴⁴, где его слушателями были великий Григорий Чудотворец⁴⁵, и его брат Афинодор⁴⁶. В то же время процветал известный историк Африкан⁴⁷.

ГОРДИАН III

После смерти Гордиана Младшего⁴⁸ управление империей взял на себя другой человек с таким же именем⁴⁹, вероятно, приходившийся ему родственником. Он вступил в войну с Шапуром⁵⁰, сыном Ардашира⁵¹, разбил его и отвоевал Нисибис⁵² и Карры⁵³, которые персы отобрали у римлян под властью Максимиана⁵⁴. Впоследствии он был убит в Ктесифоне⁵⁵ из-за вероломства Филиппа⁵⁶, префекта претории. Как только он мирно обрел верховную власть, он передал эту выдающуюся должность своему тестю Тимесоклею⁵⁷, при жизни которого он управлял империей столь же мудро, сколь и счастливо. Но после смерти Тимесоклея он предоставил это Филиппу, который, чтобы подстрекать воинов к мятежу, сократил количество хлеба, которое им обычно раздавали, и притворился, что получил этот приказ от императора. Другие говорят, что он удержал у себя пшеницу, предназначенную для лагеря; так что воины, под давлением голода, подняли восстание, открыто выступили против Гордиана, которого они считали виновником зла, от которого они страдали, и убили его на шестом году его правления, и этим убийством они открыли путь к императорской власти для Филиппа. Добавляется, что, как только Сенат получил известие о смерти Гордиана, он передал верховную власть Марку Философу, который, прежде чем утвердиться во власти, умер поработанным в его дворце. Его преемником стал Север Гостилиан⁵⁸, который почти сразу же отдал долг, которым люди обязаны природе. Ведь он занемог, истек кровью и скончался.



ФИЛИПП I АРАБ

Филипп⁵⁹, вернувшись в Рим, завладел верховной властью, которую он разделил со своим сыном Филиппом⁶⁰. Он закончил персидскую войну договором, заключенным с их царем Шапуром⁶¹, которому он уступил Месопотамию и Армению. Но, осознав тогда раздражение, которое вызвала у римлян потеря этих провинций, он захватил их обратно, поставив ни во что их договор. Говорят, что Шапур был такого огромного роста, что ни один человек не мог с ним сравниться. Более того, когда Филипп вернулся, он оказался весьма благосклонным к христианам, а некоторые даже были убеждены, что он принял веру Церкви, участвовал в Ее молитвах и не отказался даже исповедаться в грехах, которые он совершил, когда он увидел, что предстоятель в собрании хотел принять его только на этом условии, и что таким образом он подчинился общему правилу для кающихся. Некоторые полагают, что он был отцом мученицы Евгении⁶², но они ошибаются; потому что несомненно, что она была дочерью не префекта претория, а префекта Египта⁶³, который отказался от этого сана, чтобы публично исповедовать веру, и удостоился чести принять мученический венец. Более того, в то время, когда император Филипп начал войну против скифов и вернулся в Рим, войска в Мезии провозгласили императором некоего таксиарха по имени Марин⁶⁴. Филипп рассказал об этом мятеже в Сенате и выразил озабоченность и растерянность⁶⁵. В то время как все остальные сенаторы хранили молчание, Деций⁶⁶ выступил и сказал, что провозглашения Марина императором не стоит опасаться, потому что Марин совершенно недостоин верховной власти, а солдаты, присоединившиеся к нему, столь же легко сами убьют его. Вскоре случилось так, что Филипп, восхищаясь пронизательностью Деция, дал ему задание отправиться в Мезию, чтобы подавить дерзость мятежников. Он выполнил это задание, хотя и отнекивался, говоря, что ни императору не выгодно давать ему это поручение, ни ему самому братья за него. Но Филипп настаивал, и Деций с нехотя принял это поручение, и как только он прибыл в Мезию, войско приветствовало его там как императора. Поскольку он отказывался от этого достоинства, воины обнажили мечи и заставили



его принять его. Он написал Филиппу, что не будет настаивать на своем провозглашении императором и что, как только он придет в Рим, он сложит с себя знаки верховной власти. Филипп, не поверив этому обещанию, взял в руки оружие, дал бой Децию и был убит в начале года вместе со своим сыном Филиппом⁶⁷. После их смерти все римляне подчинились Децию. Филипп правил пять лет, по мнению одних писателей, и шесть лет и шесть месяцев, по мнению других. Он был уроженцем Бостры⁶⁸, где построил город, который назвал своим именем Филиппополь.

ДЕЦИЙ ТРАЯН

Деций⁶⁹, которого, как я только что сказал, все войска провозгласили императором, отправился в Рим для укрепления своей власти и в то же время, учитывая ее тяжесть, разделил ее с Валерианом⁷⁰. Они побуждали друг друга устроить чрезвычайно жестокое преследование христианской религии. Некоторые говорят, что именно ненависть, которую Деций питал к Филиппу, побудила его оскорбить верующих, которых этот император уважал. Но из какого бы начала ни исходила его страсть против нас, несомненно, что она была бешеной. Именно при нем приняли мученический венец епископ Римский Фабиан⁷¹, епископ Антиохийский Вавила⁷² и епископ Иерусалимский Александр⁷³. Последний и раньше сражался в защиту веры, но только тогда получил причитающуюся ему награду. Это было в то же время, когда и великий Киприан⁷⁴, епископ Карфагенский, проявил непобедимую приверженность истинной религии. Корнелий⁷⁵ сменил Фабиана⁷⁶ в Риме, другой Фабиан⁷⁷ сменил Вавилу в Антиохии, Дионисий⁷⁸ взял на себя управление Александрийской церковью, а Мазаван⁷⁹ сменил Александра⁸⁰ в Иерусалиме. В это же время Ориген⁸¹ предстал как почитатель Христа перед судом гонителей церкви: но он не получил венца, которого, как я убежден, Бог счел его недостойным, по причине нечестия его чувств. Он лишился сана, хотя и претерпел мучения за дело веры. Мы уже говорили, что величие его познаний и его красноречие внушили ему



чрезмерное тщеславие, и вместо того чтобы следовать учению древних отцов, он захотел изобрести новое, извлек из ложного сокровища своего сердца отвратительную хулу на Тайны Троицы и Воплощения и посеял семена почти всех возникших с тех пор заблуждений. Он учил, что Единородный Сын Вечного Отца был сотворен и что Он был непричастен славе или сущности Бога. Он низвел Святого Духа ниже Отца и Сына, уверяя, что Сын не может видеть Отца и Святой Дух не может видеть Сына, так же как ангелы не могут видеть Святого Духа, а люди не могут видеть ангелов. Вот какую хулу Ориген воздвигал на Святую и Единосущную Троицу. Что касается Тайны Воплощения, то он имел нечестие отрицать, что Спаситель приял из чрева Девы тело, одушевленное разумной душой. Ведь он утверждал посредством сказочного воображения, что Слово соединилось с душой прежде сотворения мира, которое, по его мнению, было с тех пор, и что в последние времена Он воплотился с этой душой, приняв тело, лишенное умной и разумной души. Он также утверждает, что Господь покинул Его тело и что Его правлению должен прийти конец⁸². Он также говорит, что адские муки демонов — это лишь временные муки, после которых они вернуться к своему прежнему блаженству. Поэтому он воображал, что однажды люди и демоны очистятся от своих грехов и тогда все воссоединятся⁸³. Я ничего не скажу о том, как состоится это воссоединение, как и о других его причудливых учениях, потому что я не мог бы сообщить о них, не используя много слов. Вот что касается Оригена, которого еще называли Адамантом.

Новат⁸⁴, священник Римской церкви, положил в то же время начало новой секте, названной сектой чистых⁸⁵. Они отрицали благодать покаяния для тех, кто впал в идолопоклонство во время гонений, но затем исповедовал свои грехи и с благотворным удовлетворением⁸⁶ предложил стереть их. Против них был собран совет в Риме, на котором председательствовал Корнелий⁸⁷. На соборе было решено, что отпавшим во время гонений должно быть предоставлено средство покаяния, когда они вернуться в церковь; а так как Новат не хотел согласиться на это решение, святые отцы отстранили его от Причастия, как врага спасения своих



братьев. Евсевий⁸⁸ рассказывает по этому поводу историю, содержащуюся в письме Дионисия, епископа Александрийского, которое гласит следующее:

«Был среди нас бывший верующий по имени Серапион, который всегда вел безупречную жизнь. Но впад в идолопоклонство и принося жертвы демонам во время жестоких гонений, он часто просил прощения, хотя и не получил его. Заболев, он три дня оставался безмолвным и без чувств. Придя в себя на четвертый день, он призвал внука и сказал ему: «Мне нужно получить отпущение грехов, и я прошу тебя привести мне священника». После этого он снова потерял речь. Ребенок побежал за священником, но была ночь, и священник был болен, и приказал дать умирающему милость, о которой тот просил. Особенно же ввиду того, что он просил об этом, будучи здоров, чтобы он умер в надежде на спасение, священник дал ему часть Евхаристии с велением размочить ее в воде и положить в рот больного. Мальчик вернулся, и этот старик, который еще до того, как он был дома, опомнился, сказал ему: «Сын мой, ты вернулся, священник не может прийти, сделай то, что он повелел тебе, и отпусти меня из этой жизни». Ребенок пропитал часть Евхаристии, положил ее в рот старику, который умер почти сразу же, как принял ее. Разве не ясно, что Бог сохранял его в живых до тех пор, пока он не получил прощения своих грехов и что, примирившись с Церковью, он получил награду за свои добрые дела?»

Вот что содержится в письме Дионисия. Более того, Деций, находившийся в столь дурном расположении к служителям Иисуса Христа, погиб самым жалким образом, не проправив Римской империей даже полных два года. Ведь после того, как он убил большое количество варваров и готов, причинявших ущерб на Босфоре, и загнал оставшихся в узкие места, он отказался дать требуемое вознаграждение и получить предложенную ими добычу, вернулся, и приказал Галлу закрыть им проходы. Галл, согласившись с ними, посоветовал им выстроиться в ряд вдоль очень глубокого пруда и притвориться бегущими. Тогда Деций, преследуя их, упал в пруд вместе со своим сыном и большим количеством римлян, и их так и не удалось вытащить.



ГАЛЛ И ВОЛУЗИАН

Некоторые историки дают этому императору два имени: Галл⁸⁹ и Волузиан⁹⁰. Другие говорят, что Волузианом звали его сына⁹¹, его коллегу по империи. Когда Галл получил в свои руки верховную власть, он заключил договор с варварами, по которому пообещал ежегодную дань в обмен на то, что они больше не будут наносить ущерб землям империи. После этого он вернулся в Рим, а его сын Волузиан был объявлен цезарем. Он был великим врагом христиан, возбудил против них гонение столь же жестокое, как и Деций, и стал причиной гибели стольких же людей. При его правлении снова началась война с персами, которые отвоевали Армению, из которой бежал Трдат⁹², сыновья которого отступили к персам, его врагам. Невероятное множество скифов распространилось одновременно в Италии, а также распространилось по Македонии, Фессалии и Греции. Говорят, что часть этих народов, переправившись через Меотиду⁹³, проникла через Босфор в Понт Эвксинский⁹⁴ и разорила его провинции. Были и другие страны, которые в то же время взяли за оружие, чтобы напасть на империю. В довершение всего небольшой отток беженцев из Эфиопии распространился на Восток и Запад, остановившись там на пятнадцать лет и повергнув большинство городов в страшное запустение. Скифы, пришедшие потребовать дань, которую римляне обещали платить им каждый год, заявили, что часть ее у них отбирают, и грозились отомстить. Тогда Эмилиан, муж из Ливии⁹⁵, командовавший войсками Мезии, предложил солдатам, что он выплатит им сумму, причитающуюся скифам, если они обратят против них свое оружие. Эти войска, атаковав варваров, неожиданно перебили почти всех из них, разграбили их страну и унесли большое количество добычи. Эмилиан, воодушевленный счастьем этого успеха, был провозглашен войсками императором и, собрав новые силы, двинулся в сторону Италии. Галл, услышав, как тот приближается занял оборонительную позицию, и, когда обе стороны вступили в бой, Галл проиграл битву. Победенные войска схватили своего императора и его сына и убили их, подтвердили провозглашение Эмилиана и утвердили его на троне. Галл правил всего два года и восемь месяцев.



ЭМИЛИАН

Захватив таким образом верховную власть, Эмилиан⁹⁶ написал в Сенат, чтобы заверить его, что он изгонит скифов из Фракии, что он нападет на персов и что во всех случаях он будет сражаться только по приказу и в рамках военной службы, чтобы ему оставили бы власть и командование. Но Валериан⁹⁷, командовавший войсками в Галлии, не дал ему возможности осуществить свои замыслы. Ведь при первых же известиях о провозглашении Эмилиана императором Валериан решил сам узурпировать верховную власть и для этой цели собрал свое войско и повел его на Рим. Партия Эмилиана, не оказавшись в состоянии противостоять такой великой силе, опасаясь к тому же несчастья и нечестия гражданской войны и, кроме того, считая Эмилиана недостойным обладания верховной властью, умертвила его на сороковом году его жизни, раньше, чем он успел проправит четыре месяца в качестве императора. Затем они пошли к Валериану⁹⁸ и по общему согласию даровали ему верховную власть, полагая, что он ее заслужил. Когда Фабиан⁹⁹ принял мученический венец в царствование Деция, Корнелий¹⁰⁰ был поставлен во главе Римской церкви, и правил с великим усердием и успехом в течение трех лет. Луций¹⁰¹ стал его преемником и, пережив его менее чем на восемь лет, оставил свое место Стефану¹⁰². Он приказал, чтобы еретики, вернувшиеся в церковь, не крестились повторно, а принимались только с молитвами и возложением рук. У нас есть одно из его писем, адресованное святителю Киприану¹⁰³ по этому поводу. Два года спустя Стефан умер, и главой Римской церкви стал Сикст¹⁰⁴. Вот что я хотел сказать о епископах этого великого Города. Более того, именно в это время ересь савеллиан¹⁰⁵ вышла из Птолемаиды¹⁰⁶, города Пентаполя¹⁰⁷.

ВАЛЕРИАН

Валериан¹⁰⁸, ставший правителем империи вместе со своим сыном Галлиеном¹⁰⁹, воздвиг жестокое гонение против христиан, так что



некоторые из них вели великие битвы в разных странах в защиту веры и одержали выдающиеся победы. Светские дела во время его правления находились в таком же плохом состоянии, как и религиозные. Скифы выступили с Дуная, разграбили Фракию и осадили знаменитый город Фессалоники, но так и не смогли его взять. Они распространили такой страх и ужас по всей стране, что афиняне воздвигли свои стены, разрушенные еще со времен Суллы¹¹⁰, а жители Пелопоннеса закрыли стеной свой Истм от одного моря до другого. Персы также устроили опустошение в Сирии и Каппадокии и осадили Эдессу. Валериан не осмелился ничего предпринять, пока не узнал, что жители Эдессы совершили энергичные нападения на варваров и отобрали у них много добычи. Но затем он напал на персов с теми войсками, которые у него были, и так как они численно превосходили римлян, они без труда окружили их, изрубили на куски, взяли Валериана с его охраной и повели к Шапуру¹¹¹. Он, захватив императора, обращался с ним весьма жестоко. Так некоторые говорят, что Валериан был взят персами. Другие уверяют, что, находясь в Эдессе, он сам отдал себя в руки своих врагов, опасаясь попасть в руки солдат гарнизона, которые, чувствуя себя стесненными недостатком продовольствия и голодом, возбудили яростную смуту. Таким образом, он бросил все войска Римской империи, что, тем не менее, не помешало большинству воинов найти способ спастись, как только они обнаружили его измену. Но в конце концов, был ли Валериан взят персами, или он добровольно сдался Шапуру, этот царь его чрезвычайно унижил. Персы, уже не сдерживаемые никаким страхом, напали на крупнейшие города, взяли Антиохию на Оронте, Тарс, столицу Киликии, и знаменитую Кесарию Каппадокийскую. Они обращались со своими пленниками крайне жестоко, давая им лишь столько еды, сколько им было необходимо для поддержания вялой жизни, отказывая им в воде в необходимом количестве и водя их пить только один раз в день, как стада животных. Город Кесария, очень густонаселенный город, в котором, как говорят, проживает до четырехсот тысяч жителей, долгое время защищался с большой доблестью под мудрым руководством своего правителя по имени Демосфен.



Кесария была взята только после того, как врач, находившийся в плену в руках персов, не будучи больше в силах сопротивляться жестокости пыток, которые они ему причинили, показал им место, через которое они вошли в город, и поразили всех жителей острием меча. Демосфен, видя себя окруженным бесчисленным множеством врагов, имевших приказ взять его живым, сел на превосходного коня, пробрался сквозь них с мечом в руке, опрокинув некоторых из них, и вышел из города. Персы, добившись столь впечатляющих успехов, совершили набег на всю страну, которой владели римляне на Востоке, и нанесли там ужасный ущерб, не встретив никакого сопротивления. Римляне, которым удалось спастись, сплотились и выбрали своим предводителем Каллиста. Последний, заметив, что персы бегают из стороны в сторону, не соблюдая никакого порядка, напал на них, когда они меньше всего его ожидали, устроил большую резню и взял женщин Шапура с богатой добычей. Сожаление об этой потере заставило Шапура удалиться в свою страну, куда он забрал Валериана¹¹², которого вынудил перенести все надругательства и все оскорбления жесточайшего плена. Каллист была не единственной, кто в то время действовал против персов. Некий муж из Пальмиры по имени Однат¹¹³, союзник римлян, также убил большое количество возвращавшихся по Евфрату, и в награду Галлиен сделал его предводителем восточных войск. Рассказывают, что римляне, раздевая тела персов, нашли множество женщин, вооруженных так же, как мужчины, и что некоторых из них они даже взяли живыми. Говорят также, что Шапур¹¹⁴, обнаружив на обратном пути большую впадину, через которую не могли пройти вьючные животные, наполнил ее телами пленников, которых он убил для этой цели, а затем провел поверх их маршем животных и поклажу. Такова была судьба Валериана. Сикст¹¹⁵ тогда управлял Римской церковью; Димитрий¹¹⁶, преемник Фабия¹¹⁷, управлял Антиохией; Гименей¹¹⁸ правил Иерусалимом после смерти Мазавана¹¹⁹, а Дионисий¹²⁰ – Александрией.



ГАЛЛИЕН

Галлиен¹²¹ правил Римской империей после пленения своего отца Валериана¹²². Когда Валериан отправился воевать против персов, он оставил Галлиена на Западе, чтобы дать отпор врагам, угрожавшим Италии, и тем, кто грабил Фракию. Хотя у него было войско всего в десять тысяч человек, он все же дал битву под Миланом тридцати тысячам германцам и победил. В то же время он победил герулов¹²³, выходцев из народа скифов и готов, и начал войну с франками. Авреол¹²⁴, родившийся в той части страны готов, которая тогда называлась Дакией, и из небогатой семьи, вначале не имел другого занятия, кроме работы пастухом. Но так как судьба намеревалась возвысить его, он пошел воинским путем и впоследствии получил должность в конюшнях, на которой он служил с такой тщательностью, что завоевал благосклонность императора. Спустя некоторое время восстали легионы Мезии и возвели на трон Ингенуя¹²⁵, и Галлиен повел против него свои войска из Сирмия¹²⁶, среди которых было некоторое количество мавров, народа, которые, как полагают, произошли от мидян. В этом деле Авреол, который был главнокомандующим конницы, сражался с такой доблестью, что изрубил врагов на куски и разгромил Ингенуя, во время чего он был убит своей собственной стражей. Едва этот мятежник был бы подавлен таким образом, как в том деле, о котором я собираюсь сказать, поднялся другой по имени Постум¹²⁷. У Галлиена был сын¹²⁸ с таким же именем¹²⁹, как и он, хорошо сложенный и умелый, которого он считал своим будущим преемником. Он оставил его в Кельне защищать галлов от набегов скифов, а из-за его юного возраста придал ему Альбана¹³⁰ в качестве своего советника. Постум, который в то же время отвечал за охрану берегов Рейна¹³¹ и не позволял варварам пересечь его и разграбить наши земли, встретив отряд, который пересек эту реку незамеченным и взял под свой контроль большую добычу, неожиданно набросился на него, изрубил в куски, забрал добычу и раздал ее своим воинам. Альбан, попросил, чтобы всю эту добычу отдали Галлиену Младшему, Постум подстрекал своих солдат к мятежу, повел их в сторону Кельна, заставил жителей отдать Галлиена Младшего



и Альбана в его руки, а когда они у него были, умертвил их. Галлиен немедленно выступил против Постума, вступил с ним в бой и потерпел поражение. Однако он собрал свои войска, дал Постуму второй бой, обратил его в бегство и приказал Авреолу преследовать его. Он мог бы без труда догнать и схватить его. Но вместо того, чтобы преследовать его, он вернулся и сообщил Галлиену, что его враг после его поражения отступил с такой поспешностью, что догнать его было совершенно невозможно. Таким образом Постум сбежал и продолжил действия. Галлиен, со своей стороны, собрал против него новые силы и заставил его отступить в город в Галлии, где он осадил его. Но получив удар в спину, он потерял желание продолжать свое дело. Макриан¹³² начал новую войну против Галлиена и стремился к верховной власти. У него было два сына, Макриан¹³³ и Квиет¹³⁴, которых он облачил в императорское одеяние, не желая брать его, потому что одна из его ног была повреждена. Народы Азии приняли его очень охотно, и после того, как он на короткое время занялся борьбой с персами, он поручил Баллисте¹³⁵, которого он сделал начальником конницы¹³⁶, и своему сыну Квиету противостоять им, и приготовился использовать главные силы против Галлиена. Галлиен послал против обоих Макрианов Авреола¹³⁷ и других вождей, которые, окружив мятежников, убили некоторых из них, а других пощадили, как и их соотечественников, в надежде, что они вернуться к своему долгу и подчинятся императору. Однако, поскольку они все еще продолжали защищаться, один из тех, кто нес их штандарты, пал, и по его примеру остальные опустили другие штандарты, полагая, что первый намеревался опустить свой собственный, чтобы признать императора своим законным правителем, и все вместе они возгласили в честь Галлиена; так что с Макрином и Макрианом остались только паннонцы, которые сразу после этого попросили их убить, чтобы они не попали живыми в руки врагов, что они и сделали, и вовремя сдались императору. Галлиен, однако, послал Одената¹³⁸, правителя Пальмиры, против Квиета, младшего сына Макриана, захватившего почти весь Восток. Но не успела распространиться весть о поражении обоих Макрианов, как несколько городов сбросили с себя ярмо повиновения Квиету и Баллисте. Оденат напал



на них возле Эмесы¹³⁹, разгромил их, убил Баллисту, а по его примеру жители убили Квиета. Император наградил доблесть и заслуги Одената командованием восточными войсками, где он снискал большую славу в боях с разными народами и даже с персами. Способ его смерти не соответствовал благородству его подвигов, потому что он имел несчастье быть убитым своим племянником. Когда он охотился вместе с этим молодым человеком, он сделал ему выговор за то, что он первым метнул оружие в зверя, которого подняли собаки, и вместо того, чтобы ограничиться этим выговором, он нанес еще два удара и отобрал у него лошадь, что рассматривается варварами как в высшей степени позорное наказание. Этого храброго юношу, выказав крайнее негодование, заковали в кандалы и заперли в тесной тюрьме. Затем, будучи освобожден по просьбе старшего сына Одената, он убил на пиру и своего дядю, и своего двоюродного брата, своего освободителя, и тут же сам был убит другими. Авреол как мы уже говорили, командовал конницей. Обладая огромной властью, он составил новый заговор против Галлиена, захватил Милан и приготовился к битве. Император, собрав все силы, резко атаковал людей мятежника, многих из них изрубил в куски, ранил его и заставил запереться в Милане, где и осадил его. Пока этот император бегал из стороны в сторону, преследуя своих врагов, августа, его жена, чуть не попала в их руки. Так как лагерь охранял лишь небольшой отряд, они подошли к палатке, где находилась эта августа, и похитили бы ее, если бы их не увидел солдат, чинивший ей обувь, и не остановил их с помощью щита и кинжала и дал остальным время бежать и спасти августу. Пока император был занят осадой Милана, туда прибыл Авреол с отрядом конницы с намерением убить этого императора. Он сообщил о своем замысле некоторым командирам войска, которые считали, что его исполнение следует отложить до взятия Милана. Когда они увидели, что заговор раскрыт, то решили не терять времени и поскорее устранить Галлиена, предупредив его об уходе врага. Когда он вышел во время обеда, чтобы встретиться с ними, он встретил всадников. Всадники не спешились перед ним и не оказали ему никаких почестей, которые ему обычно оказывали. Это заставило его спросить у своей свиты, кто эти всадники и что они заявляют. Они ответили, что



они хотят лишить его верховной власти. Он тотчас же пустил коня во весь опор и убежал бы, если бы не наткнулся на ручей, который конь не осмелился перепрыгнуть, и если бы его не пронзило копье, которое бросил один из преследовавших его. В результате он упал на землю и вскоре умер от потери крови. Он правил пятнадцать лет, как со своим отцом Валерианом¹⁴⁰, так и один. Он отличался возвышенным духом и чрезвычайной страстью к славе. Он горел таким горячим желанием даровать помилование, что никогда в нем не отказывал и никогда не мстил тем, кто выступал против него и вставал на сторону повстанцев. Вот как некоторые описывают смерть Галлиена. Другие уверяют, что его убил префект Гераклиан¹⁴¹. Когда Авреол шел в Италию во главе галльских легионов, которыми он командовал, и Грациан собирался встретиться с ним с намерением сразиться с ним, Гераклиан, который был участником заговора Авреола и сообщил о нем доблестному человеку по имени Клавдий ночью вошел в палатку Галлиена и сообщил ему, что Авреол приближается с войсками. Этот император, удивленный этой новостью, поспешно поднялся и взялся за свое оружие; но в этот самый момент Гераклиан нанес ему смертельный удар и сверг его. В то время Сикст умер на одиннадцатом году своего понтификата, и его преемником был Дионисий. Димитрий¹⁴², епископ Антиохийский, также имел своим преемником Павла Самосатского¹⁴³, который так низко относился к Спасителю, что утверждал, что Он — вовсе даже не Бог, а всего лишь обычный человек. Епископы других церквей собрали против него собор, на котором присутствовали Григорий Чудотворец¹⁴⁴ и его брат Афинодор¹⁴⁵, и, убедив Павла в его заблуждениях, низложили его. Но так как он не хотел покидать место этой церкви, святые отцы умоляли о помощи императора Аврелиана, который повелел отдать церковь тому, чье учение одобряли бы епископы Рима и Италии, и таким образом Павел был позорно отрешен, а Домна¹⁴⁶ поставили на место.



КЛАВДИЙ

После того как Галлиен был убит таким образом, Клавдий¹⁴⁷ был избран императором, а Авреол¹⁴⁸ сложил оружие и подчинился ему. Но с тех пор он составил новые замыслы восстания и был убит солдатами. Клавдий был хорошим человеком, который любил справедливость и стремился к благу других: ведь многие тогда были убеждены, что император имеет власть творить суд, и отсюда происходят определенные законы, действующие до сих пор. Женщина, чьей землей он владел в силу подарка, сделанного ему предыдущим императором, пожаловалась ему на насилие. Он сказал ей:

— Клавдий возвращает вам теперь, когда он император, землю, которую он отобрал у вас, когда он был всего лишь частным лицом, когда он командовал конницей и когда он не был еще весьма благочестивым блюстителем законов.

Как только Сенат узнал о смерти Галлиена, он приговорил его брата и сына к смертной казни. Когда обсуждали на собрании этой компании, с какими врагами мы будем выступать в первую очередь, или с Постумом¹⁴⁹, который все еще претендовал на узурпацию верховной власти, или с варварами с Меотидского болота¹⁵⁰, которые сеяли хаос в Азии и Европе. Клавдий сделал весьма примечательное заявление. Он сказал:

— Война, которую ведет Постум, ведется против меня; но война, которую ведут варвары, касается всей империи, а интересы империи должны ставиться выше всех остальных.

Эти варвары прошли многие земли и захватили Фессалонику, которой раньше называлась Емафией и получила свое название от Фессалоники¹⁵¹, дочери Филиппа¹⁵² и жены Кассандра¹⁵³. Однако они не смогли его взять, но они взяли Афины и, собрав все найденные там книги, были готовы сжечь их, когда один из мудрейших представителей их народа прогнал их, сказав, что их следует оставить грекам, так что занявшись чтением, они забудут об упражнении с оружием, и их будет легче победить. Однако афинянин по имени Клеodem, найдя способ покинуть город и собрать некоторое количество воинов, вышел в море,



откуда перебил несметное множество варваров, а затем перебил и остальных. Клавдий напал на них, разбросанных по разным странам, разгромил их на море и на суше. Природные катаклизмы и голод также стали причиной гибели многих людей. После этих экспедиций Клавдий заболел в Сирмии, где, собрав командиров войска, чтобы посоветоваться с ними по поводу выбора императора, он свидетельствовал им, что считает Аврелиана¹⁵⁴ достойным обладания верховной властью. Некоторые уверяют, что именно в этот момент его встретили как императора. Другие уверяют, что, как только Сенат узнал о смерти Клавдия, сожаление о его потере заставило его передать верховную власть его брату Квинтилле¹⁵⁵, в то время как военные желали, чтобы власть принадлежала Аврелиану. Квинтилл был очень простым человеком и совершенно неспособным к ведению государственных дел, и при первых известиях о провозглашении Аврелиана ему вскрыли вены на руках, и он умер от потери крови после того, как он наслаждался империей, как во сне, семнадцать дней. Писатели не сходятся во мнениях о времени правления Клавдия, одни называют всего один год, другие — два. Евсевий¹⁵⁶ поддерживает второе мнение. Констанций Хлор¹⁵⁷, отец великого Константина¹⁵⁸, был сыном дочери Клавдия, историю которого мы только что рассказали.

АВРЕЛИАН

Когда Аврелиан¹⁵⁹ овладел властью над империей, он спросил главных командиров, как, по их мнению, он должен ею управлять. Один из них сказал:

— Господин! Чтобы должным образом осуществлять управление этим великим государством, за которое ты несешь ответственность, ты должен запастись железом и золотом. Одним ты будешь наказывать мятежников и подавлять своих врагов, а другим ты будешь награждать своих друзей и своих верных подданных.

Тот, кто дал этот совет, пожал его плоды и был одним из первых, кого казнил меч императора. В начале своего правления Аврелиан проявил



некоторое милосердие к христианам, но затем он изменил свои чувства, издал против них весьма строгие законы, исполнение которых божественное правосудие уклонило в конце хода его жизни. Но прежде чем говорить о его смерти, надо рассказать, что произошло во время его правления. Поскольку он был весьма доблестен и преуспел в военных делах, он успешно провел несколько войн. Он подчинил себе Зенобию¹⁶⁰, царицу Пальмиры, которая стала госпожой Египта после того, как устранила претора Проба¹⁶¹, управлявшего им. О судьбе этой царицы говорят по-разному: одни утверждают, что ее увезли в Рим и там выдали замуж за знатного человека, другие утверждают, что она не смогла пережить своего позора и умерла от страданий в пути. Аврелиан женился на одной из девушек¹⁶², а несколько придворных вельмож женились на остальных.

Этот император воссоединил с Римской империей галлов, которые были отделены от нее в течение нескольких лет насилием различных узурпаторов власти, и после назначения туда наместников с триумфом вернулся в Рим на колеснице, запряженной четырьмя слонами. Он также подавил некоторые движения галлов. Но он был убит возле Гераклеи, города во Фракии, во время предпринятого им похода против скифов. Человек по имени Эрос, который, по мнению одних, отвечал за представление императору просьб иностранцев и донесение им ответов, а по мнению других, был всего лишь шпионом, из ненависти к этому устроил ему ловушку, от него получил строгий выговор. Он подделал свою письменность и под своим именем проследил план казни самых важных членов империи. Он показал им этот проект и с помощью этой уловки побудил их покушаться на жизнь своего императора и избавиться от него на шестом году его правления.

ТАЦИТ

Аврелиана сменил Тацит¹⁶³. Ему было семьдесят пять лет, и он находился в Кампании, когда его избрали военные. Узнав о своем избрании, он отправился в Рим в одежде частного лица, и в Риме по совету Сената



и народа принял императорское одеяние. Поскольку скифы в это время миновали Меотидское болото¹⁶⁴ и Фасис¹⁶⁵ и устремились через Понт, Каппадокию, Галатию и Киликию, Тацит напал на них с префектом претория Флорианом, убил многих из них, а затем обуздал остальных. Военные убили одновременно Максимиана, наместника Сирии и родственника Тацита, из ненависти к тому, что он злоупотребил в этой провинции вверенной ему властью. Понимая, что император не оставит преступление безнаказанным, они столь же зверски убили его самого на седьмой месяц его правления по мнению одних писателей, и в конце второго года — по мнению некоторых других.

ПРОБ И ФЛОРИАН

Как только Тацит был таким образом удален из мира, были провозглашены два императора: Проб¹⁶⁶ войском на Востоке и Флориан¹⁶⁷ Сенатом в Риме. Они оба пользовались своей властью в разных землях. Проб правил в Египте, Сирии, Финикии и Палестине, а Флориан — во всех странах, простирающихся от Киликии до Италии и Запада. Последний правил только три месяца, по истечении которых он был убит солдатами, которых, как говорят, научил это сделать Проб. Таким образом, Проб [теперь] видел себя единственным обладателем всей империи. Говорят, что он обладал редким чувством собственной значимости в сочетании с необычайной доблестью, благодаря которой он подчинил себе многие народы. Сообщают также, что он собрал солдат, виновных в убийстве императоров Аврелиана и Тацита, и, сильно упрекнув их в вероломстве, приговорил их к тяжелым пыткам. Против него задумал восстать его близкий друг Сатурнин Мавр¹⁶⁸. Один человек уведомил об этом Проба; но, поскольку Проб считал, что это мнение было ложным, он наказал этого человека как самозванца. Это не помешало солдатам избавиться от Сатурнина. Другой [узурпатор] восстал в Британии, где император Проб поручил ему командовать войсками по просьбе своего близкого друга Викторина Мавра¹⁶⁹. Император посетовал на это Викторину,



последний попросил разрешения пойти и найти мятежника и, получив его, отправился в Британию, где притворился, что бежал, чтобы избежать последствий гнева Проба. Будучи принят очень любезно, он нашел способ убить мятежника ночью, после чего вернулся к императору, который день за днем завоевывал расположение всех своей мягкостью и щедростью. Римское войско испытывало крайние неудобства из-за нехватки продовольствия во время войны, которую император вел против германцев, нападавших на различные города его подчинения. Говорят, что после сильного дождя в воде была замешана пшеница, и солдаты, напившись ею, обрели новые силы и победили своих врагов. Помимо заговоров, о которых я только что упомянул, против Проба был составлен еще один. Кар¹⁷⁰, командовавший одной из провинций Европы, узнав, что его солдаты думают передать ему верховную власть, сообщил об этом императору и умолял его отозвать его. Император отказался дать ему преемника, солдаты окружили Кара, заставили его принять императорскую власть, хотя он и делал это по принуждению, и двинулись под его руководством в Италию¹⁷¹. Проб немедленно собрал войска и послал их во главе с хорошим предводителем против мятежников. Но как только они узнали, что Кар близко, они схватили своего предводителя, связали его, отдали в руки своего врага и сами пошли туда. Стражи Проба, потрясенные этим примером вероломства войска, убили его на шестом году его правления.

КАР

Кар¹⁷², таким образом сделав себя господином империи, возложил диадему на чело двух своих сыновей, Карина¹⁷³ и Нумериана¹⁷⁴, и в тот же час покинул их, чтобы идти войной на персов. Сначала он захватил города Ктесифон¹⁷⁵ и Селевкию¹⁷⁶. Поскольку римляне расположились лагерем возле русла, они почти утонули в реке, которую персы отвели канал и затопили их. Но наконец Кар, одержав победу, вернулся в Рим с бесчисленным множеством пленников и бессчетной добычей. Затем он подавил восстание сарматов и подчинил их своему повиновению.



Он был галлом по происхождению, человеком доблестным и опытным в военном искусстве. Писатели не пришли к единому мнению относительно о его смерти. Некоторые говорят, что он погиб в войне против гуннов. Другие уверяют, что, когда он стоял лагерем на берегу Тигра, в него ударила молния, и палатка сгорела. Так как его сын Нумериан остался один, император повел войско против персов, дал бой этому народу и проиграл его. Некоторые говорили, что он был пойман во время разгрома римлян и с него содрали кожу живьем. Другие уверяют, что, возвращаясь из Персии, на него напала глазная болезнь и что это произошло из-за вероломства его тестя, который, будучи префектом претории, не довольствовался своим достоинством и стремился к верховной власти. Однако он не насладился плодами своего преступления, поскольку войско избрало императором Диоклетиана¹⁷⁷, присутствовавшего там доблестного человека, отличившегося в этой последней войне. Первым подвигом его правления со времени его прибытия в Рим было поражение Карина, сына Кара, который заставил возненавидеть себя из-за своих позорных злоупотреблений, чрезмерной жестокости и мстительности. Правление этих трёх императоров длилось не более трёх лет. Именно в это время отвратительный Мани¹⁷⁸, основатель манихейской секты¹⁷⁹, покинул Персию, чтобы распространить яд своих заблуждений по всему миру. Его иногда называли Святым Духом, но он был явно одержим очень злым духом. Иногда его называли Христом, того, у кого не было иного помазания, кроме того, которым демон посвящает служителей. Он возглавил двенадцать учеников, которые были проповедниками его причудливых идей, так что эта запутанная смесь состояла из остальных предыдущих ересей. Дионисий¹⁸⁰, после девяти лет предстоятельства в Римской церкви, назначил своим преемником Феликса¹⁸¹. За Феликсом, который правил пять лет, последовал Евтихиан¹⁸², который исполнял это пастырское служение только десять месяцев и после своей смерти оставил его Гаю¹⁸³, который управлял церковью около пятнадцати лет. После Гая на его место был выбран Марцеллин¹⁸⁴. Время всех этих епископов было временем гонений и смут. Тимей¹⁸⁵ сменил Домна¹⁸⁶ в управлении Антиохийской церковью, Кирилл¹⁸⁷ сменил Тимея, а Тиранн¹⁸⁸ сменил



Кирилла. При предстоятельстве последнего верующих чрезвычайно мучили их враги, и они были угнетены тяжестью совершенно невыносимого господства. После смерти Гименея¹⁸⁹, епископа Иерусалима, его преемником стал Замбда¹⁹⁰, а последний также умер сразу после этого, и на его место избрали Ермона¹⁹¹, который весьма украсил эту кафедру. Максим¹⁹², преемник Дионисия¹⁹³, управлял Александрийской церковью восемнадцать лет после него. Он умер и оставил кафедру Феоне¹⁹⁴, который затем оставил ее таким же образом Петру¹⁹⁵, получившему венец мученичества. Это — преемственность епископов великих кафедр.

ДИОКЛЕТИАН

Диоклетиан¹⁹⁶ был родом из Далмации и имел столь низкое происхождение, что некоторые утверждают, что он был вольноотпущенником сенатора по имени Анулин. Из простого солдата он стал военачальником войск Мезии. Другие утверждают, что он был комитом домашних¹⁹⁷, а некоторые полагают, что эти домашние были теми, кто составлял конную гвардию. Разглагольствуя перед войском, он заявил, что не участвовал в убийстве Нумериана¹⁹⁸, и, обратившись в тот самый момент к префекту претории Апру, сказал:

— Это — тот, кто нанес ему смертельный удар!

И с этими словами он пронзил его своим мечом. Прибыв в Рим, он взял на себя управление империей, но, приняв во внимание ее тяжесть и обнаружив, что не способен поддерживать ее в одиночку, на четвертом году разделил ее с Максимианом Геркулием¹⁹⁹, или, по мнению некоторых писателей, во второй год его правления. Оба они по обоюдному согласию вместе возбудили более жестокое и суровое гонение на христиан, чем любое, которое когда-либо возбуждалось в прошлом. Они требовали не что иное, как искоренить из мира имя Спасителя, и во всех провинциях и во всех городах они вырезали такое огромное множество Его приверженцев, что для нас невозможно пересчитать их. Они относились к этим кровавым казням с несравненно большей тщательностью, чем к любому



другому делу. Жители Бусириса²⁰⁰ и коптских городов Египта, соседних с Фивами, восстали. Диоклетиан осадил их и, взяв, совершенно разорил их. Александрия и Египет немедленно ополчились против римлян по уговорам некоего Ахилла; но мятежники, не имея сил, способных противостоять власти Диоклетиана, были наказаны, как и Ахилл. Далее, оба императора объявили своих зятьев цезарями. Диоклетиан удостоил этого достоинства Максимиана Галерия²⁰¹, за которого он выдал замуж свою дочь Валерию²⁰². Максимиан Геркулий почтил тем же достоинством Констанция²⁰³, который за бледность лица был прозван Хлором и который, как мы уже сказали, был внуком императора Клавдия. Он также выдал за него свою дочь Феодору²⁰⁴. Эти два цезаря раньше были женаты. Но они развелись со своими женами²⁰⁵, чтобы присоединиться к союзу императоров. Максимиан отправился в Галлию, где подавил предприятия мятежника по имени Аманд²⁰⁶. Примерно в то же время префект Асклепиодот²⁰⁷ разгромил Караузия²⁰⁸, захватившего Британию на три года. Геркулий подчинил квинквентанов²⁰⁹, грабивших Африку. Цезарь Констанций сражался с германцами в Галлии и в один тот же день потерпел поражение и победил. Германцы сначала напали на его войско с такой крайней жестокостью, что заставили ее повернуть вспять. Констанций отступил последним, и враги приложили все усилия, чтобы взять его в плен. Он, несомненно, воспользовался последней возможностью и никогда бы не избежал попадания в их руки, если бы, приехав в город, куда он хотел удалиться, ворота не были бы закрыты и перетянуты веревками через стену. Он немедленно сплотил свои войска, поднял их боевой дух своими речами, повел их против германцев, убил на равнине около шестидесяти тысяч из них и одержал весьма знаменательную победу. Нарсес тогда правил персами и был седьмым после Артаксеркса²¹⁰, который, как мы видели, восстановил империю своего народа. Этот Артаксеркс, или Ардашир, ведь этими двумя именами он называется одинаково, имел своим преемником Шапура²¹¹. Ормизд²¹² сменил Шапура, Варахран²¹³ – Ормизда, Варараце²¹⁴ – Варахрана, еще один Варахран²¹⁵ – Варараце, и, наконец, Нарсес²¹⁶ – этого Варахрана. Поскольку этот Нарсес наносил ущерб Сирии, Диоклетиан отправился в Эфиопию через Египет и послал



против него своего зятя Максимиана Галерия²¹⁷ с хорошими войсками. Потерпев поражение в битве, этот император Диоклетиан отправил его обратно с войском, более сильным, чем первое. Во второй раз он одержал настолько полную победу, что это стерло весь позор его поражения. В этом бою большая часть персидского войска была разбита вдребезги. Нарсес был там ранен; и его преследовали до самого сердца его страны. Его жены, сестры, дети и лучшие из воспитывавшихся с ним с детства были доставлены туда вместе с деньгами и поклажей. Когда Нарсес исцелился от раны, он заключил мирный договор с Диоклетианом и Галерием, забрал женщин и своих детей из их рук и оставил им те города и страны, которые они хотели. Диоклетиан и Максимиан успешно завершили несколько других войн: некоторые они завершили сами, а другие — их зятя цезари и другими предводителя. Так они значительно увеличили размеры своей империи. Слава этих успехов придала Диоклетиану такое странное тщеславие, что, не позволяя больше сенаторам приветствовать его по древнему обычаю, он захотел, чтобы его обожествовали. Он украсил свою одежду и обувь золотом и самоцветами и сделал императорские украшения гораздо более драгоценными, чем они были прежде: ведь несомненно, что императоры, его предшественники, не удостоивались никаких почестей, отличных от тех, которые получали консулы, и что у них не было никакого другого отличительного знака достоинства, кроме пурпурной одежды. Хотя гонения уже несколько лет распространялись по всей империи, и невероятное количество христиан, как мужчин, так и женщин, постоянно умирало за своего Господа, все еще существовало бесчисленное количество людей, исповедующих эту религию. Именно по этой причине на девятнадцатом году правления Диоклетиана оба императора издали указ, которым приказали сносить христианские церкви, сжигать их книги, казнить их врачей и учителей, священников, исключить из чинов и из войска оказавшихся там из этого учения, а частных лиц низвести в рабство. В следующем году эти два императора по обоюдному согласию отошли от верховной власти, публично заявив, что чувствуют, что у них недостаточно сил, чтобы выдержать ее тяжесть, и признавшись, в частности, своим друзьям, что они дело обстояло совсем



не так. Они отказались от власти только из злости на то, что не смогли искоренить имя христиан. Они отреклись от империи в один и тот же день, а именно — Диоклетиан в Никомидии и Максимиан в Милане. После чего Диоклетиан остался в городе Салона в Далмации, где он родился, а Максимиан остался в Лукании. Однако до этого торжественного отречения они пользовались честью триумфа за счастливый успех войны с персами. Украшением этого торжества служили жены, сестры и дети Нарсеса, побежденные вожди и военачальники, и богатая добыча, отнятая у врагов. Возможно, здесь будет не лишним объяснить, откуда происходит название триумфа. Некоторые полагают, что оно происходит от имени «Трион», что означает листья инжира. Ведь до того, как было изобретено искусство изготовления масок, актеры закрывали лица листьями, чтобы произнести насмешки ямбическим стихом. Во время церемонии триумфа солдаты покрывали себя подобными листьями, когда хотели поиздеваться над победителями. Другие утверждают, что слово «триумф» происходит от трех сословий, которые участвовали в этих торжественных действиях и маршировали отдельно, а именно от Сената, народа и войска. Когда церемония была завершена, они передали верховную власть в руки цезарей и разделили между собой провинции, отдав Максимиану Галерию Восток и Иллирию, а Констанцию Хлору²¹⁸ – Запад и Африку.

В то время, когда производился этот раздел империи, солдаты гвардии провозгласили императором в Риме Максенция²¹⁹, сына Максимиана Геркулия. Из этих трех императоров Констанций, правивший в Британии, в Коттийских Альпах²²⁰ и в Галлии, проявлял большую мягкость ко всем своим подданным, а главным образом к христианам, и показал себя на высоте. Максимиан, напротив, жестоко преследовал христиан на Востоке и управлял народом с предельной жестокостью. Поскольку он был чрезмерен во всем, он не довольствовался насилием над людьми посредственного положения; но он брал женщин высшего качества из рук их мужей и отправлял их обратно к ним после того, как удовлетворил свою жестокость и свои желания. Он был очень предан искусству гадания, ничего не делал, не посоветовавшись с прорицателями, и оказывал им большие почести. Он объявил непримиримую войну благочестию, беспощадно преследуя



безупречных людей и изымая их имущество, хотя не мог обвинить их ни в каком другом преступлении, как в познании Бога и почитании Его. Максенций правил Римом с не большей снисходительностью и справедливостью. Он подражал жестокости Максимиана по отношению к христианам и его вероломству по отношению к остальным. Он казнил самых знатных людей без всяких церемоний, похищал девушек и знатных женщин забирая имущество богатых и обременял народ новыми и непосильными повинностями. Зародив однажды яростную страсть к одной римской даме, прославившейся своей добродетелью не менее, чем своим происхождением, он послал ее разыскивать рядовых служительниц своих удовольствий. Когда она увидела, что не может освободиться от сопровождения к императору и что присутствовавший при этом муж ее не смеет противостоять этому насилию, она попросила немного времени, чтобы подготовиться. Она приняла крещение и исповедовала христианскую религию. Оставшись в кабинете, она вонзила себе в грудь кинжал, предпочтя таким образом жизни целомудрие и освободившись таким смелым поступком от постыдных домогательств Максенция. Диоклетиан и Максимиан умерли частными лицами во время правления этих трех императоров, хотя писатели не пришли к единому мнению относительно типа и обстоятельств их смерти. Ведь Евсевий²²¹ говорит в восьмой книге своей «Истории Церкви», что Диоклетиан, потеряв разум и страдаемый продолжительной болезнью, окончил свою преступную жизнь несчастным образом, а Максимиан Геркулий даже повесился от отчаяния. Другие авторы сообщают, что эти два императора, раскаявшись в отставке от верховной власти, и решив вернуть ее себе, были казнены по указу Сената. Другие говорят, что Максимиан Геркулий задумал вернуть себе владение империей. Он сообщил об этом Диоклетиану, но последний отказался. Максимиан вошел в лагерь и пытался убедить воинов, что его сын неспособен к правлению. Они заключили из его речи, что он намеревался сделать себя полновластным правителем, и выказали негодование, которое вынудило его заявить, что у него не было иного намерения, кроме как дать довольство войску и почувствовать свою привязанность к своему сыну, и что таким образом он умилился им. Они добавляют, что затем он



отправился в Галлию, чтобы найти Константина Великого, за которого он выдал замуж свою дочь Фавсту²²², что он пытался узурпировать его власть и что его замысел был раскрыт и разрушен, и именно тогда он сам навлек на себя смерть. Но в конечном итоге эти два императора закончили свою жизнь одним из способов, о которых я только что сообщил. Констанций, управлявший империей в течение одиннадцати лет с большой мягкостью, умер в Британии, к сожалению своих подданных. Перед смертью он назначил своим преемником Константина Великого, старшего из своих сыновей, которых он имел от первой жены. Ведь были и другие от Феодоры²²³, дочери Геркулия, а именно Константин²²⁴, Ганнибалиан²²⁵ и Констанций²²⁶. Констанций [Хлор] предпочитал Константина его братьям, так как считал их неспособными править. Впрочем, скорее, божественное провидение избрало его, чтобы во время своего правления он способствовал распространению истины и избавил народ от тирании. Говорят, что, когда Констанций во время своей последней болезни была опечален недееспособностью трех младших своих сыновей, ему явился ангел и повелел ему выбрать Константина своим преемником. В юности он отдал его Галерию, чтобы тот служил залогом его верности и чтобы он научился под его руководством военному искусству. Галерий завидовал его мастерству и доблести и расставил ловушки в борьбе с сарматами. Он приказал ему атаковать их предводителя, который выделялся среди всех остальных красотой и блеском своего оружия. Константин взял его и отвёл к Галерию. Этот император приказал ему еще раз сражаться с ужасным львом. Константин подверг себя этой опасности и получил помощь с небес и от своего отца Констанция. Так он избежал ловушек своего врага и достиг высшей власти.

МАКСИМИН II ДАЗА

Максимин²²⁷ приобщил к власти над империей Лициния²²⁸, уроженца Дакии и зятя Константина Великого, и отправил его в Иллирию защищать Фракию от вторжений иностранцев. Что касается него самого,



то он отправился в Рим с намерением сразиться с Максенцием, имея с тех пор некоторые подозрения в лояльности войск и, опасаясь, что они сдадутся его врагу, и счел целесообразным отступить. После этого он раскаялся в том, что приобщил Лициния к власти над империей, расставил ему ловушки и, наконец, напал на него открыто. Но, потерпев поражение и вынужденный бежать, он в отчаянии покончил с собой. Другие рассказывают о его смерти иначе и говорят, что он был наказан видимым явлением гнева небес за ярость, которую он проявил против христианского благочестия. Язва, образовавшаяся в тех частях, которые скромность не позволяет нам назвать, поглотила в нем орудия его разврата. Повреждение было настолько ужасным, что из него можно было увидеть множество червей. Врачи, не осмелившиеся попытаться вылечить его, были зарезаны на месте в наказание за свою воздержанность, а те, кто пытался это сделать и не смог, были казнены новыми, изощренными пытками, как вероломные и невежественные преступники. Но, наконец, этот нечестивец, слишком поздно осознавший, что перенесенное им зло было справедливым наказанием за насилие, совершенное им над невиновностью христиан, отменил ранее изданные им против них указы, разрешил им исповедовать свою религию, и приказал им возносить молитвы за его вину. Об этом говорят двояко. Во-первых, после того, как он был исцелен вопреки всякой надежде, вместо того, чтобы изменить свое поведение, он продолжал и усиливал гонения, пока не выпил все остатки чаши, которую Бог держит в Его руке в Своем гневе. Другие утверждают, что он не излечился от этой болезни, а умер от нее, и что она была настолько ужасна, что он исторгал червей изо рта. Хотя я не могу утвердительно сказать, как он закончил свою жизнь, могу предположить, что это было один из тех образов, о которых я только что сообщил. Марцеллин²²⁹ умер после того, как управлял Римской церковью в течение двух лет. Его преемником стал Евсевий²³⁰, пережив его только на один год. Его преемником стал Мильтиад²³¹. Он исполнял пастырские обязанности в течение четырех лет, после чего на его место был избран Сильвестр²³². Тиранн²³³ исполнял епископскую должность в Антиохии тринадцать лет. Его сменил Виталий²³⁴, а шесть лет спустя Виталия сменил Филогоний²³⁵. Пять лет спустя его



преемником стал Павлин²³⁶. После того как Замвда²³⁷ в течение десяти лет исполнял священное служение на престоле Иерусалимской церкви, вместо него там был возведен Ермон²³⁸. После мученической кончины Петра²³⁹, который занимал кафедру Александрийской церкви в течение одиннадцати лет, на нее был поставлен Александр²⁴⁰ для исполнения тех же обязанностей священства. После того, как Сильвестр²⁴¹ руководил верующими города Рима в течение двадцати восьми лет, его сменил Юлий²⁴², который руководил ими пятнадцать лет. Либерий²⁴³ возглавлял кафедру шесть лет, а Дамас²⁴⁴ – двадцать восемь лет после Либерия. Сириций²⁴⁵ сменил его на этом служении, в котором он прослужил шестнадцать лет. После его смерти был избран Иннокентий²⁴⁶, и он учил народ Господень пятнадцать лет. После него на кафедру римской церкви был возведен Зосима²⁴⁷, где он оставался двенадцать лет, после чего десять лет ее занимал Целестин²⁴⁸. Сикст²⁴⁹ сменил его и пережил его на восемь лет. Лев²⁵⁰, избранный на его место, защищал доброе учение в течение двадцати четырех лет. Гиларий²⁵¹ сменил Льва, а шесть лет спустя был избран Симплиций²⁵². Последний, исполняя дела своего служения в течение девятнадцати лет, передал его Феликсу²⁵³, который исполнял его девять лет, после чего кафедра была передана Геласию²⁵⁴, который занимал пять лет. После него был избран Анастасий²⁵⁵. Через четыре года его сменил Симмах²⁵⁶. Он управлял верными двенадцать лет. Затем кафедра была поручена Ормизду²⁵⁷; который, умерев на десятом году своего понтификата, оставил ее Иоанну²⁵⁸, который возглавлял ее в течение трех лет. Когда Иоанн умер, на его престол возвели Феликса²⁵⁹, и он занимал его четыре года. Сменивший его Бонифаций²⁶⁰ пользовался занимал кафедру всего два года. После него Агапит²⁶¹ такое же время правил стадом, которое Иисус Христос, великий пастырь, имеет в Риме, а затем уплатил природе причитающийся долг. Его сменил Сильверий²⁶², бывший епископом всего два года. Его преемник Вигилий²⁶³ занимал кафедру восемнадцать лет, по истечении которых она была передана в руки Пелагия²⁶⁴. После него Римскую кафедру на восемь лет занимал Иоанн²⁶⁵, а после Иоанна на пятнадцать лет — Григорий²⁶⁶. С тех пор ни один епископ не удалялся из этого Города. Павлин²⁶⁷ пробыл на Антиохийском престоле пять лет,



сменивший его Евстафий²⁶⁸ - восемнадцать лет, а Евфроний²⁶⁹, сменивший Евстафия, еще восемь лет. Затем этой церковью управлял Филакл²⁷⁰ в течение двенадцати лет, в которые еще на три года вмешался Стефан²⁷¹, последователь Ария. Затем на кафедре этой церкви был назначен Леонтий²⁷², который управлял ей восемь лет. Евдоксий²⁷³ правил ей после него только год, оставив кафедру Ариану, который правил им четыре года. Мелетий²⁷⁴ правил ею двадцать пять лет после Ариана, а Флавиан²⁷⁵ - двадцать шесть лет после Мелетия. Сменивший его Феодот²⁷⁶ пробыл на ней всего четыре года. Его преемник Иоанн²⁷⁷ правил восемнадцать лет. После Иоанна был избран Домн²⁷⁸, и исполнял епископские обязанности в течение восьми лет. Максим²⁷⁹ исполнял их через четыре года после него. Когда он умер, на его место был избран Мартирий²⁸⁰, который занимал кафедру девять лет. Затем Юлиан²⁸¹ занимал ее шесть лет. После его смерти Петр²⁸² занимал ее три года, а Стефан²⁸³ занимал ее еще три года после смерти Петра. Калландион²⁸⁴ сменил Стефана, а сорок лет спустя на кафедре Калландиона был возведен другой Петр²⁸⁵, который оставался там три года. Его преемник Палладий²⁸⁶ пользовался этим достоинством десять лет, а Флавиан²⁸⁷, преемник Палладия, — тринадцать лет. Север²⁸⁸ занял его место после его смерти и через семь лет оставил его Евфрасию²⁸⁹, который, удерживая его всего пять лет, оставил его Ефрему²⁹⁰, который занимал его восемнадцать лет.

БИБЛИОГРАФИЯ

1. *Bleckmann B.* Die Chronik des Zonaras und eine pagane Quelle zur Geschichte Konstantins // *Historia: Zschr. für Alte Geschichte.* Wiesbaden, 1991. Bd. 40. N 3. S. 343–365.
2. *Bleckmann B.* Die Reichskrise des III. Jh. in der spätantiken und byzantinischen Geschichtsschreibung: Untersuchungen zu den nachdionischen Quellen der Chronik des Johannes Zonaras. Münch., 1992.
3. *Boissevain U. Ph.* Zonaras' Quelle für die römische Kaisergeschichte von Nerva bis Severus Alexander // *Hermes.* 1891. Bd. 26. S. 440–452.
4. *Boissevain U.* Zur handschriftlichen Überlieferung des Zonaras // *BZ.* 1895. Bd. 4. S. 250–271.
5. *Boor C., de.* Römische Kaisergeschichte in byzantinischer Fassung // *BZ.* 1892. Bd. 1. S. 13–33.



6. *Browning R.* Zonaras John // NCE. 2003. Vol. 14. P. 934.
7. *Büttner-Wobst Th.* Die Abhängigkeit des Geschichtschreibers Zonaras von den erhaltenen Quellen // Commentationes Fleckeisenianae. Lpz., 1890. S. 123–170.
8. *Büttner-Wobst Th.* Studien zur Textgeschichte des Zonaras // BZ. 1892. Bd. 1. S. 202–244, 594–597.
9. *Cameron A. M.* Zonaras, Syncellus, and Agathias: A note // CQ. N. S. 1964. Vol. 14. N 1. P. 82–84.
10. *Dimaio M.* Smoke in the Wind: Zonaras' Use of Philostorgius, Zosimus, John of Antioch, and John of Rhodes in His Narrative on the Neo-Flavian Emperors // Byz. 1988. Vol. 58. P. 230–255.
11. *Dimaio M.* The Antiochene Connection: Zonaras, Ammianus Marcellinus, and John of Antioch on the Reigns of the Emperors Constantius II and Julian // Byz. 1980. Vol. 50. P. 158–185.
12. *Dölger F.* Zonaras Johannes // LTK. 1965. Bd. 10. Sp. 1402–1403.
13. *Du Cange C.* Praefatio [ad] Joannis Zonarae Annales // PG. 1864. T. 134. Col. 9–26.
14. *Gamillscheg E.* Zum Inhalt des Codex Philotheu 87 // AnBoll. 1981. Vol. 99. P. 247–249.
15. *Grigoriadis I.* A Study of the Prooimion of Zonaras' Chronicle in Relation to Other 12th-Cent. Historical Prooimia // BZ. 1998. Bd. 91. H. 2. S. 327–344.
16. *Grigoriadis I.* Linguistic and Literary Studies in the Epitome historion of John Zonaras. Thessal., 1998. (Βυζαντινὰ κείμενα κα μελέται; 26).
17. *Haupt H.* Neue Beiträge zu den Fragmenten des Dio Cassius // Hermes. 1879. Bd. 14. S. 430–446.
18. *Heinemann M.* Quaestiones Zonarae: Diss. [Lipsiae]; Dresdae, 1895. Pt. 1.
19. *Herman É.* Jean Zonaras // DDC. 1957. T. 6. Col. 129–130.
20. *Hirsch F.* Byzantinische Studien. Lpz., 1876. S. 377–412.
21. *Hunger.* Literatur. Bd. 1. S. 416–419.
22. *Jacobs A.* Ζωναράς — Зонара: Die byzantinische Geschichte bei Joannes Zonaras in slavischer Übersetzung. Münch., 1970.
23. *Karayannopoulos J., Weiss G.* Quellenkunde zur Geschichte von Byzanz (324–1453). Wiesbaden, 1982. S. 430–431 (N 382).
24. *Krumbacher K.* Zur handschriftlichen Überlieferung des Zonaras // BZ. 1895. Bd. 4. S. 513.
25. *Leone P.* La tradizione manoscritta dell'Epitome historiarum di Giovanni Zonaras // Syndesmos: Studi in onore di R. Anastasi / A cura di A. Carile et al. Catania, 1994. Vol. 2. P. 221–262.
26. *Macrides R.* Perception of the Past in the 12th Cent. Canonists // Τὸ Βυζάντιο κατὰ τὸν 12ο αἰώνα. 1991. Σ. 589–599.
27. *Magdalino P.* Aspects of Twelfth-Century Byzantine «Kaiserkritik» // Speculum. Camb. (Mass.), 1983. Vol. 58. N 2. P. 326–346.



28. *Magdalino P.* Enlightenment and Repression in Twelfth-Century Byzantium: The Evidence of the Canonists // *Τὸ Βυζάντιο κατὰ τὸν 12ο αἰώνα: Κανονικὸ δίκαιο, κράτος κα κοινωvία* / Ἐκδ. Ν. Οικονομίδης. Ἀθήνα, 1991. Σ. 357–373.
29. *Mango C.* Twelfth-Century Notices from Cod. Christi gr. 53 // *JÖB.* 1992. Bd. 42. S. 221–228.
30. *Moravcsik G.* *Byzantinoturcica.* B., 19582. Bd. 1. S. 344–348. (BBA; 10).
31. *Omont H. A.* Inventaire sommaire des manuscrits grecs de la Bibliothèque Nationale. P., 1886. Pt. 1; 1988. Pt. 2.
32. *Patzig E.* Über einige Quellen des Zonaras // *BZ.* 1896. Bd. 5. S. 24–53.
33. *Praechter K.* Eine unbeachtete Quelle in den Anfangskapiteln des Zonaras // *BZ.* 1897. Bd. 6. S. 509–525.
34. *Todt K.-P.* Zonaras Johannes // *BBKL.* 1998. Bd. 14. Sp. 579–584.
35. *Zachariae von Lingenthal C. E.* *Historiae juris graeco-romani delineatio.* Hdlb., 1839. P. 83; Mortreuil. Histoire du droit. T. 3. P. 423–428, 480–481.
36. *Ziegler K.* Zonaras Ioannes // *Ibid.* Sp. 718–732.
37. *Ζωναράς Ἰωάννης* // *ΘΗΕ.* 1964. Τ. 5. Στ. 1241–1242.
38. *Κονιδάρης Ἰ. Μ.* Ἡ θέση τῆς χήρας στὴ βυζαντινὴ κοινωvία Ἀπὸ τοὺς Πατέρες στοὺς κανονολόγους τοῦ 12ου αἰώνα // *Βυζαντινά.* 1991. Τ. 16. Σ. 35–42.
39. *Μενεβίσογλου Π.* Προλεγόμενα // Ἑλληνικὴ πατρολογία. Ἀθήναι, 1994. Τ. 137. Σ. ζ'–λε'.
40. *Παῖδας Κ.* Πληροφορίες γιὰ τὸ δίκαιο τοῦ ἀσύλου στὴν Ἐπιτομὴ Ἱστοριῶν τοῦ ἁἰωvάνη Ζωναρά // *Βυζαντινά.* 2002/2003. Τ. 23. Σ. 125–142.
41. *Παπαγιάννη Ἐ., Τρωϊάνος Σπ.* Διατάξεις τῆς πολιτειακῆς νομοθεσίας εἰς τὸ ρηγνυτικὸν ἔργον τῶν Ἀριστηνοῦ, Ζωναρά κα Βαλσαμῶνος // *ΕΕΒΣ.* 1981/1982. Τ. 45. Σ. 201–238.
42. *Πέτροβιτς Μ. Μ.* Ὁ νομοκάνων εἰς ἸΔ' τίτλους κα οἱ Βυζαντινοὶ σχολιασταί. Ἀθήναι, 1970.
43. *Бондач А. Г.* К вопросу о биографии византийского правоведа-интеллектуала Иоанна Зонары // *Вестник ТюмГУ.* 2009. № 7. С. 54–65.
44. *Бондач А. Г., Попов И. Н.* Иоанн Зонара // *Православная энциклопедия.* М., 2010. Т. XXIV: «Иоанн Воин — Иоанна Богослова Откровение». С. 250–261.
45. *Гранстрем Е. Э.* Каталог греческих рукописей ленинградских хранилищ. Вып. 6 // *ВВ.* 1967. Т. 27. С. 275–293.
46. *Зонара: / Кузенков П. В.* // Железное дерево — Излучение [Электронный ресурс]. 2008. С. 547. (Большая российская энциклопедия: [в 35 т.] / гл. ред. Ю. С. Осипов; 2004–2017, т. 10).
47. *Καждан Α. Π.* Социальный состав господствующего класса Византии XI–XII вв. М., 1974; он же (Kazhdan A.) Zonaras John // *ODB.* 1991. Vol. 3. P. 2229.
48. *Лавров Π. Α.* Югославянская переделка Зонары // *ВВ.* 1897. Т. 4. С. 452–460.
49. *Любарский Я. Н.* Еще один источник «Хроники» Иоанна Зонары // *ΜΟΥΣΕΙΟΝ.* СПб., 1997. С. 271–274.



50. Смирнов А. Ф. Зонара, Иоанн // Энциклопедический словарь Брокгауза и Ефрона: в 86 т. (82 т. и 4 доп.). СПб., 1890–1907.
51. Творогов О. В. Хроника И. Зонары // Словарь книжников и книжности Древней Руси. Л., 1989. Вып. 2. Ч. 2. С. 492–494.
52. Фонкич Б. Л., Поляков Ф. Б. Греческие рукописи Московской Синодальной библиотеки. М., 1993.
53. Черноглазов Д. А. О мировоззрении Иоанна Зонары и его современников // Византийские очерки. СПб., 2006. С. 187–204.
54. Черноглазов Д. А. Римская история устами византийского хрониста XII в.: Ещё раз о методе Зонары-историографа // Византийский временник. 2006. Т. 65 (90). С. 191–203.
55. Черноглазов Д. А. Хроника Иоанна Зонары и её источники (IX–XI века) // Византийский временник. 2004. Т. 63 (88). С. 137–154.
56. Черноглазов Д. А. Хроника Иоанна Зонары и ее источники: Методы работы Зонары-историографа: АКД. СПб., 2006.

Примечания и библиографические ссылки

1. Марк Аврелий Антонин Гелиогабал (Marcus Aurelius Antoninus Heliogabalus; 204–11 марта 222) — император из династии Северов, правивший с 8 июня 218 по 11 марта 222 года.
2. Марк Аврелий Север Александр (Marcus Aurelius Severus Alexander; 1 октября 208–19 марта 235) — император с 13 марта 222 по 19 марта 235 года, последний из династии Северов.
3. Юлия Авита Мамея (Julia Avita Mamaea, Julia Mamaea; 14 или 29 августа после 180–235) — племянница императора Септимия Севера и Юлии Домны, мать и соправительница Александра Севера.
4. Гней Домитий Анний Ульпиан (Domitius Ulpianus, 170–223) — юрист ранней Римской империи. В 426 году сочинениям Ульпиана была придана обязательная юридическая сила.
5. Т. е. Гелиогабала.
6. Гнея Геренния Барбия Саллюстия Орбиана (Gnaea Seia Herennia Sallustia Barbia Orbiana; ум. после 227 года) — супруга императора Александра Севера.
7. Досл. «Артаксеркс». Ардашир I Папакан — шахиншах Ирана из династии Сасанидов в 224/225–240/241 годах.
8. Хосров I Ануширван (501–579) — шахиншах из династии Сасанидов, правивший Ираном с 531 до 579 года.
9. Александр III Великий или Македонский (Ἀλέξανδρος Γ' ὁ Μέγας; ок. 20/23 июля или 6/10 октября 356 года до н. э. — 10 или 13 июня 323 года до н. э.) — царь Македонии из династии Аргеадов (с 336 года до н. э.), полководец, создатель мировой державы, распавшейся после его смерти.



10. Аршак I (ум. в 217, 214 или 211 г. до н. э.) — правитель Парфии и вождь племени парнов из династии Аршакидов, основатель и эпоним династии.
11. Артабан V — последний царь Парфии из династии Аршакидов в 216–224 годах н. э.
12. Нисибис (Νίσιβις) — город в Сирии на территории современной Турции около сирийской границы; в Македонской империи назывался также Антиохия Мингидонская (Αντιόχεια ἡ Μυγδονική).
13. Каппадокия (Καππαδοκία) — исторический регион на востоке Малой Азии.
14. Т. е. Александра Севера.
15. Гай Юлий Вер Максими́н, Максими́н I Фракиец (Gaius Iulius Verus Maximinus) — император, правивший в 235–238 годах.
16. Ориген Адамант (Ὠριγένης Ἀδαμάντιος, Origenes Adamantius; ок. 185 – ок. 253) — христианский теолог, философ, учёный; основатель библейской филологии, основоположник оригенизма.
17. Евсевий Памфил Кесарийский (Εὐσέβιος τῆς Καισαρείας, Εὐσέβιος τοῦ Παμφίλου; ок. между 260 и 270–339/340) — церковный историк, богослов, «отец церковной истории», друг императора Константина, с 314 года епископ Кесарии Палестинской.
18. Урбан I (Urbanus I;? — 25 мая 230) — епископ Рима с 14 октября 222 года по 25 мая 230 года.
19. Святой Ипполит Римский (около 170 – около 235 годы) — богослов, мученик, второй антипапа (217/218–235). На Западе праздник в его честь отмечается 13 августа, у православных — 30 января (12 февраля).
20. Асклипад, архиепископ Антиохии в 212–220.
21. Вероятно, имеется в виду Александр Иерусалимский (конец II века — 251) — священномученик, соправитель епископа, а позднее епископ Элии Капитолины.
22. Гай Юлий Вер Максими́н, Максими́н I Фракиец (Gaius Iulius Verus Maximinus) — император, правивший в 235–238 годах.
23. Амвросий Александрийский (Ἀμβρόσιος Ἀλεξανδρείας; Ambrosius Alexandrinus; III век) — диакон в Александрии, меценат, исповедник, писатель, друг Оригена.
24. Максими́н Фракиец известен тем, что применял новые методы войны против партизанской тактики германцев.
25. Гордиан I — Марк Антоний Гордиан Семпрониан Роман Африкан (Marcus Antonius Gordianus Sempronianus Romanus Africanus) — император в 238 году.
26. Пупиен — Марк Клодий Пупиен Максим (Marcus Clodius Pupienus Maximus) — император в 238 году.
27. Бальбин — Децим Целий Кальвин Бальбин (Decimus Caelius Calvinus Balbinus) — император в 238 году.



28. Повествование Зонары относительно Пупиена и Бальбина сбивчиво и запутано.
29. Т. е. преторианская гвардия.
30. См. выше; преторианцев не устраивало то, что Бальбин и Пупиен были ставленниками Сената.
31. Т. е. Бальбина и Пупиена.
32. Совместное правление Бальбина и Пупиена продолжалось 99 дней.
33. Видимо, здесь Зонара ошибается, разделяя Бальбина на две персоналии — упомянутого выше Альбина и упомянутого здесь Бальбина.
34. Урбан I (Urbanus I;? — 25 мая 230) — епископ Рима с 14 октября 222 года по 25 мая 230 года.
35. Понциан (Pontianus;? — октябрь 235) — епископ Рима с 21 июля 230 года по 28 сентября 235 года.
36. Зевин, архиепископ Антиохии (232–240).
37. Филипп, архиепископ Антиохии (220–232).
38. Антер (Anterus;? — 3 января 236) — епископ Рима с 21 ноября 235 года по 3 января 236 года.
39. Евсевий Памфил Кесарийский (Εὐσέβιος τῆς Καισαρείας, Εὐσέβιος τοῦ Παμφίλου; ок. между 260 и 270–339/340) — церковный историк, богослов, «отец церковной истории», друг императора Константина, с 314 года епископ Кесарии Палестинской.
40. Фабиан (Fabianus; ок. 200–20 января 250) — священномученик, епископ Рима с 10 января 236 года по 20 января 250 года. Зонара здесь и далее ошибочно называет его Флавианом.
41. Зевин, архиепископ Антиохии (232–240).
42. Вавила Антиохийский (Βαβύλας Αντιοχείας) — епископ Антиохии в 237–253 гг., священномученик, пострадавший в гонения императора Деция. Память в Православной церкви 4 сентября (по юлианскому календарю), в Католической 24 января.
43. См. выше.
44. Кесария Палестинская (евр. קַיְסָרְיָה; греч. Καισάρεια; лат. Caesarea Maritima / Caesarea Palaestina) — город, располагавшийся на средиземноморском побережье Палестины.
45. Григорий Чудотворец (Γρηγόριος ὁ Θαυματουργός, ок. 213 – ок. 270–275) — епископ Неокесарийский, святитель, богослов. Память в Католической и Православной церкви — 17 (30) ноября.
46. Святитель Афинодор, брат свят. Григория Чудотворца.
47. Секст Юлий Африкан (Sextus Julius Africanus, Ιούλιος Αφρικανός; ок. 160 – ок. 240) — раннехристианский писатель, один из первых христианских историков.



48. Марк Антоний Гордиан Семпрониан Роман Африкан или Гордиан II (Marcus Antonius Gordianus Sempronianus Romanus Africanus) — император, правивший в 238 году.
49. Марк Антоний Гордиан или Гордиан III (Marcus Antonius Gordianus) — император в 238–244 годах.
50. Шапур I — шахиншах Ирана в 240/241–271/272 годах. Из династии Сасанидов, сын Арташира I. Успешно воевал против римлян.
51. См. выше.
52. Нисибис (Νίσιβις) — город в Сирии на территории современной Турции около сирийской границы; в Македонской империи назывался также Антиохия Мингидонская (Ἀντιόχεια ἡ Μυυδονική).
53. Карры, библейский Харран (аккад. Harrānu; евр. חָרָן; др.-греч. Ἑλληνόπολις, Κάρραι; лат. Carrae) — город в северной Месопотамии, упомянутый в хеттских документах из Богазкёя, а затем в Ветхом Завете и ассирийских царских надписях.
54. См. выше.
55. Ктесифон (греч. Κτησιφών, пехл. Tysfwn, арм. Տիզրնի) — один из крупнейших городов поздней античности в 32 км от Багдада ниже по течению Тигра. Во II–VII вв. Ктесифон служил столицей Парфянского царства, а затем — царства Сасанидов.
56. Марк Юлий Филипп или Филипп I Араб (Marcus Iulius Philippus) — император в 244–249 годах; на тот момент — префект претория.
57. Тимесоклей у Зонары — вероятно Гай Фурий Сабин Аквила Тимесифей (Gaius Furius Sabinius Aquila Timesitheus) — римский государственный деятель середины III века.
58. Известен Гостилиан более позднего времени — Гай Валент Гостилиан Мессий Квинт (Gaius Valens Hostilianus Messius Quintus; после 230 – около 251 гг.) — император в 251 году. Он, однако, правил значительно позднее.
59. Марк Юлий Филипп или Филипп I Араб (Marcus Iulius Philippus) — император в 244–249 годах.
60. Филипп II Младший — Марк Юлий Север Филипп (Marcus Iulius Severus Philippus, 237 – сентябрь или октябрь 249) — сын и соправитель императора Филиппа Араба с 247 по 249 годы.
61. См. выше.
62. Евгения Римская (Εὐγενία) — раннехристианская мученица, пострадавшая в Риме около 258 года. Почитается Православной и Католической церквями.
63. Префект Египта, префект августал (praefectus Aegypti, praefectus augusti, augustalis) — наместник провинции Египет (позднее диоцез Египет) с функциями военного и гражданского территориального управляющего, являвшегося специальным императорским уполномоченным.



64. Тиберий Клавдий Марин Пакациан (Tiberius Claudius Marinus Pacatianus) — император-узурпатор, правивший в 248 году. Вероятно, происходил из сенаторской семьи и служил в придунайской армии. В 248 году, в конце правления Филиппа I Араба, войска провозгласили его императором. Однако вскоре Пакациан был убит своими же солдатами, так как он, по всей видимости, не оправдал их ожиданий.
65. На этом заседании Сената Филипп Араб объявил о своем желании отречься от престола.
66. Гай Мессий Квинт Траян Деций или Деций Траян (Gaius Messius Quintus Traianus Decius) — император в 249–251 годах.
67. Битва происходила у македонского города Верия. Возможно, Филипп Араб был предан затем *damnatio memoriae*.
68. Бостра, совр. Шахба (араб. شَهَبَة) — город в 87 км к югу от Дамаска в Эль-Друз в провинции Эс-Сувайда в Сирии. В римский период город располагался в провинции Аравия Петрейская. Город был резиденцией епископства и родной деревней римского императора Филиппа I Араба. После того, как Филипп стал императором в 244 году н. э., он занялся преобразованием деревни в римскую колонию и переименовал ее в свою честь в Филиппополь.
69. Гай Мессий Квинт Траян Деций или Деций Траян (Gaius Messius Quintus Traianus Decius) — император в 249–251 годах.
70. Валериан или Публий Аврелий Лициний Валерий (P. Aurelius Licinius Valerius Valerianus) — император с 22 октября 253 до весны 260 г. Единственный римский император, попавший в плен — к сасанидскому шахиншаху Шапуру I во время битвы при Эдессе, и умерший в плену.
71. Фабиан (Fabianus; ок. 200–20 января 250) — священномученик, епископ Рима с 10 января 236 года по 20 января 250 года.
72. Вавила Антиохийский (Βαβύλας Αντιοχείας) — епископ Антиохии в 237–253 гг., священномученик, пострадавший в гонения императора Деция. Память в Православной церкви 4 сентября (по юлианскому календарю), в Католической 24 января.
73. Александр Иерусалимский (конец II века — 251) — священномученик, соправитель епископа, а позднее епископ Элии Капитолины.
74. Киприан Карфагенский, Тасций Цецилий Киприан (Thascius Caecilius Cyprianus Carthaginiensis; ум. 14 сентября 258) — епископ Карфагенский и богослов, сочинения которого посвящены осмыслению вопросов отступничества и раскола. Создатель учения о единстве церкви и её иерархической структуре.
75. Корнелий (Cornelius;? — июнь 253) — епископ Рима с 6 марта 251 года по 25 июня 253 года.
76. Фабиан (Fabianus; ок. 200–20 января 250) — священномученик, епископ Рима с 10 января 236 года по 20 января 250 года.



77. Фабий, архиепископ Антиохии (252–255).
78. Дионисий Александрийский (Διονύσιος Ἀλεξανδρείας; ум. 265) — епископ Александрии, почитается в лике святых как священномученик. Память совершается в Православной церкви — 5 октября (по юлианскому календарю), в Католической церкви — 17 ноября.
79. Мазаван, епископ Элии Капитолины в 251–260 гг.
80. Александр Иерусалимский (конец II века — 251) — священномученик, соправитель епископа, а позднее епископ Элии Капитолины.
81. См. выше.
82. Противопоставление седьмому члену Символа веры, известного Зонаре, но еще не составленного во времена Оригена.
83. Апокатастасис (ἀποκατάστασις — «восстановление») — понятие, используемое в значении «восстановления» и в значении «восстановления всего», с которым отождествляется учение о всеобщем спасении. Впервые используется в Евангелиях: «Илия должен прийти прежде и устроить (ἀποκαταστήσει) всё» (Мф. 17:11).
84. Здесь у Зонары имеет место смешение двух персоналий. Новат (Novatus; III век) — пресвитер Карфагенской (а не Римской) церкви, осуждённый в 251 году. Новациан (Novatianus; ок. 200–258) — римский антипапа в 251–258 годах, богослов и писатель.
85. Новациане (novatiani; самоназвание καθαροί, cathari — кафары или чистые) — ересь III–VII веков, получившая своё имя от Новациана, который восстал против допускавшегося Римским епископом Корнелием принятия в Церковь ранее отпавших от неё.
86. Т. е. епитимией.
87. Корнелий (Cornelius,? — июнь 253) — епископ Рима с 6 марта 251 года по 25 июня 253 года.
88. Евсевий Памфил Кесарийский (Εὐσέβιος τῆς Καισαρείας, Εὐσέβιος τοῦ Παμφίλου; ок. между 260 и 270–339/340) — церковный историк, богослов, «отец церковной истории», друг императора Константина, с 314 года епископ Кесарии Палестинской.
89. Гай Вибиус Требониан Галл (Gaius Vibius Trebonianus Gallus) — император, правивший в 251–253 годах.
90. Гай Вибиус Афиний Галл Велдумниан Волузиан (Gaius Vibius Afnius Gallus Veldumnianus Volusianus) — император, правивший в 251–253 годах.
91. Второе утверждение соответствует действительности — Волузиан был сыном и соправителем Галла.
92. Трдат III Великий (арм. Տրդատ Գ Մեծ) — царь Великой Армении в 287–330 гг. из династии Аршакидов, при котором в начале IV века христианство было провозглашено государственной религией страны, а Великая Армения стало первым христианским государством в мире. Почитается как святой



в Армянской Апостольской Церкви. Трдат III был сыном царя Хосрова II. В по приказу Шапура I была убита царская семья Армении, в том числе и отец Трдата Хосров. Будучи единственным выжившим наследником престола, Трдат ещё младенцем был спешно увезён в Рим. В Риме он вырос и получил образование, изучил римское право. Затем он вернулся и царствовал в Армении.

93. Т. е. Азовское море.
94. Т. е. Черное море.
95. Т. е. Африки.
96. Марк Эмилий Эмилиан (Marcus Aemilius Aemilianus; около 207–253) — император в 253 году.
97. Валериан или Публий Аврелий Лициний Валерий (P. Aurelius Licinius Valerius Valerianus) — император с 22 октября 253 до весны 260 г. Единственный римский император, попавший в плен — к сасанидскому шахиншаху Шапуру I во время битвы при Эдессе, и умерший в плену.
98. Валериан или Публий Аврелий Лициний Валерий (P. Aurelius Licinius Valerius Valerianus) — император с 22 октября 253 до весны 260 г. Единственный римский император, попавший в плен — к сасанидскому шахиншаху Шапуру I во время битвы при Эдессе, и умерший в плену.
99. Фабиан (Fabianus; ок. 200–20 января 250) — священномученик, епископ Рима с 10 января 236 года по 20 января 250 года.
100. Корнелий (Cornelius,? — июнь 253) — епископ Рима с 6 марта 251 года по 25 июня 253 года.
101. Луций I (Lucius I) (? — 5 марта 254) — епископ Рима с 25 июня 253 года по 5 марта 254 года.
102. Стефан I (Stephanus I;? — 2 августа 257) — епископ Рима с 12 мая 254 года по 2 августа 257 года. Почитается как священномученик в Православной (память 15 августа) и Католической (память — 2 августа) церквях.
103. Киприан Карфагенский, Тасций Цецилий Киприан (Thascius Caecilus Cyprianus Carthaginiensis; ум. 14 сентября 258) — епископ Карфагенский и богослов, сочинения которого посвящены осмыслению вопросов отступничества и раскола. Создатель учения о единстве церкви и её иерархической структуре.
104. Сикст II (Sixtus II;? — 6 августа 258) — епископ Рима с 30 августа 257 года по 6 августа 258 года. Был замучен во время преследований христиан времён императора Валериана I.
105. Савеллианство — триадологическая ересь III века.
106. Птолемаида (Киренаика) — древний город в Ливии, столица Киренаики.
107. Ливийский пентаполь: пять основных греческих колоний в западной части области Киренаика (совр. Ливия). Самым большим из городов была Кирена и её порт Аполлония, Птолемаида (ставшая столицей после разрушения



- Кирены землетрясением), Барка, Балагры (совр. Эль-Байда) и Береника (совр. Бенгази); область также известна как Нижний пентаполь (Pentapolis inferior). Название области как «пентаполь» закрепилось в официальном названии епархии и титулатуре православного Патриарха Александрийского и Коптского Папы.
108. Валериан или Публий Аврелий Лициний Валерий (P. Aurelius Licinius Valerius Valerianus) — император с 22 октября 253 до весны 260 г. Единственный римский император, попавший в плен — к сасанидскому шахиншаху Шапуру I во время битвы при Эдессе, и умерший в плену.
 109. Галлиен — Публий Лициний Эгнаций Галлиен (Publius Licinius Egnatius Gallienus) — император с августа 253 по июль-август 268 года.
 110. Луций Корнелий Сулла (Lucius Cornelius Sulla; 138 до н. э. — март 78 до н. э.) — римский государственный деятель и военачальник, бессрочный диктатор (82 – ок. 79 года до н. э.), консул 88 и 80 годов до н. э., организатор проскрипций и реформатор республики.
 111. Шапур I — шахиншах Ирана в 240/241–271/272 годах. Из династии Сасанидов, сын Арташира I. Успешно воевал против римлян.
 112. Валериан или Публий Аврелий Лициний Валерий (P. Aurelius Licinius Valerius Valerianus) — император с 22 октября 253 до весны 260 г. Единственный римский император, попавший в плен — к сасанидскому шахиншаху Шапуру I во время битвы при Эдессе, и умерший в плену.
 113. Луций Септимий Оденат (Lucius Septimius Odaenathus, *Ὀδαίναθος*) — в 260–267 годах правитель Пальмирского царства, «царь царей» и «стратег всего Востока» с 263 года.
 114. Шапур I — шахиншах Ирана в 240/241–271/272 годах. Из династии Сасанидов, сын Арташира I. Успешно воевал против римлян.
 115. Сикст II (Sixtus II;? — 6 августа 258) — епископ Рима с 30 августа 257 года по 6 августа 258 года. Был замучен во время преследований христиан времён императора Валериана I.
 116. Димитрий, архиепископ Антиохии (256–262).
 117. Фавий, архиепископ Антиохии (252–255).
 118. Гименей, епископ Элии Капитолины в 260–298 гг.
 119. Мазаван, епископ Элии Капитолины в 251–260 гг.
 120. Дионисий Александрийский (Διονύσιος Ἀλεξανδρείας; ум. 265) — епископ Александрии, почитается в лике святых как священикомученик. Память совершается в Православной церкви — 5 октября (по юлианскому календарю), в Католической церкви — 17 ноября.
 121. Галлиен — Публий Лициний Эгнаций Галлиен (Publius Licinius Egnatius Gallienus) — император с августа 253 по июль-август 268 года.
 122. Валериан или Публий Аврелий Лициний Валерий (P. Aurelius Licinius Valerius Valerianus) — император с 22 октября 253 до весны 260 г.



- Единственный римский император, попавший в плен — к сасанидскому шахиншаху Шапуру I во время битвы при Эдессе, и умерший в плену.
123. Герулы (Heralii) — древнегерманское племя, включавшее также, вероятно, скифско-сарматские и протославянские элементы.
124. Авреол (Aureolus; ум. в 268) — начальник римских войск в Иллирии во времена императора Галлиена, один из «тридцати тиранов» — кратковременных узурпаторов императорской власти в 260-е годы.
125. Ингенуй (Ingenuus) — император-узурпатор в 258 или 260 году. Выступил против Галлиена, возглавляя войска в Паннонии, но потерпел поражение и погиб.
126. Сирмий (Σίρμιο; Sirmium) — город в Римской Паннонии на территории нынешней Сербии. Современный город на его месте — Сремска-Митровица. От Сирмия происходит название исторической области Срем.
127. Марк Кассианус Латиний Постум (Marcus Cassianus Latinus Postumus) — римский полководец, возможно батавского происхождения, провозгласивший себя императором Галлии. Воспользовавшись неурядицами во время правления Галлиена, Постум захватил власть в 260 году, организовав так называемую Галльскую империю, в состав которой входили Галлия, Верхняя и Нижняя Германии, Британия и Иберия.
128. Публий Лициний Корнелий Салонин Валериан (Publius Licinius Cornelius Saloninus Valerianus; 242–12 апреля 260) — император и соправитель Галлиена в 260 году.
129. Неизвестно, чтобы Публий Лициний Корнелий Салонин Валериан назывался именем Галлиен; однако он так же, как и отец, носил имя Валериан.
130. Сильван — префект претория в правление Валериана и Галлиена.
131. Т. е. за рейнский лимес.
132. Фульвий Макриан Старший (Fulvius Macrianus) — римский военачальник, провозгласивший императорами в 260–261 годах своих сыновей Макриана Младшего и Квиета. Сам он не принимал императорского титула, однако часто ошибочно называется римским императором Макрианом I.
133. Тит Фульвий Юний Макриан Младший (Titus Fulvius Iunius) — император-узурпатор в 260–261 годах.
134. Тит Фульвий Юний Квиет (Titus Fulvius Iunius Quietus) — император-узурпатор в 260–261 годах.
135. Баллиста, префект претория.
136. Magister equitum — в республиканском Риме экстраординарная магистратура в Древнем Риме, заместитель диктатора; в описываемый период вышла из употребления. Речь идет только собственно о командовании кавалерией.
137. Авреол (Aureolus; казнён в 268) — начальник римских войск в Иллирии во времена императора Галлиена, один из «тридцати тиранов» — кратковременных узурпаторов императорской власти в 260-е годы.



138. Луций Септимий Оденат (Lucius Septimius Odaenathus, Οδαίναθος) — в 260–267 годах правитель Пальмирского царства, «царь царей» и «стратег всего Востока» с 263 года.
139. Эмеса (Ἐμεσα), совр. Хомс (حمص) — город в центре западной Сирии на реке Эль-Аси (Оронт).
140. Валериан или Публий Аврелий Лициний Валерий (P. Aurelius Licinius Valerius Valerianus) — император с 22 октября 253 до весны 260 г. Единственный римский император, попавший в плен — к сасанидскому шахиншаху Шапуру I во время битвы при Эдессе, и умерший в плену.
141. Аврелий Гераклиан (ум. в 268 г.) — префект претория в конце правления императора Галлиена, участник заговора старших командиров армии империи, которые замыслили и осуществили убийство императора Галлиена. Его последующая судьба неизвестна.
142. Димитрий, архиепископ Антиохии (256–262).
143. Павел I Самосатский (200, Самосата — 275) — епископ Антиохийский в 260–268; был осуждён как еретик на Антиохийском соборе (269).
144. Григорий Чудотворец (Γρηγόριος ὁ Θαυματουργός, ок. 213 – ок. 270–275) — епископ Неокесарийский, святитель, богослов. Память в Католической и Православной церкви — 17 (30) ноября.
145. Святитель Афинодор, брат свят. Григория Чудотворца.
146. Домн, архиепископ Антиохии (270–273).
147. Клавдий II Готский — Марк Аврелий Валерий Клавдий (Marcus Aurelius Valerius Claudius) — император в 268–270 годах.
148. Авреол (Aureolus; казнён в 268) — начальник римских войск в Иллирии во времена императора Галлиена, один из «тридцати тиранов» — кратковременных узурпаторов императорской власти в 260-е годы.
149. Марк Кассианий Латиний Постум (Marcus Cassianius Latinus Postumus) — римский полководец, возможно батавского происхождения, провозгласивший себя императором Галлии. Воспользовавшись неурядицами во время правления Галлиена, Постум захватил власть в 260 году, организовав так называемую Галльскую империю, в состав которой входили Галлия, Верхняя и Нижняя Германии, Британия и Иберия.
150. Т. е. Азовское море.
151. Фессалоника (Θεσσαλονίκη; ок. 342–294 до н. э.) — единокровная сестра Александра Македонского, дочь македонского царя Филиппа II от Никесиполиды из фессалийского города Феры.
152. Филипп II (Φίλιππος Β΄; примерно 383 или 382 год до н. э. — 336 год до н. э., Эги, Македония) — царь Македонии из династии Аргеадов, правивший в 359–336 годах до н. э., отец Александра Великого.
153. Кассандр (Κάσσανδρος; не позже 354 года до н. э. — 297 год до н. э.) — правитель Македонии 317–297 годов до н. э.



154. Аврелиан — Луций Домиций Аврелиан (Lucius Domitius Aurelianus, 214–275) — император в 270–275 годах.
155. Квинтилл — Марк Аврелий Клавдий Квинтилл (Marcus Aurelius Claudius Quintillus) — император, правивший в 270 году.
156. Евсевий Памфил Кесарийский (Εὐσέβιος τῆς Καισαρείας, Εὐσέβιος τοῦ Παμφίλου; ок. между 260 и 270–339/340) — церковный историк, богослов, «отец церковной истории», друг императора Константина, с 314 года епископ Кесарии Палестинской.
157. Констанций I Хлор — Флавий Валерий Констанций (Flavius Valerius Constantius; 31 марта 250–25 июля 306) — император как цезарь в 293–305 годах, как август в 305–306 годах. Отец Константина Великого и основатель династии Константинов.
158. Константин I Великий — Флавий Валерий Аврелий Константин (Flavius Valerius Aurelius Constantinus; 27 февраля 272–22 мая 337) — император с 306 по 337 год.
159. Аврелиан — Луций Домиций Аврелиан (Lucius Domitius Aurelianus, 214–275) — император в 270–275 годах.
160. Зенобия — Юлия Аврелия Зиновия Септимия (Iulia Aurelia Zenobia Septimia; Σεπτίμια Ζηνοβία; 240 – после 274) — царица Пальмиры. Объявила о независимости от Рима, однако вскоре её войска были разбиты, а сама она пленена.
161. Проб, префект Египта, противостоявший Зенобии и убитый в ходе заговора.
162. Ульпия Северина (Ulpia Severina; ум. после 275 года) — жена императора Аврелиана, августа (в 270–275 годах).
163. Марк Клавдий Тацит (Marcus Claudius Tacitus) — император в 275–276 годах.
164. Т. е. Азовское море.
165. Фасис (Φᾶσις), совр. Риони — река в Грузии, одна из крупнейших в Закавказье (протяжённость — 327 км). Упоминается у Гесиода в его «Теогонии», Платона, Аполлония Родосского, Вергилия и Элия Аристида.
166. Проб — Марк Аврелий Проб (Marcus Aurelius Probus) — император в 276–282 годах.
167. Флориан — Марк Анний Флориан (Marcus Annius Florianus) — император в 276 году.
168. Секст Юлий Сатурнин (Sextus Julius Saturninus) — полководец, император-узурпатор, по происхождению мавр (согласно Зосиму) или галл (согласно «Истории августов»), был известен при Аврелиане как выдающийся полководец.
169. Помпоний Викторин (Pomponius Victorinus) — римский политический деятель второй половины III века.
170. Кар — Марк Аврелий Кар (Marcus Aurelius Carus) — император в 282–283 годах.



171. Кара провозгласили императором легионы Реции и Норика.
172. Кар — Марк Аврелий Кар (Marcus Aurelius Carus) — император в 282–283 годах.
173. Карин — Марк Аврелий Карин (Marcus Aurelius Carinus) — император в 283–285 годах.
174. Нумериан — Марк Аврелий Нумерий Нумериан (Marcus Aurelius Numerius Numerianus) — император в 283–284 годах.
175. Ктесифон (греч. Κτησιφών, пехл. Tušrwn, арм. Տիզրնի) — один из крупнейших городов поздней античности в 32 км от Багдада ниже по течению Тигра. Во II–VII вв. Ктесифон служил столицей Парфянского царства, а затем — царства Сасанидов.
176. Селевкия на Тигре (Σελεύκεια ἐπὶ τῷ Τίγρει), совр. Тель-Умар — город на реке Тигр в 25 км к югу от Багдада. На противоположной стороне реки был расположен Ктесифон.
177. Гай Аврелий Валерий Диоклетиан (Gaius Aurelius Valerius Diocletianus, 22 декабря 244 года — 3 декабря 311 года) — император с 20 ноября 284 года по 1 мая 305 года. Его приход к власти завершил так называемый кризис третьего века в Римской империи, а его реформы ознаменовали начало периода домината.
178. Мани (Μανης, т. е. «дух» или «ум»; 14 апреля 216–274 или 277) — персидский проповедник, основатель манихейства. Настоящее имя — Сураик, сын Фатака (Πατέκιος). У христианских писателей сохранилось его имя в искажённой форме Курбик.
179. Манихейство (Μανιχαϊσμός, лат. Manichaeorum haeresi, кит. 摩尼教) — синкретическое религиозное учение, возникшее в III веке в государстве Сасанидов на территории современного Ирана.
180. Дионисий (Dionysius;? — 26 декабря 268) — епископ Рима с 22 июля 259 года по 26 декабря 268 года.
181. Феликс I (Felix I;? — 30 декабря 274) — епископ Рима с 5 января 269 года по 30 декабря 274 года.
182. Евтихий или Евтихиан (Eutychianus;? — 7 декабря 283) — епископ Рима с 4 января 275 года по 7 декабря 283 года.
183. Гай (Caius;? — 22 апреля 296) — епископ Рима с 17 декабря 283 года по 22 апреля 296 года.
184. Марцеллин (Marcellinus;? — 25 октября 304) — епископ Рима с 30 июня 296 года по 25 октября 304 года.
185. Тимей, архиепископ Антиохии (273–277).
186. Домн, архиепископ Антиохии (270–273).
187. Кирилл I, архиепископ Антиохии (277–279).
188. Тиранн, архиепископ Антиохии (299–308).



189. Гименей, епископ Элии Капитолины в 260–298 гг.
190. Замвда, епископ Элии Капитолины в 298–300 гг.
191. Ермон, епископ Элии Капитолины в 300–314 гг.
192. Максим (Μάξιμος) — епископ и папа Александрийский в 264/265–282 годах. Прославлен в лике святых.
193. Дионисий Александрийский (Διονύσιος Ἀλεξανδρείας; ум. 265) — епископ Александрии, почитается в лике святых как священномученик. Память совершается в Православной церкви — 5 октября (по юлианскому календарю), в Католической церкви — 17 ноября.
194. Епископ Феона (умер 23 августа или 28 декабря 300) — епископ и папа Александрийский; управлял александрийской церковью с 282 по 23 августа 300 года.
195. Пётр Александрийский (Πέτρος Ἀλεξανδρείας; III век — 25 ноября 311) — епископ Александрийский, богослов. Почитается в лике священномучеников, память в Православной церкви 25 ноября (по юлианскому календарю), в Католической церкви 25 ноября.
196. Гай Аврелий Валерий Диоклетиан (Gaius Aurelius Valerius Diocletianus, 22 декабря 244 года — 3 декабря 311 года) — император с 20 ноября 284 года по 1 мая 305 года. Его приход к власти завершил так называемый кризис третьего века в Римской империи, а его реформы ознаменовали начало периода домината.
197. Comes domesticorum — комит (командир) гвардейского подразделения доместиков.
198. Нумериан — Марк Аврелий Нумерий Нумериан (Marcus Aurelius Numerius Numerianus) — император в 283–284 годах.
199. Максимиан Геркулий — Марк Аврелий Валерий Максимиан Геркулий (Marcus Aurelius Valerius Maximianus Herculus) — император в 285–305 годах; в 306–308 и 310 годах — узурпатор.
200. Бусирис (Βούσιρις) — религиозный центра в Египте в Дельте Нила, по-египетски назывался Джеду, а позднее — Пер-Усир-неб-Джеду, современное селение Абу-Сир Бана к югу от Саманнуда. Центр девятого нижнеегипетского нома, находился к западу от Саиса. Город был центром культа Анеджи, позднее отождествлённого с Осирисом.
201. Галерий — Гай Галерий Валерий Максимиан (Gaius Galerius Valerius Maximianus; 250–5 мая 311) — император в 293–311 годах.
202. Галерия Валерия (Galeria Valeria; казнена в 315 году) — дочь императора Диоклетиана и жена императора Галерия.
203. Констанций I Хлор — Флавий Валерий Констанций (Flavius Valerius Constantius; 31 марта 250–25 июля 306) — император как цезарь в 293–305 годах, как август в 305–306 годах. Отец Константина Великого и основатель династии Константинов.



204. Флавия Максимиана Феодора — падчерица императора Максимиана. Её родителями были Флавий Афраний Аннибалиан и Евтропия, с которой он развёлся ранее 283 года. Евтропия стала женой Максимиана. Отец Феодоры был консулом в 292 году и префектом претория при Диоклетиане. В 293 году она вышла замуж за Констанция Хлора после того как он развёлся со своей первой женой Еленой, чтобы укрепить своё политическое положение.
205. Констанций I Хлор развёлся с Еленой, матерью Константина; имя первой жены Галерия неизвестно.
206. Гай Аманд (Gaius Amandus) — узурпатор в 285–286 годах, предводитель восставших испанских и галльских багаудов, провозглашённый ими императором. В 286 году Максимиан Геркулий вместе с Караузием разгромили восставших.
207. Юлий Асклепиодот (Iulius Asclepiodotus) — государственный деятель Римской империи конца III века.
208. Марк Аврелий Мавзей Валерий Караузий (Marcus Aurelius Mausaeus Valerius Scaevola; умер в 293 году) — узурпатор с 286/287 года в Британии и северной части Галлии. Был командующим флотом, поднял мятеж против Максимиана и присвоил императорский титул. Потерпел ряд поражений в войне с Константином Хлором, и был убит своим приближённым Аллектом.
209. Квинквентаны («Народы пяти племен») — киренцы, жители Северной Африки.
210. Ардашир I Папакан — шахиншах Ирана из династии Сасанидов в 224/225–240/241 годах.
211. Шапур I — шахиншах Ирана в 240/241–271/272 годах. Из династии Сасанидов, сын Арташира I. Успешно воевал против римлян.
212. Ормизд I или Ормизд-Ардашир — шахиншах Ирана в 271/272–272/273 годах. Из династии Сасанидов, сын Шапура I. Назван в честь зороастрийского бога Ормазда.
213. Бахрам (Варахран) I — шахиншах Ирана в 272/273–275/276 годах. Из династии Сасанидов. Назван в честь зороастрийского божества-язата войны и победы Веретрагны.
214. Бахрам (Варахран) II — шахиншах Ирана в 275/276–292/293 годах. Из династии Сасанидов. Сын Бахрама I.
215. Бахрам (Варахран) III — шахиншах Ирана в 292/293 году. Из династии Сасанидов. Сын Бахрама II и Шапурдухтак.
216. Нарсе — шахиншах Ирана в 292/293–300/301 годах. Из династии Сасанидов. Сын Шапура I.
217. Галерий — Гай Галерий Валерий Максимиан (Gaius Galerius Valerius Maximianus; 250–5 мая 311) — император в 293–311 годах.
218. Констанций I Хлор — Флавий Валерий Констанций (Flavius Valerius Constantius; 31 марта 250–25 июля 306) — император как цезарь



- в 293–305 годах, как август в 305–306 годах. Отец Константина Великого и основатель династии Константинов.
219. Марк Аврелий Валерий Максенций (Marcus Aurelius Valerius Maxentius; ок. 278–28 октября 312) — римский император (306–312), узурпатор, сын Максимиана Геркулия от Евтропии.
220. Коттские Альпы (Alpes Cottiae) — провинция Римской империи, одна из трёх провинций на границе современных Франции и Италии. Основным назначением этих провинций было поддержание в порядке дорог через альпийские перевалы.
221. Евсевий Памфил Кесарийский (Εὐσέβιος τῆς Καισαρείας, Εὐσέβιος τοῦ Παμφίλου; ок. между 260 и 270–339/340) — церковный историк, богослов, «отец церковной истории», друг императора Константина, с 314 года епископ Кесарии Палестинской.
222. Флавия Максима Фавста (Flavia Maxima Fausta; 289 или 290–326) — императрица, дочь Максимиана, супруга Константина I, мать Констанция II и Константа.
223. Флавия Максимиана Феодора — падчерица императора Максимиана. Её родителями были Флавий Афанасий Аннибалиан и Евтропия, с которой он развёлся ранее 283 года. Евтропия стала женой Максимиана. Отец Феодоры был консулом в 292 году и префектом претория при Диоклетиане. В 293 году она вышла замуж за Констанция Хлора после того как он развёлся со своей первой женой Еленой, чтобы укрепить своё политическое положение.
224. Возможно имеется в виду Флавий Далмаций Старший (Flavius Dalmatius, убит в 337 году).
225. Флавий Ганнибалиан Старший (Flavius Hannibalianus) — единокровный младший брат императора Константина I.
226. Юлий Констанций (Iulius Constantius; погиб в 337 году) — единокровный брат императора Константина I Великого, консул 335 года. Отец двух императоров — Констанция Галла и Юлиана Отступника.
227. Максимин II Даза — Гай Галерий Валерий Максимин Даза (Gaius Galerius Valerius Maximinus Daia, 270–313) — император в 305–313 годах.
228. Флавий Галерий Валерий Лициниан Лициний (Flavius Galerius Valerius Licinianus Licinius; около 263–325) — император в 308–324 годах.
229. Марцеллин (Marcellinus;? — 25 октября 304) — епископ Рима с 30 июня 296 года по 25 октября 304 года.
230. Евсевий (Eusebius;? — 309/310) — епископ Рима с 18 апреля по 17 августа 309 (310) года.
231. Мильтиад (Miltiades;? — 11 января 314) — епископ Рима с 2 июля 311 года по 11 января 314 года.
232. Сильвестр I (Silvester I; ум. 31 декабря 335) — епископ Рима с 31 января 314 года по 31 декабря 335 года. Канонизирован в лике святителей. Память



- в Православной церкви совершается 2 (15) января, в Католической церкви — 31 декабря.
233. Тиранн, архиепископ Антиохии (299–308).
234. Виталий I, архиепископ Антиохии (308–314)
235. Филогоний Антиохийский (Φιλογόνοιος Αντιοχείας) — архиепископ антиохийский в 314–324 годах. Канонизирован, память 20 декабря (старый стиль). Став архиепископом, последовательно защищал православие против ариан.
236. Павлин I, архиепископ Антиохии (324 и 332).
237. Замвда — епископ Элии Капитолины в 298–300.
238. Ермон — епископ Элии Капитолины в 300–314.
239. Пётр Александрийский (Πέτρος Ἀλεξανδρείας; III век — 25 ноября 311) — епископ Александрийский, богослов. Почитается в лике священномучеников, память в Православной церкви 25 ноября (по юлианскому календарю), в Католической церкви 25 ноября.
240. Папа Александр Александрийский (? — 17 апреля 326) — епископ Александрийской церкви, девятнадцатый папа Александрийский с 313 года по 326 год. Был участником богословских споров о времени празднования Пасхи и вождём оппозиции в отношении Ария на Первом Вселенском соборе в 325 году, на котором председательствовал.
241. См. выше.
242. Юлий I (Iulius I;? — 12 апреля 352) — епископ Рима с 6 февраля 337 года по 12 апреля 352 года.
243. Либерий (Liberius;? — 24 сентября 366) — епископ Рима с 17 мая 352 года по 24 сентября 366 года. Борец с арианством, был низложен Констанцием II и отправлен в ссылку, но по возвращении в Рим продолжил борьбу за символ Первого Никейского собора.
244. Дамасий I, Дамас; (Damasus I; 300–11 декабря 384) — епископ Рима с 1 октября 366 года по 11 декабря 384 года. Первый из римских епископов стал называть себя папой.
245. Сириций (лат. Siricius PP.; ок. 320–26 ноября 399) — епископ Рима с 17 декабря 384 года по 26 ноября 399 года.
246. Иннокентий I (лат. Innocentius PP. I;? — 12 марта 417) — епископ Рима с 22 декабря 401 года по 12 марта 417 года.
247. Зосима (Zosimus PP.;? — 26 декабря 418) — епископ Рима с 18 марта 417 года по 26 декабря 418 года. Святой Католической церкви.
248. Целестин I (лат. Caelestinus PP. I;? — 27 июля 432) — епископ Рима с 10 сентября 422 года по 27 июля 432 года.
249. Сикст III (лат. Sixtus PP. III;? — 19 августа 440) — епископ Рима с 31 июля 432 года по 19 августа 440 года. Святой Католической церкви.



250. Лев I Великий (лат. Leo PP. I), (390–10 ноября 461) — епископ Рима с 29 сентября 440 года по 10 ноября 461 года. Известен своей встречей с Атилиой и Томосом к Флавиану, который лег в основу Халкидонского собора. При нем за римским епископом окончательно закрепилось название «папа римский».
251. Гиларий или Иларий (лат. Hilarius PP.;? — 29 февраля 468) — папа римский с 19 ноября 461 года по 29 февраля 468 года.
252. Симплиций (лат. Simplicius PP.;? — 10 марта 483) — папа римский с 3 марта 468 по 10 марта 483 года. Вступал в догматические споры с константинопольским патриархом Акакием и византийским императором Зеноном, положившие начало так называемой «акакианской схизме».
253. Феликс III (II) (Felix PP. III (II);? — 1 марта 492) — папа римский с 13 марта 483 года по 1 марта 492 года. Полемизировал с монофизитами Востока, отстаивая решения Халкидонского собора, которые отрицались монофизитами, отлучил от церкви Петра II Антиохийского и Петра III Александрийского (Монга).
254. Геласий I (лат. Gelasius PP. I;? — 19 ноября 496) — папа римский с 1 марта 492 года по 19 ноября 496 года.
255. Анастасий II (Anastasius PP. II;? — 19 ноября 498) — папа римский с 24 ноября 496 года по 19 ноября 498 года.
256. Симмах (лат. Symmachus PP.;? — 19 июля 514) — папа римский с 22 ноября 498 года по 19 июля 514 года.
257. Гормизд (лат. Hormisdas PP.;? — 6 августа 523) — папа римский с 20 июля 514 года по 6 августа 523 года. Ему удалось акакианскую схизму с Константинополем, добившись подписания патриархом т. н. libellus Hormisdae при Юстине I.
258. Иоанн I (лат. Johannes PP. I;? — 18 мая 526) — папа римский с 13 августа 523 года по 18 мая 526 года. Святой, память 18 мая по григорианскому календарю, в Православной церкви — 18 мая по ст. ст.
259. Феликс IV (III) (лат. Felix PP. IV (III);? — 22 сентября 530) — папа римский с 12 июля 526 года по 22 сентября 530 года. Канонизирован в Католической церкви.
260. Бонифаций II (лат. Bonifatius PP. II;? — 17 октября 532) — папа римский с 22 сентября 530 года по 17 октября 532 года.
261. Агапит I (лат. Agapetus PP. I; ум. 22 апреля 536) — папа Римский с 5 мая 535 года по 22 апреля 536 года.
262. Сильверий (лат. Silverius PP.;? — 20 июня 537) — папа римский с 8 июня 536 года по март 537 года.
263. Вигилий (лат. Vigilius PP.; VI век — 7 июня 555) — папа римский с 29 марта 537 года по 7 июня 555 года. Избранных под влиянием Византии.
264. Пелагий I (лат. Pelagius PP. I;? — 4 марта 561) — папа римский с 16 апреля 556 года по 4 марта 561 года.



265. Иоанн III (лат. Johannes PP. III, в миру — Джованни Каталино, ит. Giovanni Catalino;? — 13 июля 574) — папа римский с 17 июля 561 года по 13 июля 574 года.
266. Святитель Григорий Двоеслов или Григорий I Великий (лат. Gregorius PP. I, Gregorius Dialogus, Γρηγόριος ὁ Διάλογος; ок. 540–12 марта 604) — папа римский с 3 сентября 590 года по 12 марта 604 года. Один из латинских отцов Церкви.
267. Павлин I, архиепископ Антиохии (324).
268. Евстафий, архиепископ Антиохии (324–331).
269. Евфроний, архиепископ Антиохии (333–334), арианин.
270. Филакл, архиепископ Антиохии (334–342), арианин.
271. Стефан I, архиепископ Антиохии (341–345), арианин.
272. Леонтий Антиохийский (Λεόντιος Αντιοχείας; Leontius Antiochenus; род. кон. III–нач. IV века — ум. ок. 358) — богослов, архиепископ и митрополит Антиохийский между 345 и 350 годами или между 344 и 357 годами. Ученик мученика Лукиана Антиохийского, одного из основателей Антиохийской школы экзегезы.
273. Евдоксий Антиохийский (Ευδόξιος ο Αντιοχείας;? — 369) — архиепископ Антиохийский в 357–360 годах и архиепископ Константинопольский в 360–369 годах, один из вождей аномеев — самого радикального крыла арианства. В 357 году получил Антиохийскую кафедру. Констанций II, не разделявший взглядов аномеев, отрицательно отнёсся к этому. Однако Евдоксий оставался на престоле Антиохии до 360 года, когда он занял кафедру в Константинополе, на которой оставался до самой смерти.
274. Мелетий Антиохийский (Μελέτιος Αντιοχείας; ум. 381) — епископ Севастии, затем архиепископ Антиохийский (360–381). Канонизирован в лике святителей, память 12 февраля (ст.ст.). Председательствовал на II Вселенском соборе (381).
275. Флавиан (Φλαβιανός Α' Αντιοχείας; 320 – февраль 404) — архиепископ Антиохийский (381–404), современник святителя Иоанна Златоуста.
276. Феодот, архиепископ Антиохии (418–427).
277. Иоанн I Антиохийский — архиепископ Антиохийский (429–441), возглавлявший группу умеренных восточных епископов во время несторианского спора. Участник Эфесского собора. После перешел на сторону Кирилла Александрийского и Прокла Константинопольского.
278. Домн II, архиепископ Антиохии (443–450).
279. Максим, архиепископ Антиохии (450–451), патриарх Антиохийский (451–456).
280. Мартирий, патриарх Антиохийский (461–465).
281. Юлиан, патриарх Антиохийский (466–474).



282. Пётр II Гнафевс или Фуллон (Πέτρος Γναφεύς, V век) — антиохийский патриарх (465–466, 474–475), сторонник миафизитской христологии, противник Халкидонского Собора.
283. Стефан II (477–?) и / или Стефан III (?–481), патриархи Антиохийские.
284. Калландион, патриарх Антиохийский (481–484).
285. Пётр Гнафевс, см. выше, патриарх Антиохийский (485–488) в четвёртый раз.
286. Палладий, патриарх Антиохийский (488–498).
287. Флавиан II (Φλαβιανός Β; умер в 518) — патриарх Антиохийский (498–512); святой Православной (память 20 июля (2 августа)) и Католической (память 4 июля) церквей.
288. Севир Антиохийский (Σεβήρος Ἀντιοχείας; 465–538) — антиохийский патриарх (512–518 годы), богослов. Почитается как святой Древневосточными православными церквями, кроме Армянской апостольской церкви.
289. Евфрасий, патриарх Антиохийский (521–527)
290. Ефрем Антиохийский (Εφραίμ Ἀντιοχείας, кн. V века — 545) — антиохийский патриарх (527–545), богослов. Почитается в Православной церкви в лике святителей, память 8 июня по ст.ст.



Учредитель:
Духовная образовательная организация высшего образования
«Нижегородская духовная семинария Нижегородской епархии
Русской Православной Церкви»

Труды Нижегородской духовной семинарии

Регистрационный номер и дата принятия решения о регистрации:
серия ПИ №ГУ52-01287 от 06.11.2019. Зарегистрировавший орган — Управление
Федеральной службы по надзору в сфере связи,
информационных технологий и массовых коммуникаций

Журнал постатейно размещен в научной электронной библиотеке
elibrary.ru и зарегистрирован в наукометрической базе РИНЦ (Российский индекс научного
цитирования) по договору № 381-09/2017 от 26 сентября 2017 г.

Рекомендовано к публикации
Издательским советом Русской Православной Церкви
ИС Р24-418-0406

Выходит четыре раза в год

Адрес редакции и издательства:
Нижегородская духовная семинария,
603001, Нижний Новгород, ул. Похвалинский съезд, д. 5

Главный редактор: митрополит Нижегородский и Арзамасский
Георгий (Василий Тимофеевич Данилов), кандидат богословия,
ректор Нижегородской духовной семинарии

Вёрстка: В. Г. Кочнев

Подписано в печать 15.11.2024. Дата выхода 17.12.2024.
Формат 70x100/16 Бумага мелованная. Печать офсетная.

Печ. л. 13,5. Усл. печ. л. 17,6

Цена свободная

Печать: типография «Ридо».
603074, Нижний Новгород, ул. Шалапина, д. 2а

Заказ №1637 Тираж 100 экз.

ISSN 0268-6880



9 770268 688579