

# Богословско-исторический сборник

Выпуск № 3 (22)



Калужская духовная семинария

2021

ББК 86.372  
УДК 271.2  
Б 746

По благословению  
Высокопреосвященнейшего Климента  
митрополита Калужского и Боровского

Рекомендовано к публикации Издательским советом  
Русской Православной Церкви № ИС Р22-122-0525

РЕДАКЦИОННЫЙ СОВЕТ  
БОГОСЛОВСКО-ИСТОРИЧЕСКОГО СБОРНИКА

*Главный редактор:*

митрополит Калужский и Боровский Климент,  
канд. богосл., д-р ист. наук, ректор Калужской духовной семинарии

*Заместитель главного редактора:*

епископ Тарусский Иосиф (Королёв), кандидат богословия;

*Члены редакционного совета:*

протоиерей Вадим Суворов, доктор богословия;

Чернобаев А. А., доктор исторических наук;

Каширина В. В., доктор филологических наук;

Петров А. С., доктор исторических наук;

Пихоя Р. Г., доктор исторических наук;

Маслов С. И., доктор педагогических наук, профессор;

Никандров Н. Д., доктор педагогических наук, профессор;

Романов В. А., доктор педагогических наук, профессор;

Исаев Е. И., доктор психологических наук, профессор;

Краснощеченко И. П., доктор психологических наук;

протоиерей Димитрий Моисеев, кандидат богословия;

иеромонах Иоанн (Король), кандидат богословия —

*ответственный секретарь;*

протоиерей Сергей Третьяков, кандидат богословия;

диакон Димитрий Шатов, кандидат богословия;

Волкова А. Г., кандидат филологических наук;

Бессонов В. А., кандидат исторических наук;

© Калужская духовная семинария

© Калужское епархиальное управление

Журнал зарегистрирован Федеральной службой по надзору в сфере  
связи, информационных технологий и массовых коммуникаций.

Регистрационный номер: ПИ № ФС77-79390

---

## СОДЕРЖАНИЕ

### Раздел I. БОГОСЛОВИЕ И БИБЛЕИСТИКА

*Протоиерей Василий Петров.*

Агапий Ланд и его книга «Грешников спасение» в «Руководстве к исповеди» прп. Никодима Святогорца ..... 7

*Калиничев И. М., Кутепов О. Е.*

Бог в Конституции России ..... 17

### Раздел II. ИСТОРИЯ

*Киреев М. А.*

Глинская Рождество-Богородицкая пустынь и святитель Феофан Затворник ..... 24

*Корнюкова Л. А.*

Образ и образец на примере иконографии святого блаженного Лаврентия Калужского ..... 32

*Никитина Н. Н.*

Духовный облик Александра Невского ..... 43

*Реброва М. И.*

Особенности гонений на Церковь в Донецко-Ворошиловградской епархии в период 1958–1964 гг. .... 63

### Раздел III. ПЕДАГОГИКА И ПСИХОЛОГИЯ

*Абраменкова В. В.*

Ресурсы обретения безопасности детства ..... 83

---

*Миронова М. Н.*

Попытка синтеза представлений о свободной воле в христиан-  
ской психологии, ориентированной на православную антропо-  
логию ..... 105

*Колесников С. А.*

Взаимодействие университетского образовательного простран-  
ства и религиозной системы ценностей в духовной биографии  
В. Н. Лосского ..... 140

ТРЕБОВАНИЯ К ОФОРМЛЕНИЮ НАУЧНЫХ СТАТЕЙ В  
БОГОСЛОВСКО-ИСТОРИЧЕСКОМ СБОРНИКЕ ..... 150

---

## CONTENT

### THEOLOGY AND BIBLICAL STUDIES

*Archpriest Vasily Petrov.*

Agapius Land and his book «Salvation of Sinners» in the «Guide to Confession» of the Rev. Nikodim Svyatogorets ..... 7

*Kalinichev I. M., Kutepov O. E.*

God in the Constitution of Russia ..... 17

### HISTORY

*Kireev M. A.*

Glinskaya Nativity-Bogoroditskaya desert and St. Theophan the Recluse ..... 24

*Kornyukova L. A.*

Image and sample on the example of iconography of St. Lawrence of Kaluga ..... 32

*Nikitina N. N.*

The spiritual appearance of Alexander Nevsky ..... 43

*Rebrova M. I.*

Features of the persecution of the Church in the Donetsk-Voroshilovgrad diocese in the period 1958–1964 ..... 63

### PEDAGOGY AND PSYCHOLOGY

*Abramenkova V. V.*

Resources for finding the safety of childhood ..... 83

---

*Mironova M. N.*  
Attempt to synthesize ideas about free will in Christian psychology  
focused on Orthodox anthropology ..... 105

*Kolesnikov S. A.*  
Interaction of the university educational space and the religious  
system of values in the spiritual biography of V. N. Lossky ..... 140

REQUIREMENTS FOR THE DESIGN OF SCIENTIFIC  
ARTICLES IN THE THEOLOGICAL-HISTORICAL  
COLLECTION ..... 150

## Раздел I. БОГОСЛОВИЕ И БИБЛЕИСТИКА

УДК 248

**Протоиерей Василий Петров**

проректор по научно-богословской работе,  
преподаватель Калужской духовной семинарии  
e-mail: vasilijpetrov@rambler.ru

**Archpriest Vasily Petrov**

Vice-Rector for Scientific and Theological Work,  
teacher of the Kaluga Theological Seminary  
e-mail: vasilijpetrov@rambler.ru

### АГАПИЙ ЛАНД И ЕГО КНИГА «ГРЕШНИКОВ СПАСЕНИЕ» В «РУКОВОДСТВЕ К ИСПОВЕДИ» ПРП. НИКОДИМА СВЯТОГОРЦА

#### AGAPIUS LAND AND HIS BOOK «SALVATION OF SINNERS» IN THE «GUIDE TO CONFESSION» OF THE REV. NIKODIM SVYATOGORETS

**Аннотация.** Статья содержит краткий обзор биографии греческого духовного писателя XVII в. монаха Агапия Ланда, рассматривается состав и перевод на церковнославянский и русский языки его главного произведения — книги «Грешников спасение» (Венеция, 1641). Также в работе приводятся примеры использования книги прп. Никодимом Святогорцем (1749–1809) в «Руководстве к исповеди». В заключение исследования называется целый ряд католических книг, послуживших источниками рассматриваемого труда.

**Abstract.** The article contains a brief overview of the biography of the Greek spiritual writer of the 17th century monk Agapius Land,

the composition and translation into Church Slavonic and Russian languages of his main work — the book «Salvation of Sinners» (Venice, 1641), is considered. The work also provides examples of using the book of St. Nicodemus Hagiorite (1749–1809) in the «Guide to Confession». In conclusion of the study, a number of Catholic books are named, which served as sources of the work in question.

**Ключевые слова:** Агапий Ланд, грешников спасение, духовная жизнь, католические источники, Афон, Никодим Святогорец, Руководство к исповеди.

**Key words:** Agapius Land, Salvation of sinners, spiritual life, Catholic sources, Athos, Nikodim Hagiorite, Guide to confession.

Агапий Ланд (Ἀγάπιος Λάνδος)<sup>1</sup>, в миру — Афанасий (1595, Крит — 1656/7, Венеция), уроженец г. Хандака (современный Ираклион) на о. Крит, происходил из состоятельной семьи. Ему удалось получить неплохое образование у себя на родине в Синайской школе св. Екатерины, а затем продолжить обучение в Венеции. Около 1628 года или даже ранее он принял монашество<sup>2</sup>, подвизался сначала на Крите, а затем — в афонской Великой Лавре, позже — как келлиот в скиту св. Анны. Агапий проделал много работы по написанию, составлению и изда-

---

<sup>1</sup> О жизни и трудах монаха Агапия Ланда см.: Πασχαλίδης Σ., Κακλαμάνος Δ. Ὁ μοναχὸς Ἀγάπιος Λάνδος καὶ ἡ ἰδέα τῆς ἔκδοσης συλλογῶν ἀπὸ ἀγιορειτικὰ χειρόγραφα: Ἡ Καλοκαιρινὴ καὶ ὁ ἀνέκδοτος δεῦτερος τόμος τῆς // Ἡ Διεθνὲς Ἐπιστημονικὸ Συνέδριον Ἁγίων Ὄρος καὶ λογιосύνη. Πρακτικὰ συνεδρίου. — Θεσσαλονίκη, 2013. — Σ. 123–138; Παπαδόπουλος Στυλιανὸς Γ. Ἀγάπιος Λάνδος // ΘНЕ. — Ἀθήναι, 1962. — Τ. 1. — Σ. 152–154; Giannachi F. G. Π Γεωπονικὸν del monaco Agapio di Creta (XVII s.) // Rudiae. Ricerche sul mondo classico. — 2016. — Vol. 2. — Ρ. 143–180; Podskalsky. 2008. Σ. 105; Βρετός. 1854. Σ. 27 (№ 80); И. В. Т. Агапий Ланд // Православная Энциклопедия. М., 2000. Т. 1. С. 220.

<sup>2</sup> Согласно новейшим сведениям, он принял монашество еще до 1624 года [10, p. 145].

нию книг. Большинство из них были подготовлены к изданию во время жизни в афонском скиту св. Анны.

Агапий Ланд составил 12 книг. Все они были изданы в Венеции в греческой типографии (две последние вышли по-смертно). Пожертвования на их издания он собирал лично, объезжая острова Эгейского моря. Самым известным его произведением стала книга «Грешников спасение» (Венеция, 1641), на которую мы теперь и обратим свое внимание.

### **«Грешников спасение» (Ἀμαρταλῶν σωτηρία) Агапия Ланда [1]**

Книга состоит из трех частей. Первая часть посвящена описанию главных греховных страстей и их пагубного влияния на здоровье души и тела. Также в этой части рассказывается о пользе страданий и о бегстве от искушений мира. Вторая часть излагает средства духовной борьбы — молитву, сокрушение, пост, исповедь, подготовку к Причастию и другие. Третья часть рассказывает о разнообразных и многочисленных чудесах Божией Матери.

Греческая исследовательница творчества Ланда Елена Какулиди, подчеркивая недостаток новейших исследований произведения Ланда, говорит, что «Грешников спасение» — самое любимое религиозное чтение греков в эпоху Туркоκραтии<sup>3</sup>. После своего первого выхода в Венеции в 1641 году это произведение переиздавалось множество раз, переиздается оно и до сих пор. Книга «Грешников спасение» пополнила фонды многих библиотек на Западе [13, с. 387].

Симеон Пасхалидис замечает, что книга «Грешников спасение» стала подлинным бестселлером времен Туркоκραтии, особенно в XVIII веке. Ее читали в афонских трапезных во время

---

<sup>3</sup> Эпохой Туркократии (1453–1821) по устоявшейся в новогреческой (и не только) историографии мы называем период правления турок-осман на территории современной Греции. Этот период начинается падением столицы Византии Константинополя (29 мая 1453 года) и заканчивается Морейским восстанием на Пелопоннесе (25 марта 1821 года), положившим начало освободительному движению и образованию Греческой Республики.

приема пищи; ее рекомендовал к чтению св. Косьма Этолийский; ее использовал в своих трудах и прп. Никодим Святогорец [15, с. 125], о чем мы расскажем ниже.

Не обошли своим вниманием эту книгу и русские переводчики на рубеже XVII–XVIII вв. В 1685–1686 гг. труд был переведен на церковнославянский язык афонским монахом Самуилом Бакачичем. В 1704–1705 гг. монахи Чудова монастыря Дамаскин и Евфимий сделали другой перевод этого сочинения на церковнославянский язык, озаглавив его так: «Книга презрядная, именуемая Амартолонъ сотирія, сиречь Грешныхъ спасеніе». Перевод остался неопубликованным [9, с. 220].

В наше время на русский язык книга была переведена А. Марковой и издана в Молдове в 2003 году<sup>4</sup>. Другое издание этой же книги вышло в переводе протоиерея Дмитрия Гоцкалюка в Москве в 2011 году<sup>5</sup>.

### **Использование книги «Грешников спасение» в «Руководстве к исповеди»**

Мы упоминали, что книгу «Грешников спасение» преподобный Никодим Святогорец (1749–1809) широко использовал в своем творчестве. В тексте «Руководства к исповеди» (Ἐξομολογητάριον) (первое издание в Венеции, 1794 г.) мы находим 5 ссылок на эту книгу [6, с. 86, σχολ. 71; с. 93, σχολ. 78; Σ. 220, σχολ. 202; с. 221, σχολ. 203]. Из произведения Агапия Ланда Святогорец черпал примеры так называемой «народной» духовности — наказания грешников за некие грехи, как правило тайные. Вот одна из наиболее характерных цитат:

«Смотри в книге „Грешников спасение“, с. 208, где рассказывается об одной женщине, которая, исповедав все свои грехи одному благочестивому духовнику, один грех не исповедала. Послушник духовника видел, как на каждый исповеданный

---

<sup>4</sup> Инок Агапий (Афанасий Ланд). Грешников спасение. Перевод с греческого А. Маркова. Молдова, г. Единец, 2003.

<sup>5</sup> Инок Агапий (Афанасий Ланд). Как спастись. Перевод с греческого Дмитрия Гоцкалюка. М.: Отчий дом, 2011.

грех из уст ее выходило по одной змее. Потом он увидел одну большую змею, которая три раза высовывала голову из ее уст, снова пряталась там, но так и не вышла. Потому и все остальные змеи, вышедшие прежде, вернулись снова и вошли в ее уста. После своей смерти она, окаянная, явилась сидящей на страшной змее и сказала своему духовнику и его послушнику, что находится в геенне, потому что не исповедала тот свой грех» [6, Σ. 220, σχολ. 202].

Преподобный Никодим не всегда был согласен с автором. Некоторые обычаи, приводимые в книге, он считал не соответствующими канонам. Вот характерный пример:

«Если же Агапий в книге „Грешников спасение“ [7, с. 222] говорит, что согрешивший священник совершает освящение воды, елеосвящение, исповедь и остальные священнодействия, то говорит это согласно современному обычаю, но не точно по канонам» [6, σ. 86, σχολ. 71].

Здесь следует сказать, что священник, находящийся под церковным прещением, по мнению прп. Никодима не может совершать никаких священнодействий. Так, в «Руководстве к исповеди» Святогорец, подкрепляя свое мнение рядом канонов святителя Василия Великого и авторитетом Патриарха Николая, пишет следующее:

«Если ты исповедуешь какого-либо священника (дословно — освященное лицо, ἱερωμένον πρόσωπον), который сотворил блуд, прелюбодеяние или какой-либо иной потаенный грех, за который извергают из священного сана (καθαρτικὸν τῆς ἱερωσύνης), то ты, духовник, должен воспрепятствовать ему не только литургисать впредь, но и [запретить] совершать Крещение, венчание, духовное руководство, освящение воды, или какое-либо иное священнодействие» [5, σ. 62].

Впрочем, в традициях греческих авторов XVII века было более мягкое отношение к грехам и епитимьям, нежели в следующем, XVIII веке. Так, прп. Никодим Святогорец обличает греческого униата иеромонаха Неофита Кипрского (1576/77–1659), прозванного Родиным (Ροδίνος), за «чрезмерные снисхождения» в епитимьях [6, σ. 89, σχολ. 72], которые он рекомендует в

своей книге «Об исповеди» (Περὶ ἑξομολογήσεως, изд. в Риме в 1630; второе издание — 1671 [11, с. 266], а также Вена 1787 год [11, с. 470]).

Теперь мы приведем еще один рассказ о наказании грешников, которые встречаем в тексте «Руководства»:

«Расскажи ему также ужасные примеры хулителей, о которых говорит книга „Грешников спасение“ (С. 13), особенно о том, как демоны схватили в теле того ребенка, который научился хуле. Также о том человеке, который проиграл в карты, и потому начал хулить и горестно испустил свою душу» [6, с. 93, σχολ. 78].

Это повествование находится на с. 17 доступного нам венецианского издания 1743 года [1, с. 19] и предваряется упоминанием о том, что эти рассказы о наказании грешников взяты из книги епископа Викентия «Нравственное зеркало» [1, с. 17]<sup>6</sup>. Из множества упоминаний западных имен, из упоминания концепции удовлетворения (ικανοποίησις) правде Божией за грех становится понятным, что автор обильно использовал западные источники.

### **Источники, использованные Агапием Ландом при составлении книги «Грешников спасение»**

Известнейший греческий патролог Стилиан Пападопулос (+2012) считал, что труд «Грешников спасение» является оригинальным произведением Ланда [14, Σ. 154]. Более поздние исследования показали, что это далеко не так. Е. Какулиди удалось установить источники, которыми пользовался автор. В рукописи № 31 афонского монастыря Зограф в тексте «Грешных спасение» присутствуют многочисленные ссылки на источники. Такие отсылки отсутствуют в других рукописях. Семь из восьми источников — западного происхождения:

1. Σιλβάνος Ράτζης, «Θαύματα τῆς Θεομήτορος» (Чудеса Богородицы) — Silvano Razzi (1527–1611) «Miracoli di Nostra Signora» (Флоренция, 1576);

---

<sup>6</sup> Епископ Викентий — это Vincent de Beauvais.

2. Καισάριος, «Διάλογος» (Диалог) — Caesarius v. Heisterbach (около 1180–1240) «Dialogus Miraculorum» (Кёльн, 1475) и «Libri VIII Miraculorum»;

3. Πέτρος Δαμιανός — Petrus Damiani (1007–1072) — плодовитый писатель и кардинал;

4. Ἐπίσκοπος Βικέντιος, «Καθρέφτης τῶν Ἱστοριῶν» (Зеркало истории) — Vincent de Beauvais (около 1184 — около 1264) «Speculum Majus»;

5. Οὐράνιος Κλίμαξ — творение Johannes Cobijs seu Junior, «Scala Caeli» (Lübeck, 1476).

Шестой источник — это «История благовещения» (Ἱστορία τοῦ Εὐαγγελισμοῦ). Седьмой — «Цветущий луг» (Ἀνθισμένον Λιβάδιον), который точно не имеет отношения к «Лимонарию» Иоанна Мосха и тоже западного происхождения. Однако исследовательнице не удалось установить их точные инославные аналоги. Восьмой источник — книга малоизвестного критского священника Иоанна Мореза «Ложе Соломоново» (Σολομῶντειος Κλίνη) [13, σ. 389–390].

Франкискос считает, что Агапий Ланд относится к тем духовным писателям Греции времен Туркокрации, которые скрывали источники своих заимствований [16, σ. 130–131, σολ. 61].

Здесь необходимо добавить, что седьмой источник Агапия Ланда, который Какулиди называет «Ἀνθισμένον Λιβάδιον» (Цветущий луг), сам инок Агапий в своей книге «Грешников спасение» именует «Λειμῶν τῶν ἀνθέων» и приводит выдержку из этой книги с указанием страниц и главы. В цитате из «Λειμῶν τῶν ἀνθέων» рассказывается об одном монахе, сподобившемся «божественного видения», в созерцании которого он пребывал в лесу на протяжении трехсот лет. Когда же видение закончилось, монах пришел в монастырь и не обнаружил никого из прежней братии. Тогда и выяснилось, что он пробыл в лесу триста лет, которые ему показались как один час [1, σ. 290]. Таким рассказом комментируются слова 89-го псалма: «Ибо пред очами Твоими тысяча лет, как день вчерашний, когда он прошел, и как стража в ночи» (Пс. 89:4). Монах не заметил прошедшего столько лет, за которые сменилось не одно поколение монастырской братии.

Преподобный Никодим и сам ссылался на это повествование из книги «Λειψίων τῶν ἀνθέων», иллюстрируя толкование Евфимия Зигабена (1050–1122) на 89-ый псалом. Монаха, пережившего такое видение, он называет «благодатным и благоговейнейшим» (χαριτωμένος καὶ εὐλαβέστατος) [3, σ. 193, σχολ.]. В тексте Евфимия Зигабена эта вставка с примечанием, естественно, отсутствует [4, с. 82]. Для будущего исследователя творчества преподобного Никодима было бы небезынтересным идентифицировать источник цитирования, который и у Агапия Ланда, и у Святогорца называется «Λειψίων τῶν ἀνθέων».

В заключение можно сказать, что «Грешников спасение» стоит в ряду известнейших и читаемых книг не только греческих земель XVII века, но и последующих XVIII и XIX веков. Как мы выяснили, ее популярность вышла за пределы Оттоманской империи и достигла России благодаря церковнославянскому и русскому переводам на Афоне и в Москве. При этом происхождение книги, как было показано, является западным. Благодаря трудам Елены Какулиди мы знаем, что семь из восьми источников, которые автор использовал для составления своего произведения, были католическими. Этот факт нельзя не учитывать при рецепции книги Агапия Ланда православной традицией в России.

## ИСТОЧНИКИ И ЛИТЕРАТУРА

### Принятые сокращения

**ΘΗΕ** — Θρησκευτικὴ καὶ Ἠθικὴ Ἐγκυκλοπαίδεια, Ἀθήναι, 1962–1968, Τ. 1–12.

**PG** — PATROLOGIAE CURSUS COMPLETUS SERIES GRAECA. PARIS, 1857–1866. Τ. 1–161.

### Первичные источники

1. Ἀμαρτωλῶν σωτηρία — Βιβλίον καλούμενον Ἀμαρτωλῶν σωτηρία, περιέχον καὶ πίνακα ἰκετήριον εἰς τὴν Ὑπεραγίαν Θεοτόκον μετὰ τῶν Οἴκων, καὶ πολλῶν θαυμασίων τῆς αὐτῆς ἀειπαρθένου Μαρίας, συντεθὲν εἰς κοινὴν Ῥωμαϊκὴν γλῶσσαν παρὰ

Ἀγαπίου Μοναχοῦ τοῦ Κρητός, τοῦ ἐν τῷ Ἁγίῳ Ὁρει τοῦ Ἄθωνος ἀσκήσαντος. Ἐν Βενετία, παρὰ Ἀντωνίῳ τῷ Ἰουλιανῷ, 1641.

2. Ἀμαρωλῶν σωτηρία — Βιβλίον ὠραιότατον, καλούμενον Ἀμαρτωλῶν σωτηρία, συντεθὲν εἰς κοινήν τῶν γραικῶν διάλεκτον παρὰ Ἀγαπίου μοναχοῦ τοῦ Κρητός, τοῦ ἐν Ἁγίῳ Ὁρει τοῦ Ἄθωνος ἀσκήσαντος. Νεωστὶ μετατυπωθέν, καὶ ἐκ πολλῶν σφαλμάτων μετὰ πάσης ἐπιμελείας ἐκκαθαρθὲν παρὰ Ἀλεξάνδρου Καγκελλαρίου. Ἐνετίησιν, 1743. Παρὰ Νικολάῳ τῷ Γλυκεῖ, τῷ ἐξ Ἰναννίνων. Con licenza de' superiori.

3. Ἑρμηνεῖα εἰς τοὺς ἑκατὸν πενήκοντα Ψαλμοὺς τοῦ Προφητάνακτος καὶ Θεοπάτορος Δαβὶδ Συγγραφεῖσα μὲν πάλαι Ἑλληνηστὶ παρὰ τοῦ ὀσιωτάτου ἐν μοναχοῖς καὶ ὑπερτίμου τῶν φιλοσόφων κυρίου Εὐθυμίου τοῦ Ζυγαδηνοῦ μεταφρασθεῖσα δὲ εἰς τὴν ἀπλουστέραν διάλεκτον παρὰ τοῦ ἐν μοναχοῖς ἐλαχίστου κυρίου Νικοδήμου ἀγιορείτου. Τόμος δεῦτερος. Ἐν τῷ τῆς Κωνσταντινουπόλεως Πατριαρχικῷ Τυπογραφείῳ, 1821.

4. *Euthymius Zigabenus*. Commentarius in Psalterium // PG 128. P. 292. Русский перевод: *Евфимиий Зигабен*. Толкование Псалтыри. Репринтное издание. М., Донской монастырь, 1993.

5. Ἐξομολογητάριον. 1794. — Βιβλίον ψυχοφελέστατον διηρημένον εἰς τρία μέρη, ὧν τὸ μὲν πρῶτον περιέχει διδασκαλίαν σύντομον καὶ πρακτικὴν πρὸς τὸν πνευματικόν, πῶς νὰ ἐξομολογῇ μετὰ καρπῶν. Τὸ δεύτερον. Τοὺς κανόνας τοῦ Ἁγίου Ἰωάννου τοῦ Νηστευτοῦ ἀκριβῶς ἐξηγουμένους, μετὰ καὶ τινῶν ἄλλων ἀναγκαίων. Τὸ δὲ τρίτον. Συμβουλήν γλαφυρὰν καὶ σύντομον πρὸς τὸν μετανοοῦντα, πῶς νὰ ἐξομολογῆται καθὼς πρέπει. Ἐκ διαφορῶν διδασκάλων συνεραρισθὲν, καὶ εἰς ἀρίστην τάξιν ταχθὲν παρὰ τοῦ ὀσιολογιωτάτου ἐν μοναχοῖς κυρίου Νικοδήμου καὶ νῦν πρῶτον τύποις ἐκδοθέν, εἰς κοινήν τῶν ἀναγινωσκόντων ὠφέλειαν. Ἐνετίησι, 1794. Παρὰ Νικολάῳ Γλυκεῖ τῷ ἐξ Ἰωαννίνων. Con Licenza de' Superiori.

6. Ἐξομολογητάριον. 2008. — Ἐξομολογητάριον, ἦτοι βιβλίον ψυχοφελέστατον, περιέχον διδασκαλίαν σύντομον πρὸς τὸν Πνευματικόν πῶς νὰ ἐξομολογῇ μετὰ βοήθην τοὺς Κανόνας τοῦ Ἁγίου Ἰωάννου τοῦ Νηστευτοῦ ἀκριβῶς ἐξηγημένους, συμβουλήν γλαφυρὰν πρὸς τὸν μετανοοῦντα πῶς νὰ ἐξομολογῆται καθὼς πρέπει, καὶ λόγον ψυχοφελῆ περὶ μετανοίας. Συνεραρισθὲν μὲν ἐκ δι-

αφόρων Διδασκάλων καὶ εἰς ἀρίστην τάξιν ταχθέν. Παρὰ τοῦ ἐν τῷ Ἁγίῳ Ὁρει ἀσκήσαντος ἀοιδήμου διδασκάλου Νικοδήμου. Ἀθήναι, 2008.

### **Вторичные источники**

7. *Инок Агапий (Афанасий Ланд)*. Γрешников спасение. Перевод с греческого А. Маркова. — Единец, 2003.

8. *Инок Агапий (Афанасий Ланд)*. Как спастись. Перевод с греческого Дмитрия Гоцкалюка. — М.: Отчий дом, 2011.

### **Литература**

9. *И. В. Т. Агапий Ланд* // Православная Энциклопедия. — М., 2000. — Т. 1. — С. 220.

10. *Giannachi F. G.* Il Γεωπονικόν del monaco Agapio di Creta (XVII s.) // *Rudiae. Ricerche sul mondo classico*. — 2016. — Vol. 2. — P. 143–180.

11. *Podskalsky G.* Η ελληνική θεολογία επί Τουρκοκρατίας 1453–1821 / Μετάφραση πρωτοπρεσβύτερος Γ.Δ. Μεταλληνός. Μορφωτικό Ίδρυμα Εθνικής Τραπέζης, Αθήνα, 2008.

12. *Βρετός Α.* Νεοελληνική φιλολογία. Μέρος Α'. — Ἀθήναι, 1854.

13. *Κακουλίδη Ε.* Συμβολή στὴ μελέτη τοῦ ἔργου τοῦ Ἀγαπίου Λάνδου // *Ελληνικά*. — Τ. 20, τεῦχος 2, Θεσσαλονίκη, 1967. — Σ. 387–392.

14. *Παπαδόπουλος Στυλιανός Γ.* Ἀγάπιος Λάνδος // *ΘΗΕ*. — Ἀθήναι, 1962. — Τ. 1. — Σ. 152–154.

15. *Πασχαλίδης Σ., Κακλαμάνος Δ.* Ὁ μοναχὸς Ἀγάπιος Λάνδος καὶ ἡ ἰδέα τῆς ἔκδοσης συλλογῶν ἀπὸ ἀγιορειτικὰ χειρόγραφα: Ἡ Καλοκαιρινὴ καὶ ὁ ἀνέκδοτος δεῦτερος τόμος τῆς // *Η' Διεθνὲς Επιστημονικὸ Συνέδριο Ἁγίων Ὁρος καὶ λογιосύνη*. Πρακτικὰ συνεδρίου. — Θεσσαλονίκη, 2013. — Σ. 123–138.

16. *Φραγκίσκος Ε.* «Ἀόρατος Πόλεμος (1796), Γυμνάσματα Πνευματικὰ (1800). Ἡ πατρότητα τῶν μεταφράσεων τοῦ Νικοδήμου Ἀγιορείτη» // *Ὁ Ἑρανιστὴς*. — Τ. 19 (1993). — Σ. 102–135.

УДК 34

**Калиничев И. М.**

студент подготовительного курса  
Калужской духовной семинарии  
e-mail: kds-nauka@eparhia-kaluga.ru

**Кутепов О. Е.**

доцент кафедры гражданско-правовых  
дисциплин. к. ю. н., доцент  
Калужского института (филиала) «Всероссийского  
государственного Университета юстиции  
(РПА Минюста России)»  
e-mail: cutepow.oleg@yandex.ru

**Kalinichev I. M.**

1st year undergraduate student  
Kaluga Theological Seminary  
e-mail: kds-nauka@eparhia-kaluga.ru

**Kutepov O. E.**

Associate Professor of the Department of Civil Law  
Disciplines, PhD, Associate Professor  
Kaluga Institute (branch)  
«All-Russian State University  
University of Justice (RPA of the Ministry of Justice of Russia)»  
e-mail: cutepow.oleg@yandex.ru

## **БОГ В КОНСТИТУЦИИ РОССИИ**

### **LEGAL PROCEEDINGS IN THE RUSSIAN ORTHODOX CHURCH**

**Аннотация.** В статье рассматривается причина внесения поправки в Конституцию России в 2020 году, в соответствии с кото-

рой в ней упоминается Бог. Также рассматривается значение этой поправки для народа, для различных религиозных конфессий и значение для развития России как государства и ее культуры.

**Abstract.** The article discusses the reason for the amendment to the Constitution of Russia in 2020, according to which, it mentions God. The significance of this amendment for the people, for various religious denominations, and for the development of Russia as a state and its culture is also considered.

**Ключевые слова:** Конституция России, Бог, нациеобразующая религия, религиозная конфессия.

**Key words:** The Constitution of Russia, God, nation-forming religion, religious denomination.

Поправки к Конституции России были предложены президентом Владимиром Путиным в послании Федеральному собранию 15 января 2020 года и приняты в качестве Закона о поправке от 14.03.2020 № 1-ФКЗ «О совершенствовании регулирования отдельных вопросов организации и функционирования публичной власти» (206 изменений). Поправки были вынесены на предусмотренное этим законом общероссийское голосование, и по его итогам 3 июля 2020 года президент Владимир Путин подписал указ «Об официальном опубликовании Конституции Российской Федерации с внесенными в нее поправками», который предусматривал их вступление в силу 4 июля 2020 года. Однако в контексте данной статьи нас интересует только одна из поправок, а именно упоминание о Боге в Конституции Российской Федерации. Но для того чтобы понять насколько уместно подобное упоминание в конституции, нам необходимо для начала разобраться, а что же вообще такое конституция и каковы ее истоки.

Конституция (от лат. *constitutio* — «устройство, установление, сложение») — основной закон государства, особый

нормативный правовой акт, имеющий высшую юридическую силу [3; 7].

Конституция определяет основы политической, правовой и экономической систем государства. Конституция — учредительный документ государства, в котором изложены основные цели создания государства. В подавляющем большинстве стран Конституция принимается учредительным собранием либо путем референдума. Конституции дается такое юридическое обозначение: нормативный правовой акт высшей юридической силы государства (или государственно-территориального содружества в межгосударственных объединениях), закрепляющий основы политической, экономической и правовой систем данного государства или содружества, основы правового статуса государства и личности, их права и обязанности [2]. Конституция в материальном смысле — совокупность правовых норм, определяющих высшие органы государства, порядок их формирования и функционирования, их взаимные отношения и компетенцию, а также принципиальное положение индивида по отношению к государственной власти. Теория общественного договора определяет Конституцию как договор между населением и государством, где определяется порядок формирования государства и взаимоотношения сторон. В праве различают юридическое и фактическое понятия конституции. Юридическая конституция — системы правовых норм, которые регулируют определенный круг общественных отношений. Фактическую конституцию составляют реально существующие отношения [6].

Но логичен вопрос: как Бог связан с конституцией? На самом деле все очень просто. Дело в том, что «прародителем» конституции является Синайское законодательство, которое в соответствии с христианским и иудейским вероучением, было дано Богом израильскому народу на горе Синай (Исх. 20). Оно являлся высшим законодательным документом у иудеев, так как исходит от самого Бога, и регламентирует все сферы жизни израильского народа (политическую,

правовую, экономическую, социальную и даже бытовую), а значит, имеет ту же, если не большую, юридическую функцию и силу, что и конституция. Однако, говоря именно о Конституции Российской Федерации, нельзя не упомянуть о проблеме преемственности конституций. «Преемственность и стабильность конституций могут иметь разные смыслы и по-разному проявляться. Преемственность может иметь непосредственный характер, когда вступившая в силу новая конституция воспринимает ближайшую по времени систему законодательства и урегулированные ею социальные отношения, которые адаптируются к тексту новой конституции посредством содержащихся в ней заключительных и переходных положений» [4, с. 58].

Однако есть и другое понятие, являющиеся более сложным, речь идет о так называемой генеральной преемственности. Оно подразумевает не закон конкретно взятого государства и даже не социальные отношения недавнего прошлого, выработанные на основе данного законодательства, а гораздо более значимые и особо важные ценности. О таком виде преемственности пишет, например, Б. С. Эбзеев: «В силу непрерывности Российского государства Российская Федерация выступает не правопреемником всех предшествовавших форм российской государственности (Российской империи, РСФСР и СССР и т. п.), она является продолжателем тысячелетней отечественной государственности» [8, с. 11]. Осавелюк А. М. в своей статье пишет: «При таком понимании преемственности речь может идти только о преемственности истоков государственности, в основе которой лежит религия. Имеется в виду, что каждый народ (государство) рано или поздно выбирает основную религию, которая со временем становится нациеобразующей (государствообразующей) религией, составляющей сердцевину жизни этого народа. И что бы впоследствии ни происходило с этим народом, его отношением к религии, ядро этого народа через невероятные трудности и борьбу через века пронесит эту избранную однажды нациеобразующую религию для передачи потомкам» [4, с. 58]. Таким образом, получается, что

упоминание о Боге в конституции логично и уместно как с исторической, так и с этнической точек зрения. Но очевидно также и то, что Россия — это многонациональная страна с свободным вероисповеданием, поэтому в поправке имеется в виду не только христианский Бог, но и божества прочих верований. Об этом упоминал глава Русской Православной Церкви Патриарх Кирилл. Однако подобное упоминание очень важно для православных христиан, проживающих на территории России, так как оно указывает на то, что вера, а именно Православие, сыграла ключевую роль в становлении российской государственности и народности. Но нельзя забывать, что на территории Российской Федерации проживают представители различных религиозных конфессий, и подобное упоминание о Боге в конституции, без указаний, относящих это упоминание к конкретным религиозным убеждениям, может стать точкой пересечения и объединения представителей различных этнических и религиозных групп. Об этом говорил глава комитета Госдумы по развитию гражданского общества, вопросам религиозных и общественных объединений Сергей Гаврилов [1]. Таким образом получается, что данная поправка имеет также внутривластную роль. Надо заметить, что объединение народа является одной из основных задач любого правительства. Чаще всего объединение происходит вокруг какой-нибудь идеи. Так, например, в царской России была православная идеология, сформированная вокруг Православной Церкви и ее вероучения, в СССР была идеология марксизма-ленинизма, сформированная вокруг учения Карла Маркса, изложенного Владимиром Лениным. Однако после развала СССР развалилась и советская идеология. Таким образом Россия столкнулась с тем, что у нее нет ни точки объединения, которая была в царской России, так как она была уничтожена советской властью, ни точки объединения, которая была в СССР. Однако введенная поправка может стать той уникальной точкой объединения, но не вокруг какой-то одной конкретной религии, а вокруг самой концепции существования Бога.

Однако подобное объединение вокруг концепции бытия Божия интересно не только с точки зрения политики, но и с точки зрения религии. Возвращаясь к статье А. М. Осавелюка, хотелось бы сказать, что «каждый народ (государство) рано или поздно выбирает основную религию, которая со временем становится нациеобразующей (государствообразующей) религией, составляющей сердцевину жизни этого народа. И что бы впоследствии ни происходило с этим народом, его отношением к религии, ядро этого народа через невероятные трудности и борьбу через века пронесит эту избранную однажды нациеобразующую религию для передачи потомкам» [4, с. 58]. Это значит, что, несмотря на многонациональность и многообразие этнических групп и вероисповеданий, рано или поздно образуется одна религия, которая станет нациеобразующей. В царской России это было Православие. При СССР Православие как нациеобразующая религия было уничтожено путем многочисленных репрессий на Церковь и навязывание новой идеологии, в соответствии с которой «религия — опиум для народа». В результате после развала СССР и советской идеологии, исповедание различных религиозных учений стало опять доступно, но так как в советский период Православие перестало быть нациеобразующей религией, то Россия стала страной без главенствующей религии и со свободным вероисповеданием. Однако так как на протяжении нескольких веков Православие было государственной религией России, то к Православию у российского народа есть некая предрасположенность. Поэтому можно предположить, что из множества религиозных конфессий именно Православие займет лидирующее место и станет нациеобразующей религией, а упоминание о Боге в Конституции Российской Федерации является неким катализатором в данной конкурентной борьбе религиозных конфессий на территории Российской Федерации. Это не значит, что если Православие победит в этой конкуренции, то Россия перестанет быть страной со свободным вероисповеданием. Это значит, что Православие станет нациеобразующей религией и точкой объединения российского народа.

В заключение хотелось бы сказать, что введение поправки в Конституцию Российской Федерации, в соответствии с которой Бог будет упоминаться в ней, является феноменальным историческим событием в становлении и развитии культуры и идеологии современной России и российского народа. Безусловно, упоминание о Боге в конституции является одной из ключевых поправок в Конституции Российской Федерации 2020 года.

### ИСТОЧНИКИ И ЛИТЕРАТУРА

1. Депутат: упоминание о Боге в конституции послужит объединению народа // РИА Новости. Электронный ресурс. URL: <https://ria.ru/20200204/1564246933.html> (дата обращения 03.05.2021).

2. Конституция / Мишин А. А. // Большая советская энциклопедия: [в 30 т.] / гл. ред. Прохоров А. М. — 3-е изд. — М.: Советская энциклопедия, 1969–1978.

3. Ожегов С. И. Толковый словарь. Электронный ресурс. URL: <https://slovarozhegova.ru/word.php?wordid=11743> (дата обращения 03.05.2021).

4. Осавелюк А. М. Бог в Конституции России: новые смыслы и акценты (О некоторых изменениях в Конституции РФ, одобренных в ходе общероссийского голосования 1 июля 2020 г.) // Государство и право, 2020. № 12.

5. Патриарх Кирилл: принятие поправок в конституцию приведет к важным духовным последствиям. // ТАСС. Электронный ресурс. URL: <https://tass.ru/obschestvo/8812293> (дата обращения 03.05.2021).

6. Конституция. Политическая наука: Словарь-справочник. Сост. проф. полит. наук Санжаревский И. И. Б. м., 2010.

7. Шанский Н. М. Этимологический словарь. // Электронный ресурс. URL: <https://gufo.me/dict/shansky/конституция> (дата обращения 03.05.2021).

8. Эбзеев Б. С. Актуализация Конституции России: собирательный образ поправок Президента РФ В. В. Путина и новые смыслы Основного Закона // Государство и право, 2020. № 4.

## Раздел II. ИСТОРИЯ

УДК 276

**Киреев М. А.**

магистрант Калужской духовной семинарии  
e-mail: mixail.kireev.89@mail.ru

**Kireev M. A.**

Student of the Kaluga Theological Seminary  
e-mail: mixail.kireev.89@mail.ru

### ГЛИНСКАЯ РОЖДЕСТВО-БОГОРОДИЦКАЯ ПУСТЫНЬ И СВЯТИТЕЛЬ ФЕОФАН ЗАТВОРНИК

#### GLINSKY HERMITAGE NAMED AFTER THE NATIVITY OF THE MOST-HOLY MOTHER OF GOD AND ST. THEOFAN THE RECLUSE

**Аннотация.** В статье приводится переписка настоятеля Глинской Рождество-Богородицкой пустыни игумена Исаии (Гомолко) (в схиме Иоанникия, настоятельствовав в период с 1888 по 1912 гг.) со святителем Феофаном Затворником об устройении нового Дальнего (Илиодоровского) скита. Святитель дает определение, раскрывает цель, задачи, значение, сущность жизни в скиту и необходимое условие для желающих туда поступить.

**Abstract.** The article contains the correspondence of the father superior of the Glinisky Hermitage, Abbot Isaiah (Gomolko) (in the schima named Ioannikii, insisted from 1888 to 1912) with St. Theofan the Recluse on the establishment of a new Far (Iliodorovsky) skete. The saint gives a definition, reveals the goal, tasks, significance, essence of

life in the monastery and the necessary condition for those who want to enter there.

**Ключевые слова:** святитель Феофан Затворник, игумен Исаия (Гомолко), Илиодоровский скит, Глинская Рождество-Богородицкая пустынь.

**Key words:** St. Theofane the Recluse, hegumen Isaiah (Gomolko), Iliodorovsky skete, Glinsky Hermitage named after the Nativity of the Most-Holy Mother of God.

В начале XVI века недалеко от города Курска была основана знаменитая Глинская Рождество-Богородицкая пустынь. На протяжении многих веков этот монастырь являлся могучим духовным центром. Обитель вела многогранную деятельность (просветительскую, благотворительную, патриотическую, миссионерскую и др.). Со временем в ней был накоплен большой духовный опыт. Неудивительно, что многие восторженно отзывались о ней. Наши святые, архиереи, известные церковные историки издавна отмечали огромное нравственное влияние этой обители. Известный исследователь истории Глинской пустыни схиархимандрит Иоанн (Маслов) писал: «Преподобный Серафим Саровский называл Глинскую пустынь «великой школой духовной жизни», алтайский миссионер преподобный Макарий (Глухарев) — «школой Христовой, светлейшей точкой на земле», архиепископ Ювеналий (Половцев) — «идеалом христианского богослужения и местом духовного подвига», митрополит Антоний (Храповицкий) — «лучшей обителью», а Глинских старцев — «украшением монашества» [1, с. 11]. Святитель Филарет (Дроздов) писал, что «Глинская пустынь процветает благодатью» [4]. «В житии преподобного Паисия сказано, что Глинская пустынь была продолжательницей духовного наследия самого старца Паисия и вместе с Оптиной «определяла духовное возрождение русского народа в XIX веке» [4].

Русский святой, подвижник, духовный писатель святитель Фео-

фан Затворник также не мог обойти вниманием эту благодатную обитель. Сохранилась его переписка с настоятелем монастыря игуменом Исаией (Гомолко) (в схиме Иоанникием, настоятельством в период с 1888 по 1912 гг.) [1, с. 369–371]. Отец Исаия представил святителю Феофану составленный им устав нового Дальнего (Илиодоровского) скита и просил советов по его правильному устройству. Скит был основан в 1893 году в трех километрах от обители, на том месте, где совершал свои подвиги преподобный Илиодор (Голованицкий). Сам отец Исаия был замечательным подвижником своего времени: аскет, молитвенник, известный церковный деятель. Он прославлен Господом за свои подвиги. Доподлинно известно, что, претерпев клевету и лишение настоятельства, уходя из монастыря, он прошел по разлившейся реке, как по земле. «Так Господь прославил Своего угодника и всем открыл святость его жизни и несправедливость возведенных на него обвинений» [2, с. 298] (причислен к лику святых на Архиерейском Соборе в 2017 году).

Святитель Феофан в ответных письмах (два письма к Исаии (Гомолко), игумену Глинской Рождество-Богородицкой пустыни Курской епархии за 30 августа и 1 ноября 1893 г.) дает ценные советы по благоустройству скита. Он весьма хорошо отзывался о пустыни, указывая, что она является свидетельством сохранения на земле истинного монашества: «О пустыни Вашей я слышал; Вы подтвердили теперь все доброе, что я слышал. Благодарение Господу: иночество живо еще на православной Руси. Да хранит его Господь в постоянно добром устроении» [3, с. 149].

В одном из своих писем святитель дает определение скита: «Скит есть обителище живущих исключительно внутреннюю жизнью» [3, с. 154]. Также он пишет о его значимости для монастыря: «Он цвет иноческой жизни, свидетельствующий, что тут водятся и плоды ее» [3, с. 149]. В первом письме святитель Феофан обращает внимание на цель скита — «преуспеяние во внутренней жизни» [3, с. 150]. Из этого видно, что перед скитом ставится серьезная задача — воспитать, возрастить настоящий «цвет» монашества, подвижников, старцев. А для этого нужно грамотно разработать устав жизни.

Хотя сначала святитель признает себя некомпетентным в данном вопросе, говоря: «Вы спрашиваете у слепого. Я не видел и общей монастырской жизни, а не только скитской, и по опыту не знаю ни той, ни другой», но все же подвижник, имеющий от Бога просветленный ум и воспринявший опыт святых отцов Церкви, соглашается: «Скажу, однако ж, слово-другое по соображению» [3, с. 150].

По мнению Феофана Затворника, жители скита должны большую часть дня проводить в подвигах молитвы и поста. Он полагает, что цели скита не соответствуют крестный ход из обители в скит (многолюдство, шум), многочисленные поминания при чтении неусыпаемой Псалтири (которые он советует перечитывать на смене чтецов или хотя бы после целой кафизмы (до того читали на каждой «славе»), или вовсе переносить в келейный «Помянник»), а также занятие насельников скита садом и пасекой. Последние он предлагает поручить кому-нибудь из братии монастыря или даже наемному садовнику: «...так поставить дело садоводства, чтоб оно не занимало скитников. Пусть управляется с ним садовник» [3, с. 152]. Даже территорию сада и пасеки нужно было отгородить, чтобы шум и даже вид работ не отвлекал братьев: «...скитских корпусов, домов или келий — сад отделяется особою стеною, за которою не видны и не слышны работы» [3, с. 153], «Здания же скитские отделяются от сада особою стеною... с калитками» [3, с. 153]. Святитель напоминает древнейшее установление, которое пошло от Великого Пахомия (которому устав был передан ангелом), что в келиях монахи должны заниматься, помимо молитвы и чтения, рукоделием. При этом оно также допускается не всякое: следует «не допускать хлопотливых, — к числу коих относится пчеловодство и садоводство. Лучше — те, кои можно совершать, не выходя из келии» [3, с. 150]. Даже пекарское послушание советуется упразднить: «Хлебопеков и просфорников не нужно. Будут привозить из Пустыни» [3, с. 153]. Первое письмо завершается словами: «Потрудитесь отклонить все, могущее отвлекать братий от внутренней жизни», чем выражается вся суть скитской жизни, жизни безмолвной.

По той же причине особое внимание уделяется ограничению

посетителей, не только женщин, но и мужчин. «Позволение приходить мужчинам кто хочет, ничему доброму установиться не даст» [3, с. 151], — пишет святитель и удивляется, зачем это вообще нужно, ведь богослужение ежедневно совершается и в самой пустыни: «Зачем? Общая служба в Пустыни есть, и литургия там всегда. Зачем же? За советом?!» А для тех, кто ищет духовного наставления, предлагается «построить приемную для ищущих совета, — особую, за воротами при привратничкой» [3, с. 151]. Но для таких целей посетителей пускать не сразу, а дожидаться, «... чтобы образовались старцы зрелые» [3, с. 155]. Такой совет предостерегал скит от опасного, но нередкого явления — младостарчества — когда советы раздают по поводу и без повода еще не созревшие для этого люди. Скит же должен быть образцом истинной христианской духовности.

Для духовного возрастания «от славы к славе» (1 Кор. 3:18) святитель предлагает завести библиотеку с исключительно аскетическими книгами, а также советует организовать совместное чтение и обсуждение творений святых отцов. Феофан Затворник советует «общение братий, скитников и пустынных... также определить уставом» [5, с. 1237], чтобы множественными пустыми разговорами братия не отвлекались от главного — разговора с Господом [1, с. 369]. Для этого каждый в скиту живет строго по одному в келии: «В келии каждой один скитник живет, и сам себе послушник» [5, с. 1239–1240].

Владыка также напоминает о необходимости для духовного преуспевания монаха открытия помыслов духовнику, особенно пребывающему в уединении: «Открытие помыслов ежедневное многоплодно, и надо сделать его неотложным» [5, с. 1236]. В этом были согласны все святые отцы, ибо одним помыслом человек может быть увлечен в великое падение, а когда мы открываем помыслы, обличаем его, он нас покидает (ср. Лествица, ст. 23, 41).

Святитель важное внимание уделяет уединению, а также полной нестяжательности насельников нового скита: «...каждый скитник, один в келии. — Ничего нет у него, и ни полушки денег, — столик, табурет, или скамейка, койка, на коей рогожа или войлок... и все» [3, с. 151]. Нестяжание очень важно для монаха,

в особенности безмолвника, ибо по определению апостола Павла «любостяжание... есть идолослужение» (Кол. 3:5), то есть полностью занимает человека, обладает им незаметно для него самого, а Богу и мамоне одновременно служить невозможно (Лк. 16:13).

В связи с этим и рацион насельников скита владыка Феофан предлагает довольно суровый (ведь любостяжание и чревоугодие схожи, для чревоугодников бог — чрево (Фил. 3:19), вплоть до одного раза в день, а по постным дням и вовсе на хлебе и воде, в прямом смысле: «Кухня проста... Понедельник, среда и пятница — сухоядение: ломоть хлеба и кружка воды в 3 часа... В прочие дни щи и каша. Или одни щи, а каша только в субботу и воскресенье» [3, с. 153].

Святитель Феофан Затворник определяет условия, при которых человек поступает в скит. На первое место ставится желание и тяга к сугубому внутреннему деланию: «Главное, чтобы имел позыв и тяготение к внутрь пребыванию». «Скит назначается для преуспевания тем инокам, ...кои дошли до того, что чувствуют сильное влечение внутрь, чтобы быть там с единым Господом» [5, с. 1238]. К тому же человек должен пройти искус общей жизни с братьями в пустыни: «...тем инокам, кои дошли, после обычных подвигов внутренних и внешних...», «Боримый страстями не может иметь сказанного тяготения... и ему лучше излечиваться среди братства», «Для определения в Скит требуется, чтоб поступающий был терт и перетерт в Пустыни, а главное... имел тяготение внутрь» [5, с. 1240], «На безмолвие можно допустить всякого, у кого образовалось сказанное тяготение. Но оно бывает по утишении страстей. Следовательно, сомнительно в юных» [5, с. 1240]. Такая позиция соответствует мнению отцов Церкви, в частности преподобного Иоанна Синайского (см. «Лествица, ведущая от земли на небо», где ступень безмолвия стоит только после ступеней, ведущих к победе над страстями). При этом определять таких должен сам настоятель и притом лично, а не с советов других: «Это настоятель Пустыни должен узнать не со слов желающего, а собственным испытанием. Настоятель же определит: стоит ли нужду монастыря предпочесть или подчинить желание желающего поступить в Скит» [5, с. 1240].

Внешний распорядок должен в первую очередь быть полезным для внутреннего делания, располагать человека к этому, помогать ему на пути спасения. Скит должен стать своего рода высшей духовной школой. Соответственно люди туда должны поступать проверенные, готовые полностью отречься от мира и подчиниться столь тяжелому образу жизни. В письме святителем раскрывается сущность жизни в скиту: «Скитник, как перевалился чрез ограду внутрь Скита, пусть считает себя похороненным. Келия его — окно на небо... туда только пусть и смотрит и там свои помышления держит. На свете только и есть, что он да Бог, да братья по Богу...» [5, с. 1240].

Как известно, синод утвердил устав скита, составленный схиархимандритом Иоанникием (Гомолко) и одобренный святителем Феофаном Затворником, 4 августа 1893 г. Илиодоровский скит Глинской пустыни просуществовал до закрытия в 1922 году. За эти годы была на практике доказана духовная польза практиковавшегося в нем устава: сформировался целый сонм подвижников, таких как преподобный Архипп (Шестаков), преподобный Лука (Швец), схимонах Кирилл, иеромонах Феокист (Бородин), скитоначальник и другие.

Благодаря общению с настоятелем Глинской пустыни игуменом Исаией (Гомолко) духовное наследие святителя Феофана обогатилось важным разделом — учением об устройении скита при монастыре. В этом учении святитель дает определение, раскрывает цель, задачи, значение, сущность жизни в скиту и необходимое условие для желающих туда поступить. Это учение очень актуально, так как в настоящее время создается много скитов при монастырях как мужских, так и женских. И для того, чтобы жизнь в скиту была истинно духовной и формировала истинных подвижников, необходимо следовать указаниям святителя Феофана Затворника и образцу Глинского Спасо-Илиодоровского скита.

## ИСТОЧНИКИ И ЛИТЕРАТУРА

### Принятые сокращения:

КЕВ — Курские епархиальные ведомости

ТЕВ — Тамбовские епархиальные ведомости.

1. *Иоанн (Маслов), схиархимандрит*. Глинская пустынь. История обители и ее духовно-просветительская деятельность в XVI–XX веках. М., 1994.
2. *Иоанн (Маслов), схиархимандрит*. Глинский патерик. 3-е изд. М., 2019.
3. Курские епархиальные ведомости. 1900. № 10.
4. *Маслов Н. В.* Православное учение о спасении по трудам Глинских старцев // Азбука веры. URL: <https://azbyka.ru/otechnik/antropologiya-i-asketika/pravoslavnoe-uchenie-o-spasenii-po-trudam-glinskih-startsev/1> (дата обращения: 05.10.2021).
5. Тамбовские епархиальные ведомости. 1896. № 48.

УДК 7.04

**Корнюкова Л. А.**

Старший научный сотрудник  
Отдела Древнерусской живописи  
Государственного исторического музея  
e-mail: lakornyukova@yandex.ru

**Kornyukova L. A.**

Senior Researcher  
Department of Ancient Russian Painting  
State Historical Museum  
e-mail: lakornyukova@yandex.ru

## ОБРАЗ И ОБРАЗЕЦ НА ПРИМЕРЕ ИКОНОГРАФИИ СВЯТОГО БЛАЖЕННОГО ЛАВРЕНТИЯ КАЛУЖСКОГО

### IMAGE AND SAMPLE ON THE EXAMPLE OF THE ICONOGRAPHY OF ST. LAWRENCE OF KALUGA

**Аннотация.** Данная публикация посвящена подробному искусствоведческому анализу образа св. праведного Лаврентия Калужского, дополненному подробным описанием истории развития иконографии образа на основании доступных источников.

**Abstract.** This publication is devoted to a detailed art historical analysis of the image of St. Lawrence of Kaluga, supplemented by a detailed description of the history of the iconography of the image based on available sources.

**Ключевые слова:** Православие, святость, иконография, искусствоведение, св. Лаврентий Калужский.

**Key words:** Orthodoxy, holiness, iconography, art history, St. Lawrence of Kaluga.

Рассматривая листы лицевых иконописных подлинников, читающая пояснительные тексты толковых иконописных подлинников, исследователь как правило указывает на схематичность однотипных описаний святых [7, с. 24–27; 8, с. 2–26]. Они отличаются друг от друга по чинам святости, по атрибутам прижизненного подвига или мученической кончины. Внешний вид также дифференцируется сравнением очертаний в рисунке бороды, волос. Подобная «типичность» предполагает видеть изображения святых одинаковыми, однако на практике это не так: формальные решения выстраиваются в ассоциативный ряд [6, с. 267–282], в создании образа присутствует связь между внутренним и внешним, оформлением и смыслом, важную роль играет как зрительная память на узнавание иконографических изводов, так и слуховая — молитвенной практики [1, с. 445]. Ниже мы рассмотрим некоторые приемы образного решения в создании иконописного образа блаженного Лаврентия.

Калужский чудотворец Лаврентий Христа ради юродивый — святой эпохи собирания русских земель вокруг Москвы в эпоху Василия III и его брата удельного калужского князя Симеона Иоанновича в конце XV — начале XVI в. Святой участвовал в выполнении исторической миссии Калуги — защиты южных рубежей государства. Он жил в доме князя Семена Ивановича, спас город и самого князя во время битвы с татарами под Калугой в 1512 г. На месте духовных подвигов святого Лаврентия недалеко от Калуги был основан Рождественский Лаврентиев монастырь, где юродивый был похоронен. Впервые имя святого и монастырь упоминаются в грамоте Ивана IV (12 декабря 1565 г.). Время канонизации точно не установлено, предположительно конец XVI — первая половина XVII в.; празднование святому — 10 августа. Сказания о чудесах Лаврентия известны по нескольким рукописным спискам конца XVII — начала XVIII вв., там же содержится описание его внешнего вида и миниатюра с изображением [19, с. 239; 14, с. 595]. К концу XIX в. в Синодальном ведомстве блаженный Лаврентий был «за-

быт», его имя исключено из святцев, т. е. церковного календаря<sup>1</sup>. Сохранившиеся произведения графики «низового» народного искусства свидетельствуют не только о сохранении исторической памяти, но и о древнерусской традиции в воссоздании изобразительного облика святого.

Изображения блаженного Лаврентия известны со второй половины — конца XVII в.: на надгробной иконе из церкви Великомученика Георгия, «что за верхом», третьей четверти XVII в [13, р. 528–538] и миниатюре в сборнике «Чудеса Лаврентия Калужского конца XVII в., хранившемся в Свято-Лаврентьевском монастыре. (не сохранился) [5, с. 5]. Описание внешности блаженного появляется в иконописных подлинниках с конца XVII века: «В той же день (10 августа — Л. К.) память святого и блаженного Лаврентия, иже Христа ради юродиваго, Калужскаго чудотворца, сед, брада Власиева, на концы раздвоилася, плат на главе, наг весь, шуба на плечах, распахнулася, правая рука молебна, в левой топор» [12, с. 127]. Иконописные изображения, соответствующие данному описанию, неизвестны. Руководства иконописного подлинника конца XVIII в., видимо, опиравшиеся на визуальный иконописный ряд, предлагают другой вариант: «Подобием власы русы, долги, растрепаны, брада продолга. На себе же ношаше шубу распаш, хождаше бос, в портех» [21, с. 66]. Последнему описанию соответствует образ св. Лаврентия вт. пол. XVII в. из церкви Великомученика Георгия «что за верхом», в Калуге (первой известной иконе святого). При сравнении калужского образа, который можно считать эталонным, с другими известными изображениями, в частности с близким по времени создания и стилистике, относящейся к школе Оружейной палаты, иконой Богоматери Казанской со святыми на полях (1703 г., собрание ГИМ<sup>2</sup>),

---

<sup>1</sup> Архиепископ Сергий (Спаский) относит св. Лаврентия к святым, отсутствующим в месяцесловах и богослужебных книгах Греческой и Русской Церквей [14, с. 661]. Соответственно, его имя не указано в иконописных подлинниках конца XVI — начала XVII [4; 17].

<sup>2</sup> Икона Богоматери «Казанская» со святыми на полях. Роман Родионов. Калуга. 1703 год. Дерево, левкас, темпера; 40х50, 5х3, 4 см.

где на правом поле в киотце представлен в рост блаженный Лаврентий Калужский. При визуальном сопоставлении живописи внешне обе фигуры в целом совпадают и в цветовом, и в графическом решениях, не считая незначительных стилистических приемов (рисунка складок, характера оформления пробелов, ритма прядей волос и шерсти на овчине): власы русые с проседью «растрепаны», у шубы снизу просматривается узнаваемый овальный абрис, на шее ворот в виде запаха «шалькой»; присутствуют, хотя и немного разной формы, манжеты на рубахе золотистого цвета, укороченные белые порты. Но также заметны и некоторые содержательные отличия. Св. Лаврентий на калужской иконе представлен подпоясанным, но его пояс скрыт под складками рубахи. Опясывание в монашеской практике обозначает готовность к молитве, к подвигу («станьте, препоясав чресла ваши истиною» Еф. 6:23). Сохранилось предание, что блаженный Лаврентий был иноком и сокровенно выполнял свой молитвенный подвиг: тайно от людей, ночью он молился на паперти храма Рождества Христова (где ныне монастырь его имени), а днем он для того, чтобы присутствовать на службе и оставаться невидимым для людей, пользовался подземным ходом, прокопанным от его хижинки к храму [17, с. 142–143]. В руках у него секира, которой он спас своего князя от татарского нападения. На московской иконе на святом изображен широкий пояс, представлен открыто, он шагает правой ногой вперед, в левой руке у него древко, завершаемое пикой, а пальцы простертой к Богородице руки у него сложены в молитвенный жест — троеперстия. Здесь очевидны пожелания заказчика: это сама мать, Лодыженская Елена Никитична, у которой уже умерло восемь детей. Обращается к защитнику города Калуги спасти своей святой молитвой ее дочь — младенца Анну.

В собрании Исторического музея имеются две прориси с изображением св. Лаврентия, приобретенные в конце XIX в. на торгу.

Техника создания образца имеет свои правила. Прорись — это контурный отпечаток, который иконописец «снял» с почитаемого образа, затем использовал его как образец при написании иконы. В документах XVII века упоминаются «снятые», т. е. переведенные и «назnamenованные», т. е. рисованные образцы. Сня-

тые образцы помогали тиражировать прориси. В современном понимании прорись — это калька и, таким образом, она отражает механический процесс, и что — естественно: кальку может снять человек и без художественного образования, даже ребенок. Поэтому за прорисью надолго утвердилось назначение подсобного материала. Прориси входили в художественный арсенал иконописца, и как другим техническим материалом были «грузом», его сопровождавшим в промысле. Вид имели они «нетоварный»: и бумага была дорогая, и небольшие размеры, как бы обрывки в несколько сантиметров или половину тетрадного листа. Часто на таких листах можно было встретить кляксы, деловые записи, пятна олифы. В связи с этим укоренилось мнение о не художественном, а ремесленном характере жанра. Конечно, ремесло — основа профессионализма, но акцент при оценке прориси многими критиками делался на тиражировании, а следовательно, снижении качества, упрощении, копийности, что глубоко неверно. В действительности за упрощенными выводами открывается сложная и многоаспектная тема образца как «хранителя истины» [2, с. 18–20]. Сохранившиеся документы XVI–XVIII вв. указывают на то, что собрание прорисей представляло материально ценную часть имущества иконописца, передаваемую по наследству, продаваемую за большие суммы денег как на Балканах, так и в России [2, с. 18; 9, с. 11, 14].

Надо заметить, что иконописное искусство принципиально отличается от западноевропейского, в основе которого лежат академические законы построения пластической формы. Иконопись же сродни восточной культуре с ее искусством каллиграфии. Художественные приемы — линия силуэта, передающая сложный ракурс поворота фигур, тонкая прорисовка складок, ассиста и орнаментов делают прорись самостоятельным жанром и выдающимся явлением графического искусства. На самой иконе, где цветовые созвучия наполняют изображение, очень важную роль играет глубокий сложный цвет, который воздействует на чувство зрителя и формирует образное восприятие. Линия же с ее тончайшими утолщениями и утоньшениями как бы незаметна. А именно она выражает мысль художника. Иконопись — искусство

сакральное. Для художника важно точно передать черты почитаемого образа, он должен быть узнаваем. Это «узнавание» не фотографическое, скорее духовно осмысляемое. Иконный образец для самого художника не схема, а по сути богословие, которое лежит в основе художественной программы и предлагает зрителю свое прочтение.

На прориси, представляющей изображение фигуры в обратном переводе, «Блаженный Лаврентий»<sup>3</sup> — калужский чудотворец представлен в рост, развернутым вправо. На иконе образ будет представлен стоящим развернутым влево, с отставленной вперед левой ногой (как и на калужской надгробной иконе) и простертой вперед ладонью вверх правой рукой (так изображается жест святого, принимающего божественную благодать<sup>4</sup>). Композиция в целом совпадает с предложенной в подлиннике: шуба-овчина, порты, рубаха, топорик. Обращает на себя внимание прическа — волосы длинные, подняты куполом сверху с характерным пророческим завитком, как у пророков Исаии и Иезекииля и как у Иоанна Предтечи, спускаются прядью за спину. В таком контексте овчина ассоциируется с милотью: недаром ворот шубы, застегнутый на пуговицу, на плечи ложится оплечьем. Всегда бывает неслучайным у иконописца изображение ног, воспринимаясь отнюдь не только как анатомическая часть тела, а скорее имеющая смысл духовный, пути к Богу («коль красны ноги благовествующих мир, благовествующих благая» Рим. 10:15): левая нога не отставлена в шаге подобно тому, как на калужской иконе, здесь, на иконном об-

---

<sup>3</sup> Блаженный Лаврентий Калужский Христа ради юродивый. XIX в. Бумага, оттиск, прорисовка; XIII 18948, ГИМ 28670.

<sup>4</sup> Так изображен жест на иконе новгородского юродивого «Преподобный Михаил Клопский», в житии (конца XVII — начала XVIII -ГИМ) [10]. Такой жест был у преподобного Михаила Клопского — великокняжеского родственника — «свояка» Дмитрия Донского, на древних иконах XVI в. Такой жест может косвенно напоминать о предании, согласно которому Лаврентий Калужский также принадлежал дворянскому роду Хитрово. Молитвенный и одновременно «посреднический» жест встречается в изводах Богоматери из Деисуса, Боголюбской, Максимовской, — об иконографии «Богоматери Максимовской» (ок. 1399–1305 гг.) [16, с. 230–237].

разце, пятки сомкнуты. Такое положение ног знакомо, оно представлено у Спаса Вседержителя в среднике деисусного ряда, напоминающее грядущее время Второго пришествия и Страшный Суд. Иконографическое сходство с пророческим образом боговдохновенного учителя сопровождается очень важной изобразительной деталью: на святом нет пояса, перед зрителем — «распоясанный» блаженный, маргинал. Перед зрителем складывается изобразительный «рассказ»: человек Божий поставлен иконописцем-богословом в эсхатологический контекст, и именно ему, юродивому, дано право быть провозвестником воли Божией.

На другой прориси (также в левом переводе) представлены Лаврентий Калужский и Василий Блаженный<sup>5</sup>. Подобная пара в «соборе святых» предполагает духовную равновеликость, а также напоминает о «святости» эпохи Иоанна Грозного, в грамоте которого впервые упоминается святой Лаврентий и его монастырь.

На этой прориси св. Лаврентий изображен в одеждах, восходящих к древнему прототипу на калужской иконе из храма Велико-мученика Георгия «под горой»: та же поза, рубаха подпоясанная, но пояс закрыт складками, рукава имеют манжеты, укороченные порты, шуба — овчина с полукруглым низом. Обращает на себя внимание, что борода не как у Власия, а укороченная, с «космочками», как Иоанна Предтечи или Алексия Человека Божиего, или самого Василия Блаженного. Равновеликость подвига блаженных подчеркнута еще одной изобразительной деталью: древко секиры чуть спущено, топорик прижат к груди, на иконе это будет левая сторона — сердца. Таким образом на иконном образце в молитве предстоят защитники Москвы и Калуги.

В собрании Исторического музея в Отделе изобразительных материалов (ИЗО) в секторе религиозного лубка имеется лито-

---

<sup>5</sup> Иконный образец. Лаврентий Калужский и Василий Блаженный XIX в. Бумага, сажа, оттиск, прорисовка; 16x12 см. И XIII 18954, ГИМ 28670.

<sup>6</sup> Религиозный лубок. «Преподобные Зосима и Савватий. Мученик Лаврентий и преподобный Тихон Калужские. Вселенские святители. Василий Великий, Иоанн Златоуст, Григорий Богослов. Виленские мученики Антоний, Иоанн, Евстафий» Конец XIX — начало XX века. Москва. Литографическая мастерская М. Т. Соловьева. Бумага, хромолитография; 43x32,5 см. И III 6349. ГИМ 66804.

графия с изображением святого Лаврентия Калужского<sup>6</sup>. В первой половине — середине XIX века в монастырских типографиях, в мстерской литографской мастерской широко печатались религиозные лубки-картинки: яркие, декоративные и доступные по цене, они получили спрос и широкое хождение в крестьянской и малосостоятельной городской среде. Наряду с близкой к фольклору жизнеутверждающей мажорной эстетикой изображения проходили строгую духовную цензуру, поэтому печатание картинок находилось под государственным контролем и носило просветительский характер. Огромный вклад в литографское дело внес И. Д. Сытин, типография товарищества которого заняла первое место в России по объему книжной продукции. Одним из рисовальщиков в его типографии был уроженец Дмитровской земли — Михаил Тимофеевич Соловьев<sup>7</sup>.

На печатном листке, разделенном на клейма в виде четырехчастной иконы, представлены «Соборы святых». «Главным» Собором, образцом для других на бумажной иконе, здесь стал Собор Вселенских святителей: Василия Великого, Иоанна Златоуста и Георгия Богослова. Ему уподоблялись Собор святых Северной Фиваиды — соловецкие чудотворцы Зосима и Савватий, виленские мученики Антоний, Иоанн, Евстафий, а также духовные покровители Калуги — святые Лаврентий и Тихон. Обращает внимание то, что святой Лаврентий на лубке представлен в чине мученика. Нельзя назвать это невежеством. Духовная цензура, обозначен-

---

<sup>7</sup> Соловьев М. Т. родился в деревне Шульгино Синьковской волости, Дмитровском уезде, в крестьянской семье. Подростком он ушел на заработки в Москву и там устроился «мальчиком» в типографию И. Д. Сытина, где издавались детские книжки, календари, журналы, газеты, религиозные лубки, и после революции она была преобразована в Первую образцовую типографию. Он работал рисовальщиком по камню, потом стал директором Товарищества И. Д. Сытина, быстро разбогател, приобрел несколько домов в Москве, был знаком с И. Е. Репиным, И. Э. Грабарем, сам собирал картины. Он был убежден в необходимости искусства для народа, считал, что живопись, как и печать могут многое сделать для просвещения. На его средства были построены деревянная и каменная школы в Синькове, там же он построил и содержал богадельню, дом престарелых и инвалидов. Он был щедрым вкладчиком при строительстве Дмитровской гимназии, мечтал открыть там картинную галерею [22].

ная на листе от 1901 г., проверила законность изображения. В 1890-е годы она не допустила к печатанью акафиста блаженному Лаврентию [11, с. 598]. Его имя не было обозначено в святцах, на что указал преосвященный Сергей (Спасский), отсутствует его имя и в иконописном подлиннике В. Д. Фартусова, руководствовавшегося древними рукописными и печатными источниками<sup>8</sup>. В монастыре мощи блаженного Лаврентия были под спудом, стояла серебряная рака эпохи императрицы Елизаветы (1750 г.), но память о святом приобрела легендарный характер и на народной картинке он был обозначен как мученик, о чем свидетельствовали римские одежды — длинный хитон и мантия, а также секира, приобретшая здесь символически-сувенирный вид небольшого топорика, очень похожего на орудие убийства и какой привычно изображается у древа на иконе Иоанна Предтечи. Власы и борода имеют очертания схемы «аки Сергия», о чем возможно надоумил престол одного из храмов монастыря [3, с. 563].

Подобное прочтение изобразительного материала как текста позволяет увидеть новые грани благочестия и глубокой религиозности русского народа, его высокого и трепетного отношения к истории и памяти своих святых угодников, защитников и покровителей.

### ИСТОЧНИКИ И ЛИТЕРАТУРА

1. Белоброва О. А. К изучению древнерусских иллюстрированных сборников // Армянская и русская средневековая литература. Ереван, 1986.
2. Евсеева Л. М. Греческие и славянские иконы XV–XVIII веков // Поствизантийская живопись. Иконы XV–XVIII веков. Из собраний Москвы, Сергиева Посада, Твери и Рязани. Каталог выставки. Афины. 1995.
3. Запальский Г. М. Лаврентьев Калужский в честь Рождества Христова мужской монастырь / Православная энциклопедия. Т. XXXIX. М., 2015.

---

<sup>8</sup> «Переиздаваемый иконописный подлинник был составлен в начале XX столетия, в эпоху расцвета в искусстве русского стиля, выразившего глубокий интерес общества к национальной истории и культуре» [20, с. IV].

4. Иконописный подлинник Новгородской редакции по Софийскому списку конца XVI века М., 1873.

5. *Леонид (Кавелин), иером.* Обзор рукописей и старопечатных книг в книгохранилищах Калужской епархии // ЧОИДР 1865. Кн. 4.

6. *Лифшиц Л. И.* Иконографический извод: шаблон или партитура // Древнерусское искусство. Идея и образ. Опыт изучения византийского и древнерусского искусства. Материалы Международной научной конференции 1–2 ноября 2005 г. (Т. 29). М., 2009.

7. *Маркелов Г. В.* Святые Древней Руси в прорисях и переводах с икон XV–XIX веков. Свод описаний. СПб., 1998. Т. 2.

8. *Маркелов Г. В.* Святые Древней Руси. Материалы по иконографии (прориси, переводы, иконописные подлинники). Святые Древней Руси в прорисях и переводах с икон XV–XIX веков. Атлас изображений. СПб, 1998. Т. 1.

9. *Морозова З. П.* Иконописцы Романова-Борисоглебска. Иконные образцы XVII — начала XIX веков из собрания ГИМ. М., 2010.

10. Образы русских святых в собрании исторического музея. М., 2015. Кат. 52.

11. Определения Синода от 22 февраля 1891г. и 22 мая 1894 г. // Православная энциклопедия. Т. XXXIX. М., 2015.

12. Подлинник иконописный [Текст] // Под ред. А. И. Успенского М., 1998.

13. *Пуцко В. Г.* Иконы с изображением калужских святых // Tausend Jahre Taufe Russlands: Russland in Europa. Lpz., 1993.

14. *Романова А. А.* Лаврентий // Православная энциклопедия. Т. XXXIX. М., 2015.

15. *Сергий (Спаский), архиепископ.* Полный месяцеслов Востока. Т. II. М., 1997.

16. *Смирнова Э. С.* Иконы Северо-Восточной Руси. / Владимир Кострома Муром Рязань Москва Вологодский край Двина / Середины XIII — середины XIV века. М., 2004.

17. Словарь исторический о русских святых. М., 1990.

18. Строгановский иконописный лицевой подлинник. М., 1869.

19. Чудеса Лаврентия Калужского / Словарь книжников и книжности Древней Руси. Вып. 3. Ч. 4. СПб., 2004.

20. *Фартусов В. Д.* Руководство к писанию икон святых угодников Божиих. Пособие для иконописцев. М., 2002.

21. *Филимонов Г.* Сводный иконописный подлинник. // ОДРИ М., 1874.

22. Шолохова Т. Д. Новое о М. Т. Соловьеве, В. С. Баюскине, С. М. Шапошникове, 1998. Электронный ресурс. URL: <http://info.dmmuseum.ru/solovev.html> (дата обращения: 10.07.2021; 16:35).

## Приложение 1



Святой блаженный Лаврентий  
Калужский  
(прорись)

УДК 908

**Никитина Н. Н.**

кандидат исторических наук, доцент;  
доцент кафедры новейшей истории,  
ФБОУ «Калужский государственный  
университет им. К. Э. Циолковского»  
e-mail: nikay85@yandex.ru

**Кывыржик А. С.**

студентка V курса  
КГУ им. К. Э. Циолковского  
института истории и права  
группы Б-ПИиИЯ-51

**Nikitina N. N.**

Candidate of Historical Sciences, Associate Professor;  
Associate Professor of the Department of Modern History,  
Kaluga State  
University named after K. E. Tsiolkovsky  
e-mail: nikay85@yandex.ru

**Kyvyrzhik A. S.**

V-year student  
K. E. Tsiolkovsky KSU  
Institute of History and Law  
of Group B-Pipia-51

## **ДУХОВНЫЙ ОБЛИК АЛЕКСАНДРА НЕВСКОГО**

## **THE SPIRITUAL APPEARANCE OF ALEXANDER NEVSKY**

**Аннотация.** Исследование посвящено духовному образу праведного благоверного князя Александра Невского. На основании данных древнерусской литературы, иконографии и данных исто-

рии воссоздается образ князя Александра Невского как христианского праведника.

**Abstract.** The study is devoted to the spiritual image of the righteousness of the blessed Prince Alexander Nevsky. Based on the data of ancient Russian literature, iconography and historical data, the image of Prince Alexander Nevsky as a Christian saint is recreated.

**Ключевые слова:** Древняя Русь, Православие, святость, древнерусская литература, иконография, князь Александр Невский.

**Key words:** Ancient Russia, Orthodoxy, holiness, ancient Russian literature, iconography, Prince Alexander Nevsky.

Среди великих личностей русской истории мы встречаем совсем немного тех, кто привлекает к себе пристальное внимание ученых-историков и любителей истории на протяжении многих столетий. Первым в этом ряду стоит имя благоверного князя Александра Ярославовича Невского. Канонизированный Русской Православной Церковью в 1547 году, он был прославлен в качестве безупречного политика, храброго воина и талантливого дипломата намного раньше — уже через двадцать лет после смерти князя 14 ноября 1263 года на свет появился литературный памятник, который дошел до наших дней под названием «Повесть о житии и о храбрости благоверного и великого князя Олександра». Со временем образ князя дополнялся и параллельно с развитием исторической науки претерпевал некоторые изменения, став в конечном счете своеобразным культурным феноменом, исследование которого на современном этапе имеет особую актуальность. Это объясняется главным образом тем, что историческая память об Александре Невском основывается на его церковном почитании, которое, несмотря на обоснование важности светского аспекта восприятия исторических деятелей сподвижниками Петра I и — в еще большей мере — советскими историками, и в наши дни для значитель-

ной части русских людей остается первостепенным. Действительно, именно благодаря агиографическим трудам Средневековья, имя святого Александра Невского прочно вошло в сердца и память русского народа, почитающего его как князя с чистой душой, высокими помыслами, самоотверженными поступками и мудрыми начинаниями во имя Родины, которую он беззаветно любил и защищал. Показательно, что вот уже на протяжении восьми столетий русский православный народ продолжает обращаться к нему с молитвой о заступничестве перед лицом врага видимого и невидимого.

Православная вера во все времена оставалась неотъемлемой частью русского государства, его истории и культуры, а потому важность изучения именно духовного облика этого прославленного исторического деятеля и значение его для воспитания последующих поколений переоценить невозможно.

Для выявления условий возникновения и генезиса феномена Александра Невского необходимо в первую очередь обратиться к христианским традициям воспитания, в окружении которых формировалась личность будущего князя Александра, уделить внимание его деятельности в сфере взаимоотношений с православным духовенством и католической церковью, а также в связи с этим рассмотреть вопросы, касающиеся его взаимодействий с Золотой Ордой и военного направления политики русских княжеств того времени.

Изучением различных аспектов жизненного пути и личности князя историки занимаются уже не одно столетие. Отметим, что интерес к деятельности Александра Невского несколько не зависит от степени изученности тех или иных вопросов, связанных с его эпохой, полноты данных источников или количества художественных интерпретаций. Значительную роль в русской истории князю отводят такие отечественные историки дореволюционного периода, как Н. М. Карамзин, В. О. Ключевский [18], Н. И. Костомаров, С. М. Соловьев, М. И. Иванов, Б. И. Иловайский, Д. И. Троицкий, а также ученые советского периода — И. П. Шаскольский, В. Т. Пашуто. Среди современных исследователей, занимающихся исследованием личности

Александра Невского, стоит отметить Д. В. Володихина [8] и А. Ю. Карпова [17].

Источниковую базу данной работы составляют материалы летописных памятников Средневековья, среди которых записи о периоде 20–60-х годов XIII века Лаврентьевской летописи [19], созданной на основе великокняжеского свода 1305 года для князя Дмитрия Константиновича Нижегородского в 1377 году, Новгородская первая летопись старшего и младшего изводов [21], Повесть о житии и о храбрости благоверного и великого князя Александра [23] и другие источники.

### **1. Христианские традиции воспитания как основа формирования характера молодого князя Александра Ярославича**

Жизнь святого благоверного князя Александра Невского представляет собой яркий пример воинской доблести, стойкости и несгибаемости характера, самоотверженной любви к Богу, Родине и своему народу, в связи с чем нам представляется очевидным: влияние личности князя на распространение и воплощение в душах детей и подростков христианских традиций воспитания прослеживается уже при жизни князя.

Александр Ярославович родился 30 мая 1220 года в городе Переславль-Залесский в семье великого князя Владимирского Ярослава Всеволодовича III Большое Гнездо и княгини Ростиславы-Феодосии, дочери князя Мстислава Мстиславовича Удалого [2, с. 206]. В «Повести о житии Александра Невского» дается высокая оценка благочестию родителей Александра: автор называет князя Ярослава Всеволодовича милосердным, человеколюбивым и кротким [23].

С самого раннего детства в душу будущего князя при помощи народных былин и преданий закладывали веру во всемогущество добра, побеждающего мрак, а еще — твердость и мужество, перед которыми отступают враги. Поучительные наставления формировали в характере Александра незыблемое уважение и почтение к старшим: «книзу глаза держать, а душу ввысь», а также трудолюбие, скромность, терпение.

Сильное влияние на воспитание сына оказала очень образованная для того времени княгиня Ростислава-Феодосия. «С юного возраста, от младых ногтей, он научен был всяческим благим делам благочестивым своим отцом, Богом умудренным державным Ярославом Всеволодовичем, и святой матерью, боголюбивой великой княгиней Феодосией, что наречена была во иноческом чине Евфросиньей, был он ими воспитан со всяческим добрым наставлением» — гласит Степенная книга царского родословия [28].

Кроме того, опираясь на исконно русскую традицию, основанную на словах Иисуса Христа: «Отец, пребывающий во Мне, Он творит дела. Верьте Мне, что Я в Отце и Отец во Мне; да прославится Отец в Сыне», которые означают, что мужчина должен являть собой продолжение славных дел своих предков, мы можем сделать вывод: все воспитание будущего князя Александра Невского текло в русле почитания традиций и деяний предшествующих великих князей.

Когда Александру Ярославичу исполнилось пять, он вместе со своим братом Федором принял «княжеский постриг», который представлял собой своеобразный обряд перехода княжича из детства в отрочество и был совершен в Преображенском соборе Переславля-Залесского епископом Суздальским и Владимирским Симоном. Известно, что в то время, когда юный Александр сходил с амвона, его отец Ярослав Всеволодович сказал: «Господи, Боже милостивый, дай слугам Твоим, рабам Божиим Федору и Александру, силу и мужество, а мечам их твердости на одоление врагов Креста Христова!» [3, с. 25]. Именно этим обрядом закончилось его короткое детство.

В последующие годы воспитанием Александра Ярославича стал заниматься боярин Федор Данилович, который большое внимание уделял нравственным основам военной доблести, храбрости, милосердию, состраданию, а также истории русских княжеств. Премудрости ведения боевых действий княжич изучал посредством чтения «Поучения детям» князя Киевского Владимира Мономаха, «Слова о полку Игореве», «Повести временных лет». «Куда же ходяще путем по своимъ

землямъ, не дайте пакости дѣяти отрокомъ, ни своимъ, ни чюжимъ, ни в селѣх, ни в житѣх, да не кляти вас начнутъ. Куда же поидете, иде же станете, напоите, накормите унеина. <...> Его же умѣючи, того не забывайте доброго, а его же не умѣючи, а тому ся учите» [15, с. 146–171] — напутствовали Александра Ярославича строки, которые, как мы можем в дальнейшем убедиться, твердо отпечатались в его сердце.

К двенадцати годам, как было заведено в княжеских семьях, мальчишки уже умели обращаться не только с деревянным, но и с железным мечом — этому важному навыку будущего князя Александра обучали дружинники, имевшие незаурядный боевой опыт. Другим видом боевых искусств, которым должен был владеть воин, считался рукопашный бой, что было связано с традицией вступать в схватку с врагом даже при условии потери меча в ходе сражения. Основу обучения Александра Ярославича помимо прочего составляли стрельба из лука, ведение боя со щитом, палицей, ножом, боевым топориком и секирой, а также верховая езда. Итогом этому стало то, что уже к четырнадцати годам молодой князь Александр был крепким воином — все князья Древней Руси непременно участвовали в битвах и, возглавляя первые ряды своей дружины, как правило, вступали в схватку с вражескими полководцами. Именно от военного мастерства князя зависел его авторитет среди воинов, а иногда — и сам исход боя [3, с. 30]. Так наряду со смирением, кротостью и терпением к ближним, в князьях воспитывали воинов, готовых с мечом в руке защищать свое Отечество.

Уже упомянутая нами Степенная книга царского родословия представляет нам нравственный портрет молодого Александра Ярославича: «Во время юности своей князь придерживался смиренномудрия, воздержания и соблюдал чистоту душевную и телесную, прилежал кротости, а тщеславия избегал, и весьма был верен воздержанию от пищи. <...> На устах у него были только божественные слова, услаждавшие более, чем сотовый мед: ведь прочитал он Священное Писание и желал с усердием исполнить на деле его установления» [3, с. 30–31]. В этом ис-

точнике также говорится, что юный Александр во что бы то ни стало стремился совершать лишь богоугодные поступки, не причиняя другим людям ничего, кроме добра [26, с. 4–10]. Это явственно говорит нам о традициях соблюдения правил Священного Писания, стяжании христианских добродетелей, стремлении к чистоте деяний и помыслов [24, с. 304–307].

В «Житии святых Российской церкви» княжич характеризуется предельно кратко: «Кроток и тих был его нрав из детства».

В 1236 году, когда Александру было шестнадцать лет, он был посажен своим отцом на княжение в Новгороде. Молитву о добром княжеском служении у стен храма Святой Софии вознес архиепископ Спиридон, возложив руки на голову князя. Отметим, что уже в то время среди народа было распространено мнение о том, что молодой князь силен, храбр, кроток и мудр.

Уже через три года Александр Ярославич женился на дочери бывшего Полоцкого князя Брячислава Василькова Александре: их венчание состоялось в храме Святого Георгия в Торопце.

Так, получив воспитание, основанное на традиционных христианских ценностях, Александр Ярославич личным примером своей жизни доказал их значимость и пользу для молодого ума, исходя из чего мы можем сделать вывод: святой благоверный князь Александр внес неоценимый вклад в развитие и сохранение духовного облика настоящего христианина и воина.

Автор «Жития Александра Невского» описывает князя Александра как человека сильного, смелого и громогласного: «Но и взоръ его паче инех человекъ, и глас его — акы труба в народе, <...> сила же бе его — часть от силы Самсоня, и даль бе ему Богъ премудрость Соломоню, храборъство же его — акы царя римскаго Еуспесиана, иже бе пленилъ всю землю Иудейскую» [10, с. 256–266]. Однако в данном источнике содержится скорее не прямое описание внешности князя, а его нравственные качества: внутренняя сила и мудрость — по мнению автора данного агиографического источника — равные ветхозаветным героям. Следовательно, данный словесный портрет содержит в себе значительный воспитательный потенциал и, кроме того, утверждение нерушимости традиционных нравственных ценностей.

На иконах же святого благоверного князя Александра принято изображать в образе схимонаха или воина в дымчатом облачении с лазоревой изнанкой, сидящего на коне, который подобен святому Георгию. Словесные инструкции для иконописцев XVI–XVII веков описывают князя следующим образом: «...брада аки Козмина, в схиме, кудерцы видеть маленько изпод схимы, риза преподобническая, испод дымчат, в руке свиток сжат, сам телом плечист» [5, с. 62].

Таким образом, совмещая иконописное описание с летописными сведениями, нетрудно догадаться, что для средневекового человека князь являлся не только военным предводителем, но и хранителем первоначальной Истины, живым воплощением божественного идеала. Составленный из нескольких фрагментов образ Александра Невского и в наше время представляется образцом защитника, способного не только отразить атаки различных завоевателей, но и укрепить народ в вере, придать мужества и стойкости в постоянной борьбе против внутренних врагов: лени, гордыни, неверия.

К наиболее раннему периоду иконописной традиции изображения Александра Невского относят выдающийся памятник древнерусской живописи — житийную икону «Святой благоверный князь Александр Невский с деяниями», которая датируется концом XVI — началом XVII веков [20, с. 345–358]. На ней князь представлен в образе схимника: на нем монашеский головной убор, символизирующий шлем спасения — он заменяет воинский шлем и символизирует окончание пути великого князя Александра как верного и доблестного сына своего Отечества и начало его пути как кроткого и честного сына Отца и Отечества Небесного. Сама икона окружена по контуру клеймами, в которых заключено его житие, включающее в себя прижизненные подвиги и посмертные чудеса [10, с. 256–266]. Для нас же примечательными кажутся сцены, раскрывающие добродетели Александра Ярославича: детство без шумных игр и забав, любовь к знаниям, послушание отцу, боголюбие, молитвенность, почитание священства, милосердие, мудрость и славные победы. Сюжеты клейм демонстрируют важность

исполнения этих принципов в контексте служения Родине, заставляют задуматься о тщетности суетных желаний и вечности Божественного начала.

## **2. Взаимоотношения с католической церковью и Папой Римским**

Описывая духовный облик великого князя Александра Невского, источники отмечали необыкновенную кротость и строгость его нрава, которые вполне согласуются со словами пророка Исаии: «тих, приветлив, кроток, смиренен — и тем подобен Богу» [25, с. 159–160]. Однако же природные смирение и кротость ничуть не мешали князю быть грозным и категоричным в отказе кардиналам Галду и Гемонту, — которые, будучи легатами Папы Римского Иннокентия IV, прибыли к нему во Владимир с проповедью латинского учения в конце 1252 года [11, с. 190–212].

Они привезли послание, в котором говорилось о предложении принятия князем Александром Невским веры святой Римской католической церкви, которая якобы способна принести князю душевный мир и спокойствие. Князь Александр, в свою очередь, дал им ответ следующего содержания: «От Адама до потопа, <...> от Рождества Христова до Страдания и Воскресения Господня, от Воскресения же Его и до Восшествия на небеса, от Восшествия на небеса до царствования Константинова, от начала царствования Константинова до первого собора, от первого собора до седьмого — обо всем хорошо знаем, а от вас учения не приемлем» [3, с. 133]. Слова, сказанные князем, укрепили его авторитет среди народа, так как тем самым он способствовал сохранению на Руси православной веры [14, с. 366–368].

В ответе Александра Ярославича обозначены значимые для становления христианства события, указывающие на святость и незыблемость сохранения Священного Предания на Руси, а также на преемство Руси от раннехристианского Рима Августа и второго Рима Константина — Византии.

Стоит заметить, что это решение Александр принял не единолично, а соборно с духовенством: эта линия тесного взаимодействия представителя высшей светской власти и священнослужителей как носителей власти духовной прослеживается во многих агиографических источниках, подчеркивая традиционное для русских земель единство «меча и посоха» — государства и Церкви [10, с. 256–266]. Еще более показательным то, как великий князь преподнес свой ответ: согласно летописям, Александр не стал встречаться с папскими посланниками и вступать с ними в дискуссию, поставив свою твердую «точку» в отношениях с католической церковью в ответном письме [22, с. 106–107].

Анализируя данную ситуацию, мы не можем не удивляться тому, насколько безошибочно точно в свое время оценил князь Александр Ярославич источник главной опасности для русских княжеств и народа и понял, что при проведении политики веротерпимости и даже в какой-то мере покровительстве всем религиям монголо-татары «несли рабство телу, но не душе. Латинство грозило исказить самую душу. Латинство было воинствующей религиозной системой, стремившейся подчинить себе и по своему образцу переделать Православную веру русского народа» [7, с. 318–337].

### **3. Отражение агрессии Ливонского Ордена и его значение для русской истории**

Когда летом 1240 года шведские корабли расположились в том месте, где река Ижора впадала в Неву, а рыцари-крестоносцы Ливонского ордена начали осторожное наступление на Изборск и Псков, Александр Ярославич молился с церкви Святой Софии о даровании ему сил на бой: «Боже превечный, сотворивший небо и землю и поставивший пределы народам, Ты повелел жить, не вступая в чужие пределы! Суди, Господи, обидящим меня и побори борющихся со мной, возьми щит, восстань на помощь мне» [3, с. 70].

И вот утром 15 июля 1240 года, пришедшегося на день памя-

ти святого князя Владимира, русские войска предприняли неожиданное наступление на шведов в районе устья реки Невы [11, с. 190–212].

Сражение началось выступлением конных отрядов во главе с самим Александром, который с боем пробился к центру лагеря и вступил в битву с предводителем шведов — ярлом Ульфом Фаси, в результате получившим тяжелое ранение в щеку от руки русского князя [3, с. 78]. Уже к вечеру битва была окончена и вскоре стала беспрецедентным примером общевойскаского подвига, войдя в историю как Невская битва, а ее военный предводитель и вдохновитель русского воинства — князь Александр Ярославич — получил прозвище «Невский» и навсегда вошел в историю как защитник народа Руси.

Через месяц после описываемых событий объединенным орденом крестоносцев был взят Изборск. Князь Александр вновь склонился в молитве: «Суди меня, Боже, и рассуди распрю мою с немцами и помоги мне, Боже, как Ты помог в древние времена Моисею победить Амалика, и прадеду моему Ярославу помог победить окаянного Святополка» [6, с. 287]. Перед самым сражением Александр Невский подошел к дружине и произнес весьма показательную речь: «Умрем за Святую Софию и вольный Новгород! Умрем за Святую Троицу и вольный Псков! Зане у русских нет судьбы иной, чем защищать свою землю Русскую, православную веру христианскую!» [2, с. 79].

5 апреля 1242 года вошло в историю как дата битвы на Чудском озере, чудесным образом завершённой торжеством русского оружия: именно этим сражением был остановлен натиск немцев против славян и прибалтийских народов.

Вполне вероятно, что описанные выше вторжения иноземных захватчиков были согласованы друг с другом, а потому только лишь стремительные действия князя Александра Невского в районе реки Невы и молниеносный разгром шведских рыцарей могли спасти и без того ослабленное набегами татаро-монгол Отечество от жуткого разорения и завоевания, ведь именно с этой целью направлялись на восток тевтонские рыцари.

Далее следует вернуться к основной проблеме затрагиваемого нами вопроса — значение победы в Невской битве и Ледовом побоище в контексте исторического будущего Новгорода и Пскова, а также всецело Руси. Для того чтобы осознать значимость этих побед необходимо, в первую очередь, вспомнить о тех племенах и народах, которые канули в небытие водоворотов нашествий, смерчами крутившихся на просторах Евразии — только в этом случае мы будем иметь возможность осознать, от какой доли избавило нас самозабвенное мужество предков во главе с князем Александром.

Очевидно, что завоевание крестоносцами пусть даже части территорий Новгорода позволило бы им создать на Неве мощную крепость, которая в сочетании с неизменными выплатами дани в пользу Орды незамедлительно нанесла бы торговле Руси невосполнимый урон [11, с. 190–212]. Более того — согласованное со шведами вторжение рыцарей из Прибалтики и вовсе могло стать последним событием новгородской истории как самостоятельной республики, оставшейся на тот момент последним осколком никем не покоренной некогда великой Руси [9, с. 102–109]. Важность этого стратегического направления состоит еще и в том, что Новгород на то время был единственным препятствием на пути к основанию шведского государства, которое простиралось бы от Балтики до Белого моря [12, с. 171–175]. Таким образом, Тверь и Москва оказались бы в жестоких жерновах: с юга — Орда, с запада — Орден, с севера — Швеция. Возможность рождения русского централизованного государства в таких условиях превратилась бы в практически невероятную цель или исчезла бы совсем.

Память о славных подвигах русских воинов, о доблестных деяниях великого князя Александра Невского, совершая переход от поколения к поколению, сохраняют нетленную суть, которая заключается в том, что исполненное ума и решительности самоотверженное служение Отечеству совершает настоящие чудеса при условии безоговорочной веры в истинность и праведность совершаемого.

#### 4. Александр Невский и Золотая Орда

По отношению к татарам князь вел уже совершенно другую политику, так как прекрасно чувствовал обстановку, царившую среди удельных князей, и понимал силу Орды, в отношении которой было целесообразнее выказать покорность, нежели вступать в открытое противостояние, которое бы непременно погубило русские земли. Александр Невский горячо любил свое Отечество и, поставив на чашу весов благополучие русских земель и свою княжескую гордость, нашел последнюю слишком легкой, а потому отправился в Большую Орду с богатыми дарами, куда, к слову, за время своего княжения прибывал пять раз [11, с. 190–212].

Батый же принял русского князя с почестями — мужественный вид Александра Невского и его мудрые слова заставили монгольского хана признать, что народная молва ничуть не преувеличила достоинств князя Александра: «Истину мне скажали, что нет князя подобного ему» [23].

В случае с татаро-монголами князь решил руководствоваться народной пословицей, которая гласит, что худой мир лучше доброй ссоры. Именно поэтому Александр Невский пять раз прибывал в Большую Орду с богатыми подарками [1, с. 45]. Важно отметить, что поездки в Сарай были чрезвычайно тяжелым делом, так как пересекающих евразийский континент путешественников в дороге подстерегало множество опасностей.

В результате поездки 1247 года Александр был формально объявлен великим князем всея Руси и получил Киев, а его брат Андрей — северо-восточную столицу — город Владимир [11, с. 190–212]. В связи с тем, что многие города, разрушенные монголами, до сих пор лежали в руинах, князь Александр в качестве своей резиденции избрал Новгород.

В 1252 году князь Александр Ярославич предпринимает новую поездку в Орду, связанную с необходимостью повторного получения ярлыка на княжение в результате прихода к власти в Карокуме хана Менгу, который отозвал ярлыки, данные своими предшественниками [17, с. 164]. Летописи повествуют,

что в тот же год князь Андрей устроил бунт, который был жестоко подавлен в результате карательного похода татарского царевича Неврюя [8, с. 153–155]: «В то же лето здума Андрей князь Ярославич с своими бояры бегати, нежели царем служити и побеже в неведому землю» [19, с. 137]. Место подавшегося в бега брата на посту великого князя Владимирского занял Александр. Предположения о том, что князь Александр Ярославич лично «навел» Неврюеву рать на земли Андрея, кажутся нам категорически необоснованными, так как в таком случае Александр сам не преминул бы участвовать в походе в качестве сдерживающей силы, и тем более не был бы столь тепло встречен жителями Владимира во главе с митрополитом [16, с. 195–196]. Кроме того, нельзя упускать из вида тот факт, что несмотря на значительный ущерб, нанесенный монголами северо-восточным княжествам в результате карательного похода, князь Андрей смог спустя некоторое время вернуться обратно и получить от Александра в управление Суздаль [4, с. 1–42]. Это означает, что открытое неповиновение было прощено ему ордынским ханом, который по своему характеру не имел склонности прощать что бы то ни было — следовательно, не обошлось здесь без заступничества Александра [11, с. 190–212].

Отметим, что в дальнейшем святому князю Александру Ярославичу суждено было выходить из куда более затруднительных положений, в которых уже не было героической ясности Невской битвы, где достаточно было лишь беспримерной храбрости князя и его воинов — здесь на первое место выходил строгий политический расчет, умение жертвовать второстепенным, ужимать свои интересы во имя великой цели.

Показателен случай, произошедший в Новгороде в 1259 году во время проведения монголами переписи населения, которая воспринималась местными жителями как знак Антихриста: горожане едва не перебили всех татарских численников, увлекая за собой даже сына великого князя — Василия. Опасаясь жестокой расправы, Александр Невский самолично наказал непокорных новгородцев, предоставив возможность ханским

чиновникам пересчитать двory. Со стороны современников великого князя этот его поступок был низменным и отталкивающим, однако Александр Ярославич как нельзя более глубоко понимал суть ситуации благодаря навыкам дипломатии и широкому мировоззренческому горизонту: он фактически спас Новгород от разорения татаро-монголами [17, с. 188].

Показательно, что к Православной Церкви сам Батый и его последователи относились весьма благосклонно: в 1261 году по ходатайству великого князя Владимирского Александра Невского и с разрешения хана Берке, младшего брата уже умершего к тому времени Батые, митрополитом Киевским Кириллом в столице Золотой Орды была учреждена Сарайская епархия, первым епископом которой стал святитель Митрофан [13, с. 47–56]. Значимость этой епископской кафедры, на сотни километров оторванной от русских земель и в то же время расположенной в самом сердце монгольского государства, состояла в том, что долгое время она являлась светлым маяком христианской веры и приютом для тех русских, которые оказывались на чужбине и нуждались в поддержке и молитвах.

Последняя поездка Александра в 1262–1263 годах обернулась спасением русского народа от большой беды: раздираемая борьбой за власть империя Чингизидов нуждалась в войнах, предоставление которых местные власти требовали в том числе и от княжеств Руси. Уверенный в том, что дело, которое он совершает — правое, с надеждой на Божию помощь, князь ехал фактически на верную смерть, что само по себе являлось удивительным подвигом, будучи одновременно с тем и испугательной жертвой всего народа [4, с. 27–40].

Действительно, у князя, прибывшего на поклон к хану Берке, получилось «отмолити людий от беды тоя» [22, с. 89–92], однако эта поездка стоила ему очень дорого. Хан задержал великого князя, которому пришлось зимовать в землях Орды, где он серьезно заболел. Возможно, причиной болезни Александра Невского, которому едва исполнилось сорок лет, была та же, что свела в могилу его отца — яд.

Как бы то ни было, не доехав до дома, 14 ноября 1263 года ве-

ликий князь Александр Ярославич скончался в Федоровском монастыре, приняв перед смертью великий постриг — схиму — под именем Алексия [27, с. 23–32]. Тело его было привезено во Владимир и положено в монастыре Рождества Богородицы. Согласно агиографическим источникам, погребение его сопровождалось чудом: в тот момент, когда Севастьян-эконом и Кирилл-митрополит хотели разжать его руку, чтобы вложить грамоту с разрешительной молитвой, он «акы живъ суши, распростеръ руку свою и взят грамоту от руки митрополита» [23].

Таким образом, политика, проводимая Александром Невским, определила последующее развитие Древней Руси — оградив границы ее от угроз с Запада, князь взял курс на сближение с Востоком, что в конечном счете положило начало единой державии.

Жизненный путь святого благоверного князя Александра Невского был непродолжителен — всего 42 года, но память о нем живет столетия. При этом следует отметить, что каждая эпоха, независимо от идеологических веяний, привносила в почитание князя что-то новое, политически и нравственно востребованное в конкретный промежуток времени. Можно сказать, что к началу XXI в. в образе святого Александра Невского воплотился национальный идеал, вобравший в себя многовековые представления народа о герое, который проявил себя в разных сферах служения и деятельности.

Великий полководец, талантливый дипломат, тонкий политик Александр Невский имел множество добродетелей: он был скромнен и кроток, любил жить в мире, ценил свободу и поступал справедливо. Помимо этого, князь примером собственной жизни внес существенный вклад в формирование и становление традиций духовно-нравственного воспитания русского человека.

Душа страны и каждого ее гражданина требует величия, не может жить без вдохновения, а для реализации такого самощущения нам нужна сильная власть и сильное государство. И то и другое у нас сегодня есть: восемь веков назад Русь была

разобщена, сегодня же Россия едина. Однако первоосновой нашего нынешнего состояния как раз и являются подвиги князя Александра Невского, сделавшего свой безошибочный исторический выбор.

## ИСТОЧНИКИ И ЛИТЕРАТУРА

1. *Арефьева Л. И.* Иллюстрированная хронология истории Российского государства. М.: Планета. 1990.
2. *Бегунов Ю. К., А. Н. Кирпичников.* Князь Александр Невский и его эпоха. — Сборник трудов. — СПб.: Дмитрий Булачин, 1995. — С. 206. — 214 с.
3. *Бегунов Ю. К.* Александр Невский: Жизнь и деяния святого и благоверного великого князя. М.: Молодая гвардия. 2003.
4. *Беляев И. Д.* Великий князь Александр Ярославович Невский // Временник Императорского Московского общества истории и древностей российских. Кн. 4. М., 1849.
5. *Бескровный А.* Святой благоверный великий князь Александр Невский (иконы и церковно-монументальная живопись) // Православный взглядъ. № 4 (15). 2011.
6. *Богданов А. П.* Друг Орды и враг Запада. Москва: Вече, 2017.
7. *Вернадский Г. В.* Два подвига св. Александра Невского // Евразийский временник. Кн. 4. — Прага, 1925.
8. *Володихин Д. М.* Александр Невский: воин, государь, святой. — М.: Издательство Московской Патриархии Русской Православной Церкви, 2021.— 232 с.
9. *Голубев А. Ю. Желнов И. И.* Александр Невский как великий политический и военный деятель Руси // Военная мысль. №1. 2018.
10. *Гусакова В. О.* «Самсон, Веспасиан и Соломон...»: образ Александра Невского в парадигме традиции духовно-нравственного воспитания // Палеоросия. Древняя Русь: во времени, в личностях, в идеях. №1. 2020.
11. *Долгов В. В.* Биография Александра Невского в зеркале

«исторического нарратива» // Древняя Русь: во времени, в личностях, в идеях. №5. 2016.

12. Дягтерев А. Я. Невская битва: ее место и значение // Власть. 2015. №1.

13. Егоров В. Л. Александр Невский и Чингизиды // Отечественная история 1997. № 2.

14. Житие Александра Невского // БЛДР. Т. 5. XIII в. СПб.: Наука, 1997.

15. Изборник (сборник произведений литературы древней Руси). — М.: Художественная литература, 1969. — С. 146—171.

16. Карамзин Н. М. История государства Российского: в 12 т. Т. 3, 4. М: Московский рабочий 1993.

17. Карпов А. Ю. Александр Невский. — Москва: Молодая гвардия, 2010. — 329 с.

18. Ключевский В. О. Древнерусские жития святых как исторический источник. М.: Астрель, АСТ, 2003.

19. Лаврентьевская и Троицкая летописи // Полное собрание русских летописей, изданное по высочайшему повелению Археографической комиссией. Т. 1. — Санкт-Петербург: издание Археографической комисс., 1846. 267 с.

20. Муратов П. Древнерусская живопись. История открытия и исследования. Изд.: Айрис-Пресс, 2005

21. Новгородская первая летопись старшего и младшего изводов // Полное собрание русских летописей. — [2-е изд.] — М., 2000. — Т. 3.

22. Пашуто В. Т. Александр Невский. — М.: Молодая гвардия, 1974.

23. Повесть о житии и о храбрости благоверного и великого князя Александра. <http://www.pravoslavie.ru/put/39091.htm> (дата обращения: 04.10.2021).

24. Романюк Л. В. Гуманистическая педагогика // Знание. Понимание. Умение. 2012. № 2.

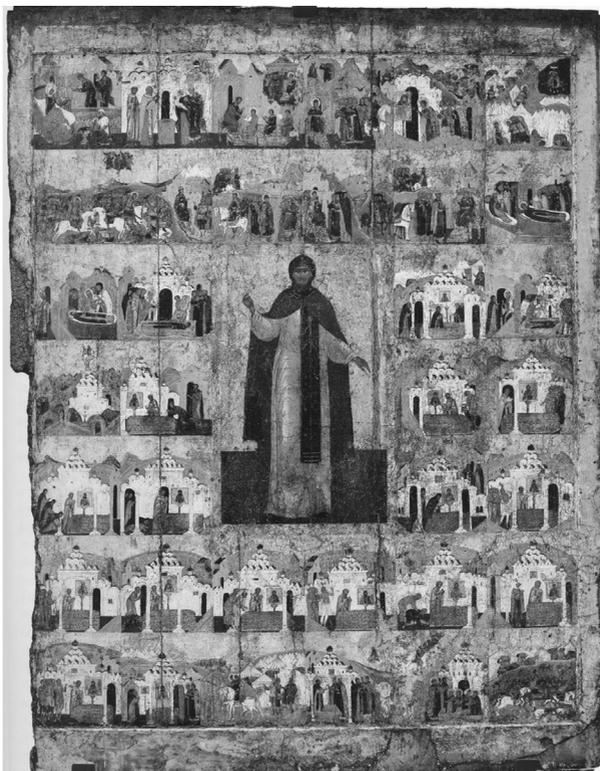
25. Русичев, С. Александр Невский: великие историки о великом полководце / Святослав Русичев. — Москва: ДИЛЯ, 2010.

26. Ситаров В. А. Проблемы реализации заповеди «Возлюби ближнего как самого себя» // Педагогика. Общество. Право. 2012. № 3 (3).

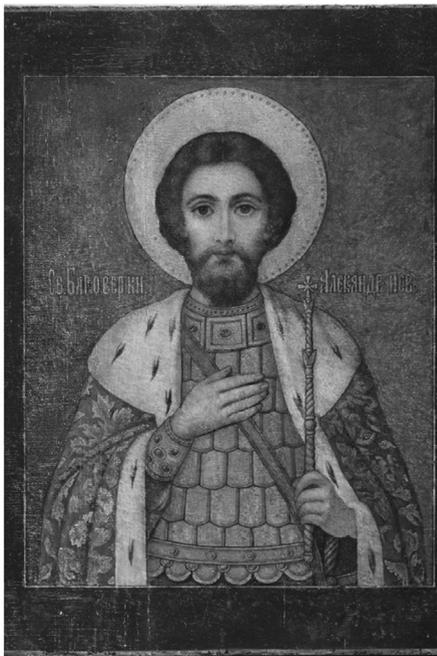
27. Соколов Р. А. Канонизация Александра Невского и судьба его мощей // Христианское чтение. Научный журнал Санкт-Петербургской Духовной Академии Русской Православной Церкви. №2. 2021.

28. Степенная книга царского родословия. <http://drevne-rus-lit.niv.ru/drevne-rus-lit/text/iz-stepennoj-knigi/zhitie-i-podvigi-aleksandra-nevskogo.htm>

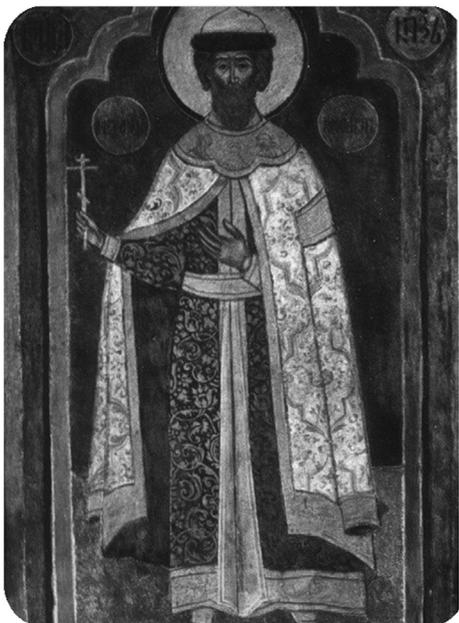
### *Приложение*



*Икона св. Александра Невского с житием.  
Государственный Исторический музей,  
Москва. Кон. XVI в. — Нач. XVII в.*



*Икона Святого  
благочестивого князя  
Александра Невского,  
начало XX века*



*Св. Александр Невский.  
Фреска Архангельского  
собора Московского  
Кремля. 1666 г.*

УДК 94 (322)

**Реброва М. И.**

Соискатель Православного Свято-Тихоновского  
Гуманитарного Университета  
e-mail: mariya\_volosyuk@mail.ru

**Rebrova M. I.**

The post-graduate student of St. Tikhon's  
Orthodox University  
e-mail: mariya\_volosyuk@mail.ru

**ОСОБЕННОСТИ ГОНЕНИЙ НА ЦЕРКОВЬ  
В ДОНЕЦКО-ВОРОШИЛОВГРАДСКОЙ ЕПАРХИИ  
В ПЕРИОД 1958–1964 ГГ.**

**THE SPECIFICITY OF THE DONETSK-VOROSHILOVGRAD  
CHURCH DIOCESE PERSECUTION IN 1958–1964**

**Аннотация.** Статья посвящена церковно-государственным отношениям в Донецкой области в 1958–1964 гг. В статье рассматриваются основные тенденции в церковной жизни региона. Автор акцентирует внимание на том, что в области начался активный процесс изъятия церковных зданий и сокращения приходов, ограничение деятельности правящего архиерея и священников и проч.

**Abstract.** This article is devoted to history of Church-state relations in the Donetsk region in 1958–1964 and describes trends in church life of the region. An author emphasizes the fact that an active process of confiscation of church edifices and reduction of church parishes, restriction on activities of ruling bishop and the priests, etc. began in the Donetsk region.

**Ключевые слова:** церковная жизнь, церковно-государственные

отношения, изъятие церквей, сокращение приходов, священник, епископ, правящий архиерей.

**Key words:** church life, relationship between church and state, confiscation of church edifices, reduction of church parishes, priest, bishop, ruling bishop.

1958 — начало 1960-х гг. считаются началом последнего наступления советского государства на Церковь. СССР, как полагал Н. С. Хрущев, стоял на пороге «предкоммунистических отношений», и власти стремились полностью и окончательно избавиться от «религиозной проблемы». Последнее было особенно «актуально» в свете возможного, обусловленного внутренними причинами религиозного возрождения [25]. В складывавшейся ситуации Донбасс не стал исключением.

После относительного затишья 1956–1957 гг. активное наступление на Церковь здесь началось в 1958 г. В течение этого года в Сталинской<sup>1</sup> области было снято с регистрации 24 храма: 20 — в селах, 1 — в поселке, 3 — в городах [3, л. 2].

Таким образом, на 1 января 1959 г. в Сталинской области насчитывалось 186 церквей и молитвенных домов [Там же, л. 30]. Особенно удручающей ситуация была в сельской местности. В 1958 г. уполномоченный К. Ф. Черноморченко с удовлетворением заявлял, что «в селах активность церквей падает» [17, л. 93]. Уже в 1959 г. из 79 сельских храмов регулярно служили только в 48, а служащих в селах священнослужителей было 55 человек. Основной причиной сокращения количества сельских приходов было «плохое материальное положение»: сельские храмы беднели и под этим предлогом их снимали с регистрации [19, л. 11].

Как иллюстрацию можно привести ситуацию с церковью в поселке Благодатное Волновахского района, которую сняли с учета в конце 1960 г. По причине «плохой материальной обе-

---

<sup>1</sup> 9 ноября 1961 г. Сталино был переименован в Донецк.

спеченности» в храме сменилось 10 священников. И если до 1958 г. службы в храме проходили регулярно, то с 5 сентября 1958 г. по 3 июня 1959 г. служить в Благодатном стали крайне редко. С 27 июля 1960 г. богослужения прекратились. Как следствие, общину в поселке решили объединить с приходом в поселке Владимировка. Церковное здание отдали под клуб, а церковь сняли с учета [20, л. 4, 5].

Примерно по этой же схеме был снят с учета храм в поселке Талановка Новоазовского района. С 1949 г. в здесь тоже практически прекратились службы. За 9 лет здесь сменилось 11 священников. Церковь сняли с регистрации как прекратившую деятельность [Там же, л. 11, 12].

При этом количество ходатайств об открытии новых церквей тоже сокращалось [17, л. 94–95]. Под давлением уполномоченного архиепископ Борис (Вик) 22 января 1958 г. подписал «Распоряжение по Донецкой епархии», в котором назвал недопустимой практику, когда некоторые священники выступают в роли консультантов и организаторов групп людей, ходатайствующих об открытии новых приходов. Запрет аргументировался тем, что вопрос об открытии новых приходов входит исключительно в компетенцию епархиального правления [Там же, л. 9].

На фоне усиливавшегося давления на Церковь в Сталинской области, как и в целом по стране, начали появляться ренегаты, которых активно использовали в антицерковной пропаганде. В этот период в светской прессе часто публиковались антицерковные материалы Ефграфа Дулумана, в прошлом кандидата богословия. По всей видимости, государство рассчитывало на то, что эти публикации возымеют какое-то действие на священнослужителей. Уполномоченный К. Ф. Черноморченко отслеживал реакцию священнослужителей на «творчество» Дулумана. Но в обнаруженных нами документах содержится не много свидетельств о поддержке Дулумана со стороны клириков, служивших в Донецком регионе. Одобряли действия Евграфа Дулумана исключительно люди, не укорененные ни в Церкви, ни в светской жизни. Таковым, например, оказался

второй священник молитвенного дома г. Дебальцево [Там же, л. 82–83] Георгий Каверин. Он считал Дулумана решительным человеком, не испугавшимся трудностей, порвавшим с Церковью и обретшим свободу. Для самого священника Георгия, как следует из документов, были характерны нерешительность и моральная усталость. Из Церкви священнослужитель не ушел [17, л. 82].

Как противовес «дулуманщине» в Донецкой области распространялось стихотворение «Новый Иуда». Его передали настоятелю церкви станции Сталино священнику Мухину студенты Ленинградской духовной академии, в свою очередь получившие сочинение от студентов Московской духовной академии [Там же, л. 29]. Основной мыслью стихотворения стали слова: «умер духовно Евграф Дулуман» [Там же, л. 30, 30 об.].

«Дулуманом» в Сталинской области стал священник города Дебальцево Невядовский. Так как основной задачей властей было донести до советских граждан все обстоятельства ухода священнослужителей из Церкви, после отречения Невядовскому было предложено выступить с обличительной речью во Дворце культуры родного города. Как поведал Невядовский, его всегда возмущало то, что в Православии обыкновенные люди становились «отцами и даже святыми», оставаясь при этом самыми обыкновенными людьми «с пороками и прегрешениями». Невядовский заявлял, что «сознательные люди хорошо понимают, что защищать свои человеческие права и свободу надо... а законом разума, прогресса и науки». Как следствие, Невядовский решил, по его словам, пойти «по пути честного труда». Текст выступления был напечатан в газете «Дебальцевский рабочий» [24].

Контролем выпускавшихся антицерковных материалов занимался уполномоченный. Далеко не все предлагаемые к публикации статьи встречались им с одобрением. В этот период в регионе имела место практика увольнения верующих по религиозным мотивам. Публикации на эту тему делала, в том числе, газета «Новый Донбасс». И именно эти, казалось бы, в корне антицерковные статьи «Нового Донбасса» вызывали возмуще-

ние Черноморченко. Ссылаясь на осуждение коммунистической партией административных методов борьбы с религией, он подчеркивал, что партия требует вести борьбу с религией только идейным оружием и убеждением. При этом Черноморченко был убежден, что «борьбу», аналогичную той, что пропагандирует газета, «способны допускать лишь те... кто... не умеет... убедительно разоблачать ложь и несостоятельность религии» [8, л. 45–46].

При этом государство продолжало вести борьбу с теми, кто аргументированно противостоял заявлявшим о «несостоятельности религии». В конце 1950-х гг. в Сталинской области вели тщательный учет семинаристов и абитуриентов духовных учебных заведений Русской Православной Церкви. Отмечалось, что в 1959 г. наибольшее количество заявлений о поступлении в духовную семинарию пришло из города Горловки и Горловского района [19, л. 59–60]. А выпускники семинарий становились, по выражению Черноморченко, «распространителями религии».

Вместе с этим государство уже в конце 1950-х гг. активно противодействовало распространению обучающей православной литературы. Когда в 1958 г. миссионерская деятельность сектантов стала особенно активной, архиепископ Борис благословил настоятелю церкви г. Горловки священнику Петрову написать антисектантские тезисы. Тезисы были разосланы благочинным, которые распространили их среди настоятелей [17, л. 33–34]. И хотя тезисы адресовались исключительно священникам, Г. Г. Карпов дал указание их «собрать и не рассылать» [15, л. 61].

Но, несмотря на проделываемую государством работу, в Донецком регионе не только не стало меньше верующих, но и заметно увеличилась посещаемость церковью мужчинами среднего и старшего возраста. А самым неприятным для властей стало то, что в общинах области появилось немало активных прихожан. В официальных документах они были обозначены как «ревнителю православной веры». Отмечалось, что они способствуют укреплению Церкви. Эти люди приглашали мирян

в церковь, предлагали совершать требы, собирали деньги на Церковь и т. д. Например, в г. Красный Лиман они приходили в дома умерших, помогали родственникам на похоронах, организовывали отпевания; а у себя в домах устраивали чтения православной литературы [17, л. 175]. Уполномоченный напрямую связывал деятельность «ревнителей» с тем, что в Сталинской области порой даже члены партии отпевали умерших родственников.

Характерный эпизод имел место в городе Зугрэсе. Когда умер депутат городского совета Павленко, организацией его похорон занимались дирекция и руководство общественных организаций, а похоронную процессию организовал и возглавил священник Стрижиков. Он же на кладбище обратился к присутствующим с речью, а затем снял с памятника звезду и поставил крест. При этом священника никто из присутствовавших не остановил [17, л. 76–77]: уважение к Церкви и священникам в советском обществе сохранялось несмотря на активную антицерковную работу.

Это же подтверждает и случай в поселке Ольховчик Шахтерского района. Здесь в октябре 1958 г. священник церкви Покрова Пресвятой Богородицы беспрепятственно провел крестный ход. Началось все с того, что жители соседнего с Ольховчиком поселка Пелагеевка решили подарить Покровскому храму на престольный праздник икону. Верующие собрали деньги и заказали икону в г. Красный Луч Ворошиловградской области. Так как икона была большой, то ее автотранспортом доставили в Пелагеевку, а затем с двумя хлебами, свечами и пением молитв понесли из поселка Пелагеевка в храм поселка Ольховчик. В общей сложности икону пронесли около 20 км. Когда икону выносили из Пелагеевки, ее сопровождали 100 человек, а когда принесли в Ольховчик — 200. Навстречу иконе вышли священник и пятьдесят прихожан [17, л. 67]. Образ с пением и колокольным звоном внесли в церковь. Как позже выяснилось, настоятель никаких нарушений закона в этом не увидел, а так как Покров являлся престольным праздником Церкви, то еще и пригласил на службу трех священников и диакона из дру-

гих храмов. Все приглашенные священнослужители получили предупреждение, а настоятель храма был снят с регистрации [Там же, л. 68–69].

Между тем иконы и связанное с ними, как говорил уполномоченный, «шарлатанство» стали предметом особенного внимания всех уполномоченных по Сталинской области. «Шарлатанством» К. Ф. Черноморченко называл самообновление икон. Случаи самообновления икон фиксировались в документах уполномоченного регулярно. Обновление икон привлекало множество людей, особенно если владелец иконы просил священника отслужить перед ней молебен. Как следствие, владельца иконы чаще всего штрафовали, а священнослужителей снимали с регистрации.

Так, в феврале 1958 г. обновление иконы произошло в квартире Марии Петрухиной (г. Сталино). Для совершения молебна женщина позвала из Свято-Николаевского молитвенного дома священника Сидорова и диакона Гейко. На молебен пришло столько верующих, что они не помещались в квартире. Об этом инциденте узнал начальник 13-го отделения милиции г. Сталино Шашков. Петрухину привлекли к ответственности, икону отдали в молитвенный дом, а священника и диакона сняли с учета [16, л. 160].

Несмотря на привлечение к ответственности, «не санкционированное властями» обновление икон продолжалось, и уполномоченный принял решение действовать жестко. Когда 19 мая 1959 г. обновление иконы произошло у Х. Ф. Головки из Макеевки, женщина была оштрафована на 500 рублей. Кроме того, материал передали в прокуратуру и в народный суд. А результаты следствия и решение суда освещались в прессе [19, л. 52].

В дальнейшем верующие стали осторожнее. Когда в 1961 г. у П. В. Шевченко (г. Горловка) самообновились икона, то люди уже приходили к образу группами по 20 человек. Несмотря на это, уполномоченный узнал об обновлении и обратился в народный суд, посетовав, что «ситуация» не была своевременно замечена органами власти [22, л. 6–7].

Не менее активно проходила в эти годы и борьба с паломничествами. Для решения этой проблемы государство планировало использовать священников, которым вменяли в обязанность объяснять верующим, что они должны исполнить советский Закон и прекратить паломничества [4, л. 119].

Несмотря на усилившееся давление, верующие по-прежнему приходили на Радоницу на кладбища. В связи с этим в 1959 г. К. Ф. Черноморченко вынужден был признать, что у жителей Донетчины «есть вера в „загробную жизнь“» [18, л. 95–96]. Уполномоченный лично приезжал в дни поминовения на кладбища и пришел к выводу, что посещаемость кладбищ в 1959 г. стала значительно выше, чем в предыдущие годы: людей на кладбищах было «такое количество, что трудно назвать какую-либо цифру» — посетители кладбищ исчислялись десятками тысяч. Люди старались пригласить священника на могилу усопшего. Как основное «средство» борьбы с поминовением рассматривалась дополнительная работа медико-санитарных специалистов: их планировали направлять с беседами «о вреде... поминаний» в дома, на предприятия и в учреждения [Там же, л. 95–96].

1960-й год стал годом максимального сокращения количества приходов в регионе [5, л. 49]. Возможно, в целях предупреждения протестов верующих уже в 1959 г. уполномоченному было направлено инструктивное письмо «О рассмотрении ходатайств об открытии церквей». В нем рекомендовалось проверять ходатайства на наличие «корыстного интереса». Если «интерес» предполагался, ходатаев рекомендовалось известить, что их заявление к рассмотрению приниматься не будет, а об их поведении будет поставлена в известность общественность. Священников в аналогичной ситуации планировали снимать с регистрации. Также было рекомендовано проводить «мероприятия, способствующие самоликвидации» приходящих в упадок приходов [4, л. 16–22]. Конечную цель выполнения рекомендаций государство видело в ослаблении влияния Церкви на население. А как подтверждение ослабления Церкви в докладах приводились данные о том, что «в области умень-

шилось количество действующих церквей... молитвенных домов» и «служителей религиозного культа» [3, л. 2].

Между тем 13 января 1960 г. вышло Постановление ЦК КПСС «О мерах по ликвидации нарушений духовенством советского законодательства о культах». Оно обозначило новый виток антирелигиозной борьбы [25, с. 371]. Выполнением этого постановления в Сталинской области занимался уже новый уполномоченный: 24 марта 1960 г. К. Ф. Черноморченко ушел на пенсию. [21, л. 142]. Новым уполномоченным стал Г. Е. Гомля. Его основной, уже открыто поставленной государством, целью стало уничтожение храмов.

Эта цель была четко обозначена после выхода Постановления ЦК КПСС «О мерах по ликвидации нарушений духовенством советского законодательства о культах» и сформулирована Советом по делам Русской Православной Церкви на январском совещании уполномоченных: необходимо повсеместное «изъятие храмов и молитвенных домов» [5, л. 2].

В соответствии с планом выполнения Постановления в Сталинской области проводили «мероприятия, связанные с сокращением общин». «На предмет сокращения» рассмотрели все приходы региона. Под сокращение попадали:

- приходы, которые занимают здания на арендных началах;
- приходы, в которых по 10–12 месяцев не ведется служба;
- приходы, которые занимают технически непригодные, аварийные здания;
- приходы, которые не имеют зданий под молитвенные дома;
- приходы, которые находятся на близком расстоянии друг от друга;
- приходы, которые занимают бывшие церковные здания [1, л. 11].

Темпы сокращения количества храмов были колоссальными. За 1959 г. и 10 месяцев 1960 г. было снято с регистрации 40 общин [5, л. 49].

В 1961 г. был издан целый ряд документов, «регулирующих» церковную жизнь в стране и, следовательно, на Донбас-

се: вслед за решениями XXII партийного съезда по научно-атеистическому воспитанию появилось Постановление ЦК КПСС и Совета Министров ССР от 16 марта 1961 г. «Об усилении контроля за выполнением законодательства о культах». Параллельно весной 1961 г. вышла «Инструкция по применению законодательства о культах». 16 марта 1961 г. она была утверждена постановлением Совета по делам религиозных культов и постановлением Совета по делам Русской Православной Церкви. Инструкция регламентировала деятельность «религиозных объединений и духовенства» [7, л. 2, 3, 4]. В инструкции оговаривались:

- запрет на службы вне храма;
- запрет на службы под открытым небом, в квартирах и т. д. [7, л. 5а].

10 июля 1961 г. уполномоченные Украины получили из Совета «Инструкцию и бланки учета религиозных объединений, молитвенных зданий и имущества, находящегося в пользовании церковных органов, согласованные с ЦСУ СССР», сходные с теми, что были в 1920-е гг. [8, л. 35–36].

Решением исполкома Сталинского областного Совета депутатов трудящихся от 1 сентября 1961 г. в регионе была создана областная комиссия по проведению единовременного учета религиозных общин, молитвенных зданий и имущества, находящихся в пользовании церковных органов. Аналогичные комиссии были организованы при городских и районных исполкомах области [10, л. 1]. Для этих комиссий была составлена единая инструкция. А уже к 1 января 1962 г. в области был проведен учет. Была учтена 121 религиозная община, которая занимала 50 типовых зданий и 71 приспособленное помещение. Кроме того, в области были учтены 38 церковных сторожек и два жилых дома. Отдельно были учтены 74 дома. В общей сложности у общин области было 225 зданий. В храмах и молитвенных домах области работало 1897 человек, 1579 из которых получали денежное вознаграждение [10, л. 2–3]. В регионе служили 145 священников и 29 диаконов, псаломщиков в области было 36.

Все статистические данные<sup>2</sup> были переданы в партийные органы: их планировалось использовать «для работы по усилению контроля за соблюдением законодательства о культах» [11, л. 4]. Фактически речь шла о дальнейшем сокращении количества храмов и молитвенных домов.

Отныне годовые планы уполномоченного становились набором прямых директив, направленных на уничтожение Церкви, а первым пунктом в них неизменно значилась ликвидация приходов. Например, в первом полугодии 1962 г. уполномоченным по Донецкой области планировалось:

1) изучать приходы на предмет возможности ликвидации (потенциальные мотивы: технические условия, неспособность религиозных обществ содержать здание, объединение приходов по причине затухания);

2) принимать меры по сокращению «служителей культа» в тех приходах, где их зарегистрировано более двух и т. д.

А также рекомендации поддерживать связь с прессой в целях активизации негативизма ко всему церковному и выявлять молодых хористов и через партийно-советские органы принимать меры к отвлечению их от Церкви.

Как следствие, в первом полугодии 1962 г. в Донецком регионе было снято с регистрации 12 храмов и молитвенных домов. Предлогами для их сокращения были «самоликвидация»; объединение общин; неудовлетворительное состояние и проч. [9, л. 1–3].

Как пример «обоснования» сноса храма можно привести «Заключение о целесообразности сноса бывшего церковного здания в поселке Авдотьино гор. Донецка». При осмотре церкви нашли, что ее стены покрыты трещинами и т. д. [6, л. 64]. Церковь была снята с регистрации, а затем снесена [6, л. 72].

Когда власти были не совсем уверены в правдоподобности имеющегося предлога для сноса, они придумывали дополни-

---

<sup>2</sup> Переданы были в том числе данные о количестве верующих в храмах и молитвенных домах в дни больших праздников (ГА РФ. Ф. 6991. Оп. 2. Д. 367. Л. 9).

тельный повод. Так, в случае с Преображенской церковью в г. Волновахе изначально причиной объединения Преображенской общины со Свято-Духовской в поселке Карловка называлось то, что Преображенская церковь находилась на расстоянии 50 метров от построенной школы. Позже в специально составленном протоколе здание церкви признали еще и «негодным к... эксплуатации». После объединения церковь снесли [6, л. 308–309].

Следует отметить, что не все снимаемые с регистрации церкви и молитвенные дома региона подлежали сносу. Вероятно, пытаясь оправдать изъятие храмов потребностью в помещениях, государство использовало некоторые из церквей и молитвенных домов в хозяйстве. В связи с чем, например, в церковном здании в селе Новоселовка Авдеевского района был устроен магазин, в храме города Авдеевка — народный суд и т. д. [5, л. 46].

Итогом деятельности государства стало то, что в районах крупных городов области не оставалось ни одного храма. Так, например, не было ни одного храма на территории Центрально-городского района Макеевки [8, л. 90].

Помимо того, что государство забирало у верующих храмы, оно стремилось конфисковать у приходов все, имеющее хоть какую-то материальную ценность. Например, в 1962 г. городские исполнительные комитеты «взяли на баланс» три якобы незаконно приобретенных общинами дома и два автомобиля. Поведение властей стало настолько беззастенчивым, что при «освобождении» церковных зданий некоторые священнослужители начинали «оказывать сопротивление», чего в прошлые годы не наблюдалось [5, л. 2].

Массовое уничтожение церквей не могло не вызвать недовольства и населения: вслед за изъятиями последовали жалобы. Подобные жалобы, как и ходатайства об открытии храмов, не рассматривались в принципе. Хотя и жалоб, и ходатайств по-прежнему было много: из села Ново-Петриковка Старомлыновского района; из поселка Гуглино Ильичевского района города Жданова (Мариуполя и проч. [2, л. 80–81]. В общей

сложности жители 20 населенных пунктов области обращались с просьбами оставить храм или возобновить службы в закрытом храме. Несмотря на это, за два года в области было снято с регистрации 47 общин. При этом «большую активность удерживать церкви» уполномоченный отмечал в городах и поселках городского типа. В сельской местности население было менее активным [5, л. 14–15].

Окончательным ответом на все просьбы верующих стало решение Донецкого областного исполнительного комитета и Донецкого областного комитета компартии о проведении мероприятий «по преодолению религиозной идеологии» и «ограничению деятельности церковников». Законодательной базой для этого стало Постановление ЦК Коммунистической партии Украины от 12 октября 1962 г. «О состоянии и мерах улучшения научно-атеистического воспитания трудящихся в Украинской ССР».

В Донецкой области на общественных началах были созданы комиссии помощи общественным организациям. Эти комиссии работали при исполнительных комитетах и были призваны помогать организациям в атеистической работе и выявлении «нарушителей законодательства о культах». К «злостным нарушителям» применялись строгие меры. Для священнослужителей это, как правило, было лишение регистрации.

Что касается мирян, в этот период начала активно проводиться «индивидуальная работа» с верующими, вторым этапом которой становилась «работа в коллективах». Для «индивидуальной работы» выделялись люди от комсомольских, партийных, профсоюзных организаций, от общества «Знание». Если «индивидуальная работа» на человека не «действовала» (например, он продолжал ходить в храм), ему грозило понижение в должности или же (если верующий учился) исключение из института. Результаты подобной деятельности не заставили себя ждать: в 1962 г. в Донецкой области не было зафиксировано ни одного случая паломничества и обновления икон [13, л. 1–2], а 14 храмов и молитвенных домов беспрепятственно были сняты с регистрации.

Помимо этого, в 1962 г. Церкви был нанесен еще один удар: священнослужители были переведены на твердый оклад, а административно-финансовые и хозяйственные функции храмов и молитвенных домов были возложены на исполнительные органы приходских общин [13, л. 3–6]. Этому предшествовал Архиерейский собор 1961 г., который под давлением государства утвердил новый порядок приходского управления [23, с. 101].

Твердый оклад священнослужителя в Донецкой области колебался от 80 до 400 рублей — в зависимости от количества треб и общего дохода прихода. Несмотря на то, что введение окладов позиционировалось властями как способ защиты духовенства «от чрезмерного обложения» налогами, священнослужители понимали, что в реальности это лишь способ их ограбления. До введения твердых окладов священники области действительно жаловались уполномоченному, что финансовые органы начисляют им налог без учета реальных доходов. К примеру, в 1962 г. священник С. М. Кобзарь из пос. Петровка г. Сталино был обложен налогом в 2 182 рубля, после чего к этому налогу была прибавлена доплата за 1961 г. в размере 766 рублей. Такой налог исчислялся из предполагаемого годового дохода священника С. М. Кобзаря в 4 580 рублей, что значительно превышало реальный доход священнослужителя.

Таким образом, переход на твердые оклады явно перекрывал ничем не ограничиваемый денежный поток. Неудивительно, что финансовые органы выступили против перехода священнослужителей на оклады. Но в условиях начатой антицерковной кампании обнищание священнослужителей для государства было важнее собственных доходов. Поэтому в историю с недовольством финансовых органов вмешался Донецкий областной комитет компартии, после чего перевод на оклады был произведен без проволочек.

Несмотря на директивный характер введения священнических окладов, в Донецкой области находились священнослужители, которые пытались воздействовать на церковные исполнительные органы так, чтобы они сами ходатайствовали

об оставлении священников на доходах от треб. Но подобная практика была скорее исключением. В большинстве своем взаимоотношения священнослужителей с вновь избранными исполнительными приходскими органами оказывались сложными.

В 25 приходах Донецкой области прошли перевыборы исполнительных органов. После чего в приходских советах были оставлены только удобные уполномоченному люди. Власть этих «активистов» на приходах была безграничной. Дело доходило до того, что в некоторых приходах исполнительные органы «рассчитывали» «ненавистных... служителей культа», якобы нарушавших законодательство. Например, священника Иакова Беспалова из пос. Новоселовка г. Жданова церковный совет общины отстранил от службы за то, что он, по уверению членов совета, исполнял требы за плату. При этом нередко были случаи, когда исполнительный орган, отвечавший за выплату зарплаты священнослужителям, не выделял священнику денег даже для личных нужд. Но противиться положению было невозможно: любые жалобы со стороны священнослужителей были чреваты негативными последствиями. Например, когда священник Иоанн Шейко из пос. Байрак г. Горловки рассказал прихожанам о своем бедственном положении, его сразу же отстранили от службы [13, л. 6–7].

Любые попытки священнослужителей повлиять на ведение дел в собственном приходе расценивались как «грубое вмешательство в административно-финансовые функции исполнительных органов» и влекли за собой отстранение от службы [14, л. 49].

Священнослужители пытались объяснить уполномоченному, что исполнительные органы обращаются с ними «как с наемными лицами, а не наставниками», не приглашают на заседания и при этом занимаются хищением церковных денег, самовольно снижают суммы епархиальных взносов и т.п. Но уполномоченный неизменно ссылался на решение Синода и «разъяснял» священникам правомерность действий органов [13, л. 5].

В своих приходах священнослужители становились своего рода «персонами нон грата». Даже дружеские отношения с ними могли стать поводом для отстранения самих членов церковного совета или ревизионной комиссии. Как, например, в г. Енакиево, где решением собрания членов двадцатки молитвенного дома были отстранены церковный совет и ревизионная комиссия за «якшание с благочинным» — священником Иоанном Бетьковым. Отца Иоанна уполномоченный снял с регистрации и отправил за штат.

В оправдание складывавшейся ситуации государственные власти подчеркивали, что в церковные исполнительные органы региона якобы входят исключительно честные и достойные граждане, которые не в состоянии сделать ничего противозаконного [13, л. 5].

Маленькими окладами, полной зависимостью от приходских советов и разжиганием конфликтов советское государство рассчитывало постепенно «выдавливает» духовенство с приходов. Но расчет властей не оправдался: массового «исхода» священнослужителей из Церкви не произошло. Для тех же, кто все-таки поддавался давлению, уход из Церкви оказался очень болезненным. Как пример можно привести эпизод с переходом на гражданскую службу священника молитвенного дома г. Краматорска Валерия Ямбургского. В отчете уполномоченного были приведены слова священника: «...Душой буду болеть...» Было очевидно, что для священника это был тяжелый шаг. Между тем, его поступок приводился как показательный для других священнослужителей области.

Но даже в условиях тотального гнета и ужесточения зависимости Церкви от государства митрополит Борис (Вик) благословлял как можно чаще служить в храмах и продолжал рукополагать молодых священнослужителей. Вместе с тем сам архиерей оставался слишком зависимым от уполномоченного Г. Е. Гомли, без разрешения которого, например, не мог даже отслужить службу в Свято-Николаевском молитвенном доме Донецка. Но когда архиерейские службы совершались, они бывали очень торжественны и многолюдны, что уже не зависело от уполномоченного. [14, л. 50].

Митрополит Борис, несмотря на очевидное недовольство властей, стремился к тому, чтобы службы во вверенной ему епархии совершались регулярно, собирая как можно больше верующих. В первую очередь это касалось городских храмов и молитвенных домов. Так, в молитвенном доме пос. Ларинка (здесь служили 5 священнослужителей) службы проходили ежедневно, в церкви пос. Калиновка (4 священнослужителя) — 2–3 раза в неделю, в молитвенном доме пос. Рутченково (3 священнослужителя) — 2–3 раза в неделю, в пос. Авдотьино — 1 раз в неделю, в г. Красногоровке — 1 раз в неделю. Сходное положение наблюдалось и в других городах [12, л. 46].

Особенное внимание митрополит Борис (Вик) уделял проповедям священников. В соответствии с установленными государством правилами все проповеди в регионе произносились только на Евангельские темы. Но говорились всегда с чувством и эмоционально, и это привлекало и располагало людей, что признавал уполномоченный. К 1963 г. в Донецкой области было 178 служащих священников [13, л. 12–13]. Их большинство по-прежнему составляли люди старшего возраста. Понимая бедственность такого положения, правящий архиерей продолжал оказывать протекцию молодым священнослужителям и убеждал уполномоченного, что «молодым следует больше доверять, они лучше понимают дух времени».

С самим уполномоченным митрополит Борис тоже общался «в духе времени». Его беседа с Г. Е. Гомлей могла закончиться, например, вполне патриотичными словами: «...Борьба за мир... может трезво влиять на горячие головы атомщиков». Тем не менее, несмотря на подобные внешние проявления лояльности правящего архиерея, уполномоченные сомневались в его благонадежности. Так, в одной из характеристик владыки Бориса приводились слова епископа: «Я считаю, что придет время, закрытые церкви будем открывать» [14, л. 42–50]. Понятно, что такие высказывания не могли нравиться советским деятелям и внушали им определенное опасения.

Между тем положение дел в регионе чем далее, тем более становилось катастрофическим. В области стремительно падало

количество крещаемых. Если в 1961 г. (согласно статистике, предоставляемой приходами) в регионе было крещено 41,5% родившихся детей, то уже в 1962 г. — 38,3%. Уменьшение количества крещаемых было обусловлено и тем, что клириков обя-зали регистрировать все случаи крещения в храмовых журна-лах [13, л. 7].

В журналах фиксировались не только имена и фамилии кре-щаемых (если крестили детей), но также имена и фамилии, адреса и место работы родителей и восприемников от купели. К примеру, в храмовых журналах было зафиксировано, что в г. Зугрэсе Харцызского района<sup>3</sup> крестилась электросварщица литейного завода А. С. Баранова, 1942 г. р.; в пос. шахты № 39 крестили пионеров Владимира Кожевникова, 1952 г. р., и его брата Александра Кожевникова, 1948 г. р. [13, л. 8] и т. д.

В качестве альтернативы Крещению в Донецкой области пы-тались ввести гражданскую обрядность. В загсы городов обла-сти (Донецк, Макеевка, Жданов, Краматорск, Константиновка, Шахтерск) приглашали «почетных родителей». В отдельных городах (например, в г. Краматорске) врачи родильного дома сообщали о рождении ребенка в организацию, в которой ра-ботали родители новорожденного, и сослуживцы родителей окружали младенца особой заботой. Во Дворце культуры Ки-ровского района Макеевски обустроили отдельную комнату для новорожденных, где родителям детей вручали удостове-рение «Нового гражданина СССР», а также выделили поме-щение для регистрации молодоженов. Во время регистрации и младенцев, и брачующихся включали классическую музыку. Там же, в здании, был открыт буфет, в котором и молодые ро-дители, и молодожены могли отпраздновать счастливое собы-тие [13, л. 9–11]. Работа по «преодолению религиозной обряд-ности» с каждым годом набирала обороты.

2 июня 1964 г. вышло Постановление ЦК, в котором изла-гался план «преодоления религиозного сознания масс». Это Постановление фактически стало сигналом к началу еще бо-лее радикального и тотального наступления на Церковь. Тем

---

<sup>3</sup> 15 декабря 1962 г.

не менее, этим планам не суждено было сбыться. 14 октября 1964 г. Н. С. Хрущев был отправлен в отставку, а новое правительство поспешило принять меры для снятия напряжения в церковно-государственных отношениях. В январе 1965 г. Президиум Верховного Совета СССР выпустил Постановление «О некоторых фактах нарушения социалистической законности в отношении верующих» [25, с. 390]. Началась эпоха Л. И. Брежнева, и отношения между Русской Церковью и советским государством вновь стали более равными.

### ИСТОЧНИКИ И ЛИТЕРАТУРА

1. ГАДО. Ф.Р.-4022. Оп. 1. Д. 7.
2. ГАДО. Ф.Р.-4022. Оп. 1. Д. 21.
3. ГАДО. Ф.Р.-4022. Оп. 1. Д. 35.
4. ГАДО. Ф.Р.-4022. Оп. 1. Д. 36.
5. ГАДО. Ф.Р.-4022. Оп. 1. Д. 37.
6. ГАДО. Ф.Р.-4021. Оп. 1. Д. 58.
7. ГАДО. Ф.Р.-4021. Оп. 1. Д. 148.
8. ГАДО. Ф.Р.-4021. Оп. 1. Д. 192.
9. ГАДО. Ф.Р.-4021. Оп. 1. Д. 195.
10. ГА РФ. Ф. 6991. Оп. 1. Д. 367.
11. ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 2. Д. 367.
12. ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 2. Д. 496.
13. ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 2. Д. 2089.
14. ГАРФ. Ф. 6991. Оп 7. Д. 133.
15. ЦГАВОВУ. Ф. 4648. Оп. 1. Д. 175.
16. ЦГАВОВУ. Ф. 4648. Оп. 1. Д. 176.
17. ЦГАВОВУ. Ф. 4648. Оп. 1. Д. 181.
18. ЦГАВОВУ. Ф. 4648. Оп. 1. Д. 193.
19. ЦГАВОВУ. Ф. 4648. Оп. 1. Д. 198.
20. ЦГАВОВУ. Ф. 4648. Оп. 1. Д. 208.
21. ЦГАВОВУ. Ф. 4648. Оп. 1. Д. 222.
22. ЦГАВОВУ. Ф. 4648. Оп. 1. Д. 239.
23. *Марченко Алексей, протоиерей*. Религиозная политика советского государства в годы правления Н. С. Хрущева и ее влияние на церковную жизнь в СССР. М.: Изд-во Крутицкого подворья. 2010. 328 с.

24. *Невядовский А.* Я не верю в бога и не хочу служить церкви // Дебальцевский рабочий. 17 ноября 1960 г.

25. *Шкаровский М. В.* «Русская Православная Церковь при Сталине и Хрущеве». М.: Крутицкое Патриаршее Подворье. Общество любителей церковной истории. 2005. 400 с.

1. GADO. F.R.-4022. Op. 1. D. 7.
2. GADO. F.R.-4022. Op. 1. D. 21.
3. GADO. F.R.-4022. Op. 1. D. 35.
4. GADO. F.R.-4022. Op. 1. D. 36.
5. GADO. F.R.-4022. Op. 1. D. 37.
6. GADO. F.R.-4021. Op. 1. D. 58.
7. GADO. F.R.-4021. Op. 1. D. 148.
8. GADO. F.R.-4021. Op. 1. D. 192.
9. GADO. F.R.-4021. Op. 1. D. 195.
10. GA RF. F. 6991. Op. 1. D. 367.
11. GARF. F. 6991. Op. 2. D. 367.
12. GARF. F. 6991. Op. 2. D. 496.
13. GARF. F. 6991. Op. 2. D. 2089.
14. GARF. F. 6991. Op 7. D. 133.
15. CGAVOVU. F. 4648. Op. 1. D. 175.
16. CGAVOVU. F. 4648. Op. 1. D. 176.
17. CGAVOVU. F. 4648. Op. 1. D. 181.
18. CGAVOVU. F. 4648. Op. 1. D. 193.
19. CGAVOVU. F. 4648. Op. 1. D. 198.
20. CGAVOVU. F. 4648. Op. 1. D. 208.
21. CGAVOVU. F. 4648. Op. 1. D. 222.
22. CGAVOVU. F. 4648. Op. 1. D. 239.

23. *Marchenko Aleksij, protoierej.* Religioznaya politika sovetskogo gosudarstva v gody pravleniya i. S. Hrushcheva i ee vliyanie na cerkovnuyu zhizn' v SSSR. M.: Izd-vo Krutickogo podvor'ya. 2010. 328 s.

24. *Невядовский А.* Ya ne veryu v boga i ne hochu sluzhit' cerkvi // Дебальцевский рабочий. 17 noyabrya 1960 g.

25. *Shkarovskij M. V.* «Russkaya Pravoslavnaya Cerkov' pri Staline i Hrushcheve». M.: Krutickoe Patriarshee Podvor'e. Obshchestvo lyubitelej cerkovnoj istorii. 2005. 400 s.

## Раздел III. ПЕДАГОГИКА И ПСИХОЛОГИЯ

УДК 159.9.07

**Абраменкова В. В.**

доктор психологических наук,  
действительный член  
Международной академии наук  
педагогического образования (МАНПО),  
главный научный сотрудник института  
изучения детства, семьи и воспитания  
Российской академии образования

**Abramenkova V. V.**

Doctor of Psychological Sciences,  
full member  
International Academy of Sciences  
of Pedagogical Education (MANPO),  
Chief Researcher of the Institute  
for the Study of Childhood, Family and Upbringing  
Russian Academy of Education

**РЕСУРСЫ ОБРЕТЕНИЯ БЕЗОПАСНОСТИ ДЕТСТВА**

**RESOURCES FOR THE ACQUISITION OF CHILDHOOD  
SAFETY**

**Аннотация.** Впервые в качестве пути обеспечения безопасного развития детства рассматривается ресурс самого ребенка как полноценного субъекта собственной жизнедеятельности. Автор приводит примеры детской жизнестойкости, героизма, праведности, святости в истории культуры и современности. Социально-психологический анализ действий, поведения, выживаемости

детей в опасных, экстремальных ситуациях и научное осмысление этой реальности позволит в современную эпоху каждому ребенку обнаружить собственный ресурс безопасного развития. Для определения психологических детерминант становления личности в экстремальных ситуациях необходим социально-психологический анализ случаев проявления детского героизма, что позволит выявить мотивацию и механизмы поведения, принятия решений и характера действий ребенка в опасных жизненных обстоятельствах. Агиологическая психология детской святости как потенциальная духовная одаренность личности, в том числе современного ребенка, дает возможность хотя бы в первом приближении реализовать выход к третьему измерению человека — от телесности (плоти) через душевность (чувства, переживания) к духовности как особой сущности человека, обретению им смысла бытия и своего предназначения. Автор считает, что проведение широкомасштабного социально-психологического исследования отношений и поведения детей в экстремальных ситуациях, а также разработка адекватного диагностического инструментария позволят ответить на многие вопросы научно-практического характера и дадут возможность значительно снизить риски негативных исходов подобных ситуаций для детей России.

**Abstract.** For the first time, as a way of ensuring the safety of childhood development, the resource of the child as a full-fledged subject of his own life activity is considered. The author gives examples of children's vitality, heroism, righteousness, holiness in the history of culture and modernity. Socio-psychological analysis of actions, behavior, survival of children in dangerous, extreme situations and scientific comprehension of this reality will allow in the modern era each child to discover his own resource of safe development. To determine the psychological determinants of the emergence of the personality in extreme situations, a socio-psychological analysis of the occurrence of childish heroism is necessary, which will reveal the motivation and mechanisms of behavior, decision-making and the nature of the child's actions in dangerous life circumstances. The hagiologic psychology of child holiness as a potential spiritual giftedness of the person, including the

modern child, makes it possible, at least in the first approximation, to realize the way out to the third dimension of man — from corporeality (flesh) through spirituality (feelings, experiences) to spirituality as a special entity of man, meaning of being and its destination. The author believes that carrying out a large-scale socio-psychological study of the relationships and behavior of children in extreme situations, as well as the development of adequate diagnostic tools, will answer many questions of a scientific and practical nature and will make it possible to significantly reduce the risks of negative outcomes of similar situations for Russian children.

**Ключевые слова:** безопасное, развитие, ресурс, опасная, экстремальная, ситуация, риски, выживаемость, жизнестойкость, духовная, безопасность, агиологическая, психология, детский, героизм, детская, святость.

**Key words:** safe, development, resource, dangerous, extreme, situation; risks, survival, vitality, spiritual, security, agiological, psychology, children's, heroism, children's, holiness.

Если безопасность понимать как нейтрализацию и отражение существующих и потенциальных угроз и обеспечение защищенности жизненно важных интересов личности и общества, то **безопасное развитие детства** — психосоциокультурное основание для успешного решения каждым ребенком возрастных задач развития на каждом этапе своего взросления. Безопасное развитие детства предполагает опору не только и не столько на благоприятные и комфортные условия материального *уровня жизни*, сколько на высокие показатели *качества жизни* ребенка: его внутреннего психоэмоционального благополучия<sup>1</sup>, позитивных переживаний, наличия светлой оптимистической картины мира и уверенности в будущем.

---

<sup>1</sup> Под эмоциональным благополучием, например, Г. А. Урунтаевой [18] понимается чувство уверенности, защищенности, способствующее нормальному развитию личности ребенка, выработке у него положительных качеств, доброжелательного отношения к другим людям.

**Безопасность детства** онтологически есть универсальный для всех культур и эпох человеческой цивилизации ресурс, понимаемый не только как *запас и потенциал жизнедеятельности в той или иной социальной ситуации развития*, но и как таинственный, пока неизученный и непостижимый *дар* свыше.

Ресурс безопасности развития детства может быть *обеспечен и выполнен* за счет:

а) усилий государства по законотворческой деятельности, обеспечивающей безопасность в правовом поле;

б) семьи — родителей, прародителей, сиблингов и других близких в обретении и сохранении / удержании психологического чувства защищенности;

в) в относительно недавней истории России, во-первых, церковно-приходских школ, формирующих жизнеутверждающую картину мира, во-вторых, сельских общин и церковных приходов, где основанием безопасности и патриотизма было духовно-нравственное воспитание и развитие детей;

г) в настоящее время преимущественно образовательных организаций, обучающих распознаванию (идентификации) опасных ситуаций и способам самозащиты, подобных курсов «Основы безопасности жизнедеятельности» (ОБЖ);

д) детских сообществ — важнейшего института воспитания и ресурса безопасности, прежде всего в предоставлении сверстниками площадки/пространства различных жизненных ситуаций для установления ребенком границ своих возможностей и порой весьма жесткого апробирования разных стратегий и тренировки опасного поведения в зоне вариативного развития [2];

е) самого ребенка, обладающего собственным потенциалом: выживаемости, сопротивляемости, самоодоления, жизнестойкости и пр.;

ж) особых сил / механизмов (неведомых науке и неизученных, при этом действующих «в нужное время и в нужном месте». Это — антропологический багаж безопасного развития: духовно-нравственные, надличностные силы, вера [24; 26; 27] и др.

Особенно рельефно ресурс безопасности проявляется в опасных условиях жизни. Анализ поведения детей в *экстремальных ситуациях* (военные действия, теракты, природные и техногенные катастрофы, такие как землетрясения, взрывы, пожары, наводнения, цунами, и пр.) показал примеры их исключительного мужества и жизнестойкости перед лицом страшных испытаний.

Исследования американских ученых во время Второй мировой войны показали удивительные результаты: большей способностью к выживанию (на 53 %) по сравнению с мужчинами обладают женщины — «слабый пол». *А способность детей к выживанию в крайне опасных ситуациях на 15 % выше, чем у взрослых* [26]. Существуют многочисленные описания случаев выживания даже очень маленьких детей в самых катастрофических ситуациях.

Можно ли говорить о подобной жизнестойкости современного ребенка в опасных (неблагоприятных) условиях существования? Может ли подобное поведение детей характеризоваться как норма поведения и сохранится ли такая выживаемость в структуре личности взрослого человека? Каковы индивидуальные, индивидуально-психологические, социокультурные и другие предпосылки таких проявлений ребенка в реальной жизни?

Умение преодолевать трудности, справляться со стрессами, которыми изобилует повседневность, является одним из важных показателей активного овладения жизненными обстоятельствами и ситуациями, что свидетельствует об определенном уровне личностной зрелости.

Совладающее поведение как *особое дарование личности* (Л. И. Анцыферова), *конструктивная сила* (К. А. Абульханова-Славская) или как *особый вид социального поведения* человека, обеспечивающий или разрушающий его здоровье и благополучие (А. Л. Журавлев и др. ), направлено на активное взаимодействие с ситуацией с попыткой ее изменения (если она поддается контролю) или приспособление к ней (в случае, когда ситуация ему неподвластна). Если субъект не владеет этим видом поведения, возможны неблагоприятные последствия для

его здоровья и развития. Поэтому важно понять и, если возможно, научить ребенка этой стратегии поведения, обеспечивающей его безопасность в опасном мире.

Высокая степень опасности в социальной ситуации развития воплощена в понятии *экстремальности* — это предельные, крайние, стрессовые, внезапно возникающие обстоятельства, угрожающие или субъективно воспринимаемые как угрожающие жизни, здоровью, благополучию, ценностям субъекта. Изучение динамики и анализа ресурсов безопасного поведения и отношений детей разных возрастов в различных регионах России с разной степенью благополучия и уровнем жизни и является целью нашего эмпирического исследования. Это позволит осознать инструмент для определения механизмов поведения детей в экстремальных ситуациях, который может быть использован в разработке новых образовательных технологий по обеспечению безопасности развития детства.

Историко-культурный аспект социальной ситуации развития — отношений «Ребенок — Мир» разворачивается не только в онтогенезе, но и, по словам Д. Б. Эльконина, в цепи оттогенезов, т. е. в *социогенезе*. Историко-культурный, психоисторический<sup>2</sup> анализ поведения детей в экстремальных ситуациях с древности и до наших дней дает ориентиры в определении основных детерминант подобного поведения. Данная информация содержится в следующих документах и исторических материалах:

1) В уникальных хрониках детских крестовых походов в XIII в. (1212 г.) на территории сегодняшней Западной Европы и других примерах стихийного детского движения в древности и в Средние века [12]. Летописцы отмечали отсутствие конфликтов, взаимопомощь среди подростков в этом трудном и опасном походе, редкое единство и удивительную устремленность детей любой ценой освободить Гроб Господень.

---

<sup>2</sup> Психоистория — наука об исторической мотивации (Э. Эриксон, Ллойд Де Моз) о связи исторических событий и психологических феноменов; психоистория детства, семьи, психобиографии; междисциплинарные связи с антропологией и этнологией.

2) В сохранных сочинениях детей эмиграции после октября 1917 года [7] и историческом очерке греческого Лемноса — маленького острова в Эгейском море, куда были изгнаны десятки тысяч наших соотечественников с детьми в 20-е годы [17]. Дети с любовью к отчизне мужественно и стойко претерпевали голод и холод, полную неустроенность быта, смерть родных и товарищей, жестокость и несправедливость.

3) В документах Великой Отечественной войны немало сведений о детях на фронтах, в тылу врага и далеко от войны. Это летопись подвижничества девочек и мальчиков: полковых сынов и дочерей, участвующих в боевых действиях, в отрядах сопротивления на оккупированной территории, в партизанских отрядах, на военных заводах в тылу. Сейчас открытые военные архивы свидетельствуют о буднях детей-разведчиков, детей-связистов, даже детей-минеров. 35 тысяч детей-героев военного времени были награждены орденами и медалями СССР, а многие десятки тысяч остались в неизвестности.

4) В свидетельствах и воспоминаниях детей блокадного Ленинграда, проявивших массовый героизм и волю к жизни в катастрофических условиях в критические периоды своего роста и развития [3; 15]. Они порой оказывались сильнее взрослых: свою учебу в бомбоубежищах или концерт перед ранеными воспринимали как почетную воинскую обязанность.

5) В редких исследованиях выживания и поведения детей — узников концлагерей (Треблинка, Освенцим, Бухенвальд и др.) — блестящих работах Лангеймера и Матейчика, А. Фрейда [13; 24], а также скудных архивных свидетельствах о маленьких узниках ГУЛАГа<sup>3</sup>. Даже в таких чудовищных условиях дети учились, играли, дружили. Взрослые узники тайно учили детей грамоте, дети рисовали угольками на оберточной бумаге, эти рисунки сохранились и свидетельствуют об их пытливости ума, силе духа и жизненной стойкости.

---

<sup>3</sup> Обнародование архивов СССР позволяет проанализировать картину планомерного уничтожения детей «врагов народа» и их выживания в этой катастрофе.

6) В сведениях израильского Института Катастрофы и Героизма, где учреждено почетное звание «*Праведник народов мира*». Его присваивают тем, кто во Вторую мировую войну на оккупированных территориях СССР, будучи детьми, спасал еврейских детей, несмотря на опасность для собственной жизни, рискуя жизнью своих близких, помогая обрести убежище и кров, делясь скудной пищей и одеждой<sup>4</sup> [6]. Дети спасали детей, которым было много хуже, чем им; их объединяла общность военной судьбы, ненависть к фашистам, детское милосердие.

7) Сведения о детях, выживших в условиях природных и техногенных катастроф: при землетрясениях и цунами, в лесу, джунглях и в авиакатастрофах, при наводнениях и пожарах [5].

8) Свидетельства и воспоминания очевидцев трагедии Беслана (2004 г.), где выявили то, что в ситуации невиданного в мировой практике открытого террора против детей их способность к содействию и помощи сверстникам оказывалась порой выше, чем у взрослых [6].

9) Материалы о современных детях-героях: книга-летопись детских подвигов «Горячее сердце» [16]. Только несколько примеров поступков в наши дни: девятилетняя девочка при пожаре в деревне вынесла на руках трех своих братьев; четырехлетний мальчик спас свою семью и квартиры соседей от гибели при пожаре; одиннадцатилетний мальчик спас, поймав на лету, выпавшую из окна 4-го этажа двухлетнюю девочку; девятилетняя девочка из Махачкалы закрыла собой пятилетнего брата при обстреле, была тяжело ранена, выжила; семилетний мальчик ценой собственной жизни спас сестру от бандита-насильника,

---

<sup>4</sup> Современные реалии жизни свидетельствуют о чудовищных примерах детей-солдат (от 8 до 17 лет), которые вынуждены в силу обстоятельств активно участвовать в войнах и вооруженных конфликтах, убивая всех, включая сверстников и родных. Дети-солдаты быстро теряют понятие о ценности человеческой жизни и становятся эффективными и дисциплинированными исполнителями. Использование малолетних боевиков экономически очень выгодно, поэтому остановить эту практику может только принятие жестких международных законов. С 2009 г. день 12 февраля объявлен ООН Международным днем детей-солдат [6].

который был обезврежен впоследствии. В Почетной книге «Горячее сердце» — сегодня сотни свидетельств подвигов детей, награжденных орденами и медалями.

Все эти и многие другие документы и материалы ждут своих исследователей мотивации, механизмов, специфики детского героизма, но уже сейчас ясно, что ребенок обладает собственным ресурсом жизнестойкости и совладания с психотравмирующими негативными атаками извне [28; 24], он способен не только обеспечить собственную внутреннюю защищенность при определенных условиях, но и проявить подлинный героизм, что доказывают тысячи и сотни тысяч примеров в истории цивилизаций и сегодняшнем дне в диахроническом и синхроническом аспектах анализа [2]. В подобных примерах самоотверженного поведения ребенка приоткрывается скрытая, неизученная сторона его личности, определяющая «неучтенные» возможности маленького человека в экстремальных ситуациях и его способность к адекватным действиям в них — для преодоления чувства опасности, часто для сохранения самой жизни, не только своей, но и других. Однако в отличие от современного экстрима подростков, воплощающего индивидуализированный идеал супермена (столь любимые ими экстремальные виды спорта и развлечений), детский героизм направлен на бескорыстную помощь ближнему, что роднит его с подвижничеством и святостью [1; 22].

Выявление факторов и условий, формирующих психологическую готовность ребенка к преодолению им опасной ситуации и обретению внутреннего психоэмоционального благополучия в трудных жизненных обстоятельствах, приводит к понятию «жизнестойкость». Исследование жизнестойкости — одна из наиболее значительных попыток найти универсальную черту или совокупность черт, ответственных за успешность адаптации ребенка, с одной стороны, и активизацию процесса безопасной самоорганизации ребенка в экстремальной ситуации — с другой. Жизнестойкость — черта, характеризующаяся мерой преодоления личностью заданных обстоятельств, а в конечном счете мерой преодоления личностью самой себя [14; 19; 25].

Сопrotивляемость / жизнестойкость при выходе из трудных жизненных обстоятельств, кризисов и экстремальных ситуаций «без потерь» означает для ребенка: 1) отсутствие признаков патологии (например, депрессивной симптоматики или проявления озлобленности, агрессии и «смертных грехов» как негативных эталонов в поведении); 2) переживаемое субъективное благополучие; 3) успешное решение дальнейших возрастных задач развития; 4) использование негативного опыта для достижения позитивных целей ребенком в будущем; 5) усиление чувства защищенности.

Как показали исследования, люди, обладающие жизнестойкостью, сопротивляемостью негативным воздействиям, имеют комплекс верований, который делает их способными приобретать и использовать знания и веру, чтобы встретить лицом к лицу ситуацию испытаний эффективной стратегией. Личностные качества, такие как самоодоление, доверие Творцу, инициатива в поиске средств для самосовершенствования, чувство причастности к другим людям как сострадание и сорадование им, ориентация на нравственные ценности добра, делают очевидной духовную составляющую жизни и рождают мужество ее защищать. Вера способствует сохранению независимости от негативных воздействий извне [5].

Духовно-нравственная развитость, особая чуткость личности — основание обеспечения ее безопасности. *Духовная безопасность* — это совокупность условий, позволяющая обществу и / или личности сохранять свои жизненно важные параметры, прежде всего культурного, этического и интеллектуального характера в социально-исторической ситуации развития с точки зрения идеальной нормы. Выход за рамки нормы ведет к распаду общества как целостной системы в связи с разрушением структурирующего его духовно-нравственного стержня — идеала.

Еще более широкое толкование духовной безопасности содержится, например, в энциклопедическом словаре-ежегоднике «Безопасность Евразии», где она понимается как «состояние и условия жизнедеятельности социума, которые обеспечивают

сохранение и укрепление нравственных ценностей общества, традиций патриотизма и гуманизма, культурного и научного потенциала страны, а вместе с тем способность государства решать назревшие задачи экономического, социального и политического развития» [4, с. 128].

Можно сказать, что и для ребенка одной из важнейших характеристик его безопасного развития является *духовная безопасность* как охранная интуиция различения добра и зла, общая ориентация на духовно-нравственные ценности и способность к отстаиванию своих убеждений. Всякий ли ребенок способен на подобное почти совершенное нравственное состояние?

Казалось бы, ребенок невинен, послушлив, доверчив, зависим и подчинен воле взрослых, но каждый ли обладает духовным иммунитетом? В большей степени готовность к такому поведению обеспечивает присущее маленькому ребенку целомудрие — чистота телесная, и в когнитивном смысле «целостное мудрование», которое есть целостность позитивного и светлого восприятия мира.

Каков же высший градус, полнота безопасности, при которой личность имеет высшую степень защиты своего развития? Каким же образом она способна подняться на самую высокую ступеньку отношения к миру и людям, когда возможно не только «быть в себе», не только «быть самой собой», но и, по сути, быть «над собой», приближаясь к идеальной норме развития. Тогда и происходит преображение человека как ответ на призыв «будьте святы». Наибольшую близость к *святости* обнаруживают дети, «ибо таковых есть Царство Небесное»<sup>5</sup>. Маленький ребенок в отличие от взрослого ощущает свою незначительность и слабость (вспомним Л. С. Выготского), чув-

---

<sup>5</sup> «...Приносили к Нему детей, чтобы Он прикоснулся к ним; ученики же не допускали приносящих. 14 Увидев то, Иисус вознегодовал и сказал им: пустите детей приходить ко Мне и не препятствуйте им, ибо таковых есть Царствие Божие. Истинно говорю вам: кто не примет Царствия Божия, как дитя, тот не войдет в него. 16 И, обняв их, возложил руки на них и благословил их» (Мк. 10:13–16).

ствует свою уязвимость, «малость»<sup>6</sup> и потому в силу естественной религиозности уповает на Всемогущее, Благое Существо, которому абсолютно доверяет и тогда ощущает себя в полной безопасности. Подобно тому, как, держась за юбку матери, малыш уверен в своей защищенности от всякого зла.

*Феномен святости*, детской святости, почти не имея аналогов в других культурах, не стал еще полноправным предметом психологического изучения в нашей стране, но, возможно, имеет перспективу научного рассмотрения в аспекте междисциплинарного направления — агиологической<sup>7</sup> психологии [1].

Святое детство — не традиционная метафора, а прямое заимствование этого понятия из науки *агиологии*. До сих пор (с конца XX в.) оказывается неосуществленным призыв А. Маслоу к психологам и другим исследователям о необходимости изменения самого предмета психологического изучения: «Давайте изучать не калек, а наибольшее, какое сможем найти, приближение к целостному, здоровому человеку. Мы найдем у таких людей *качественные отличия* — другую систему мотивации, другие эмоции и ценности, другое мышление и восприятие. В некотором смысле *только святые представляют собой человечество*» (курсив наш. — В. А.) [21, с. 115–116].

Святость как наивысшее проявление человеческого в человеке является *идеальной нормой развития духовности*, но не в психологической, а в антропологической парадигме. По мысли исследователя психологии духовности Роберта А. Эммонса, «по своей сущности духовность включает в себя все убеждения и действия, с помощью которых люди пытаются соотнести свою жизнь с Богом, или божественным бытием, или некоторой другой концепцией, трансцендентной реальности» [17, с. 179]. Отсюда детская святость как идеальная норма развития (в

---

<sup>6</sup> Иллюстрацией этого может послужить современная история про четырехлетнего мальчика, который плачет оттого, что он маленький. И на успокаивающие слова взрослых, что он «уже немножко большой», возражает: «Я большой, когда тень, и то, если нет вас рядом».

<sup>7</sup> Агиология — наука о святости и святых. См. : Живов В. М. [18].

ребенке) есть высший уровень развития вообще — преобращенного возрастания личностью в себе всего самого лучшего, возвращение в себе способности к децентрации (преодолению эгоцентризма), утверждение совести как внутренней инстанции оценивания поступков и мыслей с точки зрения добра и отвержения эгоизма. Это норма не как усредненное по возрасту, культуре, историко-социальной ситуации, это норма как воплощенный смысл жизни для каждого при всем богатстве направлений индивидуального развития. Это не то, что есть, а что *должно быть*, это предельный уровень функциональной нормы в духовной способности с терпением, любовью и радостью побеждать зло, «быть выше себя».

Несмотря на то, что многие святые — это мученики, их уязвимость относительна, поскольку они непобедимы в самом высоком надмирном смысле этого слова, они живут в сердцах, памяти людей, живут в истории страны и в духе народа. Святость, вероятно, имеет иной ресурс безопасности, основание которого вне индивидуального опыта и личности человека, вне его социальных мотиваций. Это парадоксальная «сила — в слабости», сила в том, чтобы не считать себя сильным, уповать на Творца и делать что можешь. Этот ресурс — во внеаходимости, не внутри их, а вне; как бы в незаинтересованности, бескорыстии, беспристрастии, свободе человека. Известный богослов и святой XX в. прп. Паисий Святогорец писал: *«Разве есть безопасность большая, чем доверие Богу!»* Детская вера как полное доверие Богу творит чудеса и дает предельное чувство защищенности, неуязвимости, что способно ограждать ребенка и от духовного опустошения, и от смертельной опасности.

Уникальное явление детской святости в русской культуре воплощает достижение цели бытия, наивысший образец не только самоотверженного героизма, но и бескорыстного служения людям и Отечеству. Образы детей-святых действительно обладают особой миссией: будить совесть, являть собой образ силы и кротости, самоодоления, призывать к высшему, духовному [1]. Русские святые дети — это: *царевичи и князья*, такие как ца-

ревич Димитрий Углический (конец XVI в.) и юный князь Глеб Владимирский (XII в.). Есть и *преподобные*, монахи, такие как двенадцатилетний инок Иоасаф Кубенский (середина XV в.) или семилетний (!) схимонах Боголеп Черноярский (XVII в.), *праведные*: крестьянский сын Артемий Веркольский (XVI в.) или *юродивые Христа ради*: Иоанн Устюжский (XV в.) и др.

Внук древнего киевского князя Святослава, девятилетний княжич Михаил, по собственной инициативе отправился к язычникам Мурома с детской проповедью и был убит; 6-тилетний Иоанн Углический, согласно житию, был замучен слугой его родителей, брошен в болото, но чудесным образом тело его, не тронутое тлением, было обретено. Своим неутешным родителям он явился во сне с лаской: «Не печальтесь, у вас еще будут дети, и вы утешитесь».

Среди христианских святых есть и многие безымянные дети, разделившие участь своих родителей — от ветхозаветных младенцев глубокой древности до юных новомучеников и исповедников российских в XX в. Например, в числе 72 мучеников, утопленных врагами в 1472 г. в Юрьеве (нынешний Тарту), почитается трехлетний младенец, имя которого не сохранилось в народной памяти, но подвиг его запечатлен в житии. На глазах ребенка мать, как и многие другие, была брошена в прорубь за отказ принять иную веру, малыш, вырвавшись из рук мучителей, с криком: «И я — христианин!», прыгнул им вслед в ледяную воду. Очень многие имена малых детей и отроков сонма новомучеников и исповедников российских, пострадавших в XX в., также неизвестны.

Попытка постижения исторического и духовного смысла детской святости для русской культуры заставляет выйти из рамок агиографии в сферу культуры в широком смысле этого слова. Отношение к ребенку, детству в историческом контексте претерпело существенные изменения: это путь от ребенка-раба, которого можно было продать, к ребенку как цели патриархального брака; от ребенка — «маленького взрослого» к ребенку как самостоятельно ценной личности.

Жизнь юных русских святых сегодня и всегда может помочь

в воспитании современной молодежи и послужить хорошим примером нравственности и стойкости. Сверстник-святой позволяет современному ребенку не только увидеть чистый образец, но и служит своеобразной духовно-нравственной альтернативой проявлениям безнравственности: лжи, зависти, насилия и жестокости в детско-юношеской среде.

Вот восхождение ребенка по пути личностной зрелости: выживание — совладание с трудностями — сопротивляемость как «упрямство духа» (В. Франкл) — преодоление своих страхов — жизнестойкость — героизм — подвижничество — святость. А также психологические понятия: *психоэмоциональная выносливость, личностная жизнестойкость, стрессоустойчивость, неуязвимость, преодоление, готовность к адекватному действию в экстремальных ситуациях*, а также близкие для христианской традиции такие понятия, как *милосердие, дерзновение, терпение скорбей, мирное устроение (с-МИР-ение), невоздаяние злом на зло, стойкость, добровольная аскеза, смиренномудрие, мужество, отвага* и пр.

Совокупность этих (и некоторых других) даров личности ребенка, полученных свыше, — феномен, обеспечивающий безопасность его развития в самом широком *антропологическом* смысле, что определяет потенциальные возможности растущего человека в трудных жизненных, в частности опасных, ситуациях и адекватные средства для их преодоления. Кроме того, такие качества обеспечивают ресурс противостояния, за счет внедрения в сознание и поведение растущей личности различных форм насилия.

Проявления детской жизнестойкости и героизма представляют собой богатый материал для анализа психологических механизмов и мотивации действий ребенка в опасных ситуациях. Вместе с разрабатываемыми нами методиками фиксации отношения ребенка к экстремальной ситуации эти примеры позволяют разработать *типологию поведения* детей различных возрастов в ситуации стресса, грозящего позитивным переживаниям собственной защищенности. С учетом половозрастных детерминант вырисовывается следующие **стратегии поведения:**

- 1) пассивно-виктимная;
- 2) панически-избегательная;
- 3) агрессивно-наступательная;
- 4) защитно-адаптивная;
- 5) активно-спасательная.

Лишь последний тип — активно-спасательный — позволяет говорить о духовно-нравственной подоплеке поведения в опасной ситуации, когда мотивом поведения становится другой человек, ради которого и совершается поступок. *Четырехлетняя девочка идет зимой ночью за доктором для бабушки несколько километров. Другая девочка тянет из проруби тонущего мальчика, тяжелее себя в два раза, потом ведет его домой и поит горячим чаем. Мальчик в летнем лагере после затопления подвала бросается в холодную грязную воду, чтобы спасти ящики с консервами и другими продуктами для всех отрядов. Другой мальчик из огня вытаскивает троих незнакомых ему детей. И пр. и пр.* Дети побеждают не только тяжкие обстоятельства, они оказываются выше собственных страхов, беспомощности и уязвимости.

Анна Фрейд, говоря о таком феномене, как неуязвимость, справедливо отмечала, что невозможно понять его с помощью индивидуальных характеристик ребенка, этот феномен требуется осмыслить в *более общих и надличностных терминах*. Возможно, говоря о подлинной безопасности, с необходимостью предполагается выход в сферу агиологии (см.: [1]).

Кроме того, такие качества обеспечивают ресурс противостояния, заслон внедрению в сознание и поведение растущей личности различных форм насилия как дисгармонии отношений. Поэтому гармоничная личность есть вершинная личность как телесно-душевно-духовная иерархическая организация. Вершинная личность несет в себе самобытное и совершенное — образ Божий в каждом человеке, который необходимо раскрыть. Детские подвижничество и святость есть максимальное приближение к этому образу не только потому, что маленький ребенок чист и целомудрен, но и потому, что именно ребенок избран как наследник высшей Божественной сущности: и что-

бы ее достичь, необходимо уподобиться именно ребенку в его доверии к Богу («...если не обратитесь и не будете как дети, не войдете в Царство Небесное» (Евангелие от Матфея 18:3)).

Недаром еще Ян Амос Коменский сказал: «Дети «предназначены не только к тому, чтобы быть после нас жителями мира, владыками земли, царями над другими творениями Божьими, но и наряду с нами сопричастниками Христу, царственным священством, святым народом, народом избранным» [10, с. 8].

Таким образом, *психология* и *агиология* имеют общий предмет — **человека** (ребенка), но оперируют различными понятиями и анализируют различные реалии, представляющие собой определенные дихотомии.

*Некоторые антропологические дихотомии в психологии и агиологии*

<b>Психология</b>	<b>Агиология</b>
Естественное, натуральное	Сверхъестественное, надмирное
Материальное	Духовное
Временное	Вечное
Фрагментарное	Целостное
Дифференциация	Интеграция
Укоренение, фиксация в личном	Преобразование наличного
Обыденное	Сакральное, священное
Возрастная норма как среднее статистическое	Идеальная норма развития как наивысшее, что возможно
Адаптивность как приспособляемость	Выход за пределы приспособляемости

Значение детской святости и святых детей в русской духовной культуре заключается, в частности, в том, что многие святые дети христианской древности чудотворениями, мужеством и стойкостью обращали к вере сотни и тысячи людей,

укрепляли маловерных взрослых. Святой благоверный царевич Димитрий Угличский (Московский) (+1591), пожалуй, единственный ребенок, образ которого включен в современный государственный герб — города Углича. И каждый год 28 мая отмечается светлый праздник в честь святого ребенка, сотни детей и взрослых шествуют через весь город к храму Царевича Димитрия-на-крови, где до сего дня происходят чудеса исцеления. Другой святой царевич (цесаревич) Алексей (начало XX в.), по воспоминаниям учителей, «был луч солнца, освещавший и вещи, и окружающих». По словам приближенных к царской семье, частые его болезни и невольное самопожертвование развили в характере Алексея жалость и сострадание ко всем, кто был болен, несчастен, а также трепетное уважение к матери и всем старшим. Лучшими его друзьями были крестьянские и солдатские дети, которые не раболепствовали перед будущим императором великой державы.

Детская святость в русской культуре как идеальная норма духовно-нравственного развития является наивысшим образцом не только подвижничества и героизма, но и служения людям и Отечеству. Святой ребенок открыт миру и доброжелателен, для него характерны доброжелательность, мирное устроение — с-МИР-ение, милосердие, обезоруживающая кротость и сорадование, свидетельствующие о *внутреннем благополучии*.

Сокровенная мысль христианства заключается в том, что именно ребенок и есть тот совершенный человек, живущий по идеальным нормам, тот идеал, который был задуман Творцом: «Явление святости раскрывает эту глубину человека, которая светится тогда и во вне; то же мы имеем в детстве, где зло и грех, хотя и реальны, но слабы и ничтожны и потому сквозь их темную преграду видно сияние образа Божия. *Оттого в восприятии и понимании детства — ключ к тайне человека*» (курсив наш. — В. А.) [9, с. 76].

Великие дети, несущие в себе светлый образ силы, самоодоления, подвига, кротости, любви, тем самым являют собой образ совершенного человека как Богочеловека во всей его полноте.

\* \* \*

Обеспечение безопасности российского детства — самой неподготовленной и уязвимой социальной группы населения — важнейшая задача государства, органов образования, общественных и иных организаций, семьи, взрослых вообще. Вместе с тем, как показывают наблюдения и опыт, некоторые дети парадоксальным образом обнаруживают резерв силы, они способны не только порой к выживанию в самых опасных чрезвычайных ситуациях, но к активным действиям по спасению себя и других людей.

Необходимость организации спасения детей, степени готовности детей разного возраста к преодолению экстремальных ситуаций, в том числе силами самих детей, предполагает поиск социально-психологических условий адекватного реагирования ребенка на внешние угрозы.

Этот феномен силы, самоодоления, жизнестойкости ребенка не стал еще предметом пристального научного исследования и в условиях нарастания экстремальности в мире нуждается в особом изучении.

Говоря о безопасности ребенка и детства вообще, мы имеем в виду не только обеспечение гарантий прав и условий для нормального развития ребенка в различных сферах, но и учет тех его **переживаний** собственной защищенности, которые оказывают влияние на становление детской картины мира, на всю систему отношений его с окружающей средой — предметной и социальной (взаимоотношения со взрослыми, сверстниками, с самим собой как субъектом) [2; 9; 18; 29; 30].

Общим результирующим итогом безопасности развития детства является психологически и духовно-нравственно здоровая личность, способная к сопротивлению и самозащите от различных угроз. Безопасное развитие каждого ребенка — необходимая основа полноценных изменений в его жизнедеятельности, становления его как личности за счет успешного решения возрастных задач развития. Результатом чего является убеждение в собственной защищенности от деструктивных воздействий и готовность противостоять угрозам и рискам развития.

Для определения психологических детерминант становления личности в экстремальных ситуациях необходим социально-психологический анализ случаев проявления детского героизма, что позволит выявить мотивацию и механизмы поведения, принятия решений и характера действий ребенка в опасных жизненных обстоятельствах.

Агиологическая психология детской святости как потенциальная духовная одаренность личности, в том числе современного ребенка, дает возможность хотя бы в первом приближении реализовать выход к третьему измерению человека — от телесности (плоти) через душевность (чувства, переживания) к духовности как особой сущности человека, обретению им смысла бытия и своего предназначения.

Дальнейшее проведение широкомасштабного социально-психологического исследования отношений и поведения детей в экстремальных ситуациях, а также разработка адекватного диагностического инструментария позволят ответить на многие вопросы научно-практического характера и дадут возможность значительно снизить риски негативных исходов подобных ситуаций для детей России.

## ИСТОЧНИКИ И ЛИТЕРАТУРА

1. *Абраменкова, В. В.* Агиология детской святости // Моск. психотерапевт. журн. — 2005. — № 3.
2. *Абраменкова, В. В.* Социальная психология детства / В. В. Абраменкова. — 2-е изд., перераб. и доп. — М.: ИНФРА-М, 2017. — 511 с.
3. *Адамович, А. Д.* Блокадная книга [Электронный ресурс] / А. Адамович, Д. Гранин. — URL: <http://blokada.otrok.ru> <http://knigosite.org/library/read/3216>
4. Безопасность Евразии — 2002: энцикл. словарь-ежегодник. — М.: Книга и бизнес, 2003.
5. *Волович, В. Г.* С природой один на один (Человек в условиях автономного существования) / В. Г. Волович. — М.: Воениздат, 1989. — 352 с.

6. Дети — жертвы террора в новейшей истории: проблемы исторической памяти: матер. 1-го междунар. форума / под ред. И. А. Альтмана, К. М. Фефермана. — М.; Владикавказ, 2014.

7. Дети эмиграции: Воспоминания. Сборник статей / Под ред. Проф. В. В. Зеньковского. — М. : Аграф, 2002. — 256 с.

8. Живов В. М. Святость. Краткий словарь агиографических терминов. — М.: Гнозис, 1994. — 112 с.

9. Зеньковский, В. В. Проблемы воспитания в свете христианской антропологии / В. В. Зеньковский. — М., 1993.

10. Коменский Я. А. Материнская школа / Я. А. Коменский. — СПб., 1882.

11. Красногорский М. Дети-солдаты: вчера и сегодня [Электронный ресурс] / М. Красногорский // Независимое военное обозрение. — 2006. — 26 мая. — URL: [http://nvo.ng.ru/notes/2006-05-26/8\\_deti.html](http://nvo.ng.ru/notes/2006-05-26/8_deti.html)

12. Куглер Б. С. — История крестовых походов. Перевод с немецкого. С рисунками, картами и планами. Спб., издание Л. Ф. Пантелеева, 1895, VII, 459 с., с илл.

13. Лангмейер Й. Психическая депривация в детском возрасте / Й. Лангмейер, З. Матейчек. — Прага: Авиценум, 1984.

14. Леонтьев, Д. А. Тест жизнестойкости / Д. А. Леонтьев, Е. И. Рассказова. — М.: Смысл, 2006. — 63 с.

15. Марттила Е. Мученики ленинградской блокады [Электронный ресурс] / Е. Марттила, С. Магаева. — М.: Сестричество во имя Преподобномученицы великой княгини Елизаветы, 2006. — URL: <https://www.livelib.ru/book/1001273018>

16. Почётная книга «Горячее сердце» 2017. М.: ИД «Качество жизни», 2017. — 172 с.

17. Решетников Л. П. Русский Лемнос: исторический очерк. — 4-е изд., испр. и доп. — М.: Изд-во «ФИВ», 2013. — 160 с.: ил.

18. Урунтаева, Г. А. Практикум по детской психологии / Г. А. Урунтаева, Ю. А. Афонькина. — М. : Владос, 1995. — 296 с.

19. Фельдман, Д. Заново рожденные: удивительная связь между страданиями и успехом: пер в англ. / Дэвид Фельдман, Ли Дэниэл Кравец — М.: Альпина нон-фикшн, 2016. — 316 с.

20. Фоминова, А. Н. Жизнестойкость личности: монография / А. Н. Фоминова. — М.: МПГУ, 2012. — 152 с.

21. Хрестоматия по гуманистической психотерапии. — М., 1995. — С. 115–116.

22. Чиж В. Ф. Психология наших праведников / В. Ф. Чиж // Вопросы философии и психологии. — М., 1906. — Год XVII, кн. IV (84). — С. 281–335; год XVII, кн. V (85). — С. 369–441.

23. Эммонс Р. Психология высших устремлений: мотивация и духовность личности / Р. Эммонс; [пер. с англ. А. В. Лызлова]; под ред. [и с предисл.] Д. А. Леонтьева. — М.: Смысл, 2004. — 416 с.

24. Freud, A. An experiment in group upbringing / A. Freud, S. Dann // The psychoanalytic study of the child. — 1951. — № 6. — P. 127–168.

25. Handbook of Resilience in Children / ed. by S. Goldstein, R. B. Brooks. — N. Y., 2005.

26. Kobasa, S. C. Type A and Hardiness / S. C. Kobasa, S. R. Maddi, M. A. Zola // J. of Behavioral Medicine. — 1983. — Vol. 6, № 1. — P. 41–51.

27. Maddi, S. R. Hardiness and Mental Health / S. R. Maddi, D. M. Khoshaba // J. of Personality Assessment. — 1994. — Vol. 63, № 2. — P. 265–274.

28. Nagy, St. Relations between preventive health behavior and hardiness / St. Nagy, Ch. L. Nix // Psychological Reports. — 1989. — Vol. 65, № 1. — P. 339–345.

29. Ungar, M. A Constructionist Discourse on Resilience: Multiple Contexts, Multiple Realities among At-Risk Children and Youth / M. A. Ungar // Youth & Society. — 2004. — Vol. 35, № 3. — P. 341–365.

30. Werner, E. E. Journeys from Childhood to Midlife: Risk, Resilience, and Recovery by Emmy E. Werner and Ruth S. Smith / E. E. Werner, R. S. Smith. — N. Y., NY: Cornell University Press, 2001.

УДК 159.99

**Миронова М. Н.**

кандидат психологических наук,  
доцент кафедры исторических  
и церковно-практических дисциплин  
e-mail: mironov\_a\_d@mail.ru

**Mironova M. N.**

associate professor for the Chair  
of Church and Historical Studies  
e-mail: mironov\_a\_d@mail.ru

**ПОПЫТКА СИНТЕЗА ПРЕДСТАВЛЕНИЙ О СВОБОДНОЙ  
ВОЛЕ В ХРИСТИАНСКОЙ ПСИХОЛОГИИ,  
ОРИЕНТИРОВАННОЙ НА ПРАВОСЛАВНУЮ  
АНТРОПОЛОГИЮ**

**AN ATTEMPT TO SYNTHESIZE NOTIONS OF FREE WILL  
IN CHRISTIAN PSYCHOLOGY CENTERED ON ORTHODOX  
ANTHROPOLOGY**

**Аннотация.** В статье делается попытка синтеза психологических представлений о воле и представлений о свободной воле в православной антропологии. Рассматриваются источники: работы известных психологов, святоотеческое наследие, работы современных богословов. В результате выстраивается модель свободной воли человека и рассматривается высший вариант ее развития — воля духовная.

**Abstract.** The article makes an attempt to synthesize psychological notions of will and notions of free will in Orthodox anthropology. The following sources are considered: works of known psychologists, saint patristic heritage, and works of modern theologians. As a result, the model of human free will is built and the higher variant of its development — spiritual will is considered.

**Ключевые слова:** свободная воля, первая компонента воли — стремление, вторая компонента воли — должное, свободный выбор, искание воли Божией.

**Key words:** free will, first component of will — aspiration, second component of will — due, free choice, seeking God's will.

В православной антропологии воля — одна из основных, деятельных сил души. Значение воли в деле духовного совершенствования, спасения первостепенно. Св. Анастасий Синаит писал, что «...эти самые богодарованные воля и действие (доброделание) наши суть единственные причины и работники нашего спасения <...> сказать коротко: все духовные, Божественные и необходимые добродетели, которые суть по образу Божию, а также Божественные озарения, откровения и преуспеяния осуществляются разумной волей и действием нашей души при содействии Бога <...> Воля принадлежит разумной душе и, как кратко сказал (о ней) великий Дионисий, есть „мыслящая и желающая способность души, сущностным образом дарованная душе Богом для того, чтобы сочетаться с ним”» [12, с. 181, 184, 185].

Воля следует требованиям совести и что действие воли всегда сознательно [7, с. 451–452]. Это не значит, что у человека не может быть деятельности неосознанной, неразумной, но такая не обусловлена свободной волей. В христианской антропологии различают деятельность неразумную и разумную. Преподобный Иоанн Дамаскин учил, что деятельность неразумная — деятельность невольная и несвободная. В основе такой деятельности лежат неразумные стремления, которые по причине неразумности их и неосознанности нельзя признавать ни волей, ни актом воли. Или в другом месте: «Должно знать, хотя дети и неразумные животные поступают добровольно, но, однако, конечно, не по свободному выбору». Или: «В бессловесных <...> существах возникает стремление к чему-либо и тотчас — возбуждение к действию. Ибо стремление бессловесных

существ неразумно, и они против воли увлекаются естественным стремлением; посему стремление неразумных существ не называется ни волею (θέλησις), ни актом воли (βούλησις)» [14, с. 198–199, 209]. А св. Антоний Великий говорил: «Воля, которая действует в сердце человеческом, бывает тройка: первая — от диавола; вторая — от человека; третья — от Бога; к двум первым не благоволит Бог, а (благоволит) только к той, которая от Него» [4, с. 57]. О третьем случае речь пойдет далее особо, а первый и второй как раз перечисляют те виды деятельности человека, которые совершаются несвободно и невольно. Сошлемся и на авву Исаака Сирина, который в слове 58 говорит о том, что предающиеся злым помыслам приносят в жертву идолам драгоценнейшую из всех жертв — свою свободную волю [1, с. 308]. Следовательно, не любая деятельность человека обусловлена действием свободной воли. Итак, к деятельности, не определенной свободной волей, относятся действия ребенка, инстинктивные действия, которые аналогичны действиям неразумных существ, деятельность инфантильного, незрелого человека, в этом смысле подобного неразумному ребенку, действия, совершенные в трансовом состоянии, волей других людей и объектов, от которых человек может быть зависим, в конце концов — обусловленные волей бесов. Только самоопределяющийся, осознающий себя человек обладает свободной волей. И, наоборот, действие свободной воли всегда сознательное: «Воле человеческой неотъемлемо присуща способность самоопределения, благодаря которой все действия ее свободны и независимы, потому что разумны» [с. 453].

В психологии же пока нет научной определенности относительно того, что такое воля. Так, авторитетный исследователь воли Вячеслав Андреевич Иванников отмечает, что хотя проблема воли имеет многовековую историю, но и сегодня мы не можем говорить ни о достижениях в этой области, ни о широте исследований, ни о ее популярности. В его книге приведено достаточно определений воли, но их количество только подтверждает, насколько неопределенной для науки является данная проблема. Сам В. А. Иванников по поводу этой неопреде-

ленности делает такой вывод: «Обилие гипотез при отсутствии заметного прогресса в выделении психической реальности, соотносимой с термином „воля“, является вряд ли случайным. Дело, скорее всего, в том, что такой особой реальности просто не существует, а намеренное изменение побуждения к заданному действию достигается через совместную работу известных психических процессов или, точнее, в результате целостной работы мозга и психики» [6, с. 122].

Автор не ставил цели анализировать все имеющиеся в психологии определения и теории воли и дискутировать по поводу того, является ли феномен воли самостоятельным, но попытался на основе теорий, интуитивно выбранных из большого ряда, выстроить модель свободной воли на принципах синтеза с православной антропологией.

Известно, что волевая регуляция связана с мотивацией поведения. Так, если у человека есть потребность и сильный устойчивый мотив деятельности, т. е. заинтересованность в ее осуществлении, то далее деятельность развивается по следующему сценарию: от актуально переживаемого мотива к цели, выбору средств и способов деятельности, построению плана действия и, наконец, к реализации деятельности. Такое поведение получило название произвольного [19, с. 263]. В произвольном поведении, осуществляемом по сильному устойчивому мотиву, не производится нравственного регулирования, оно осуществляется по принципу «Если очень хочется, то можно» (рис. 1). Фактически здесь отсутствует и собственно волевая регуляция.



Рис. 1. Структура произвольного поведения

Необходимость волевой регуляции возникает лишь в тех случаях, когда у человека недостаточно побуждения к действию, отсутствует заинтересованность, но действие должно быть совершено. Тогда основным механизмом волевого поведения,

по предположению В. А. Иванникова, является «изменение или создание дополнительного смысла действия, когда действие выполняется уже не только ради мотива, по которому действие было принято к осуществлению, но ради личностных ценностей человека или других мотивов, привлеченных к заданному действию» [6, с. 85]. Волевая регуляция в ее развитых формах — это подключение непосредственно не значимого, но обязательного для исполнения действия к смысловой сфере личности, превращение заданного действия в личное, соединение требуемого поведения с личностными мотивами и ценностями [19, с. 263–265].

Оценивая человека по критерию «волевой — слабовольный» в соответствии с описанным механизмом, волевым следует считать человека, способного создавать дополнительное побуждение к действию путем изменения смысла этого действия. При этом для сциентистской психологии неважно, более или менее высоким, чем прежний, будет этот новый смысл. Волевым надо признать человека с глубокими прочными убеждениями, с целостным мировоззрением, с богатой смысловой сферой личности.

В психологической литературе приведены примеры волевого поведения, в которых содержится описание способов произвольного изменения побуждения через смысл действия. Два из них особенно важны с точки зрения гражданского воспитания и религиозной практики: соединение заданного действия с другими, более высокими смыслами (долга, чести, ответственности и т. п.) и обращение к символам и ритуалам для укрепления действия.

Заметим, что приведенные представления не связывают волю со свободным выбором и ответственностью за него личности. Такую связь мы находим в описании Сергея Леонидовича Рубинштейна сложного волевого акта. Он описывает его следующим образом: «Всякое волевое действие является целенаправленным действием: изучение волевого акта есть изучение действия в отношении способа его регуляции. Зачатки воли заключены уже в потребностях как исходных побуждениях человека к действию. Потребность, т. е. испытываемая челове-

ком нужда в чем-нибудь, — это состояние пассивно-активное: пассивное, поскольку в нем выражается зависимость человека от того, в чем он испытывает нужду, и активное, поскольку оно заключает стремление к ее удовлетворению и к тому, что может ее удовлетворить. В этой активной стороне и заключены первые зародыши воли» [16, 587–602]. Далее мы приведем взгляды С. Л. Рубинштейна на проблему воли в реферативной форме.

В зависимости от степени осознания стремление выражается в виде влечения, желания или хотения. Влечение неосознанно и беспредметно. Пока человек не знает, какой предмет данное влечение сможет удовлетворить, он не знает, чего он хочет, перед ним нет осознанной цели, на которую он должен направить свое действие. Затем влечение должно перейти в желание (опредмеченное стремление) — опредмечивание является необходимой предпосылкой волевого акта: предметы становятся объектами желаний и возможными целями действий. Но наличие желания, направленного на тот или иной предмет как цель, еще не является законченным волевым актом, оно еще не включает мысли о средствах и мысленного овладения ими, оно открывает широкий простор воображению. Деятельность воображения может заместить действительную реализацию желания, которое оборачивается мечтами вместо того, чтобы претворяться в действие. Желание переходит в подлинно волевой акт, когда к знанию цели присоединяется установка на ее реализацию, что называется «хотением». Хотение — это устремленность не на предмет желания сам по себе, а на овладение им, на достижение цели. Хотение имеется там, где желанна не только сама по себе цель, но и действие, которое к ней приводит. Как бы ни отличались влечение, желание и хотение, каждое из них выражает стремление, которое является первой компонентой воли.

Но у человека существует и вторая компонента воли — тенденции долженствования, существенно отличные от желаний и влечений по своему содержанию и источнику. Воля человека — это единство этих двух компонент, соотношение между

которыми может складываться по-разному. Пока человек находится во власти влечений, определяясь непосредственно органическими, природными особенностями индивида, до тех пор у него нет воли в специфическом смысле этого слова. Воля в собственном смысле возникает тогда, когда человек оказывается способным к рефлексии своих влечений, может так или иначе отнестись к ним. Для этого человек должен подняться над своими влечениями и осознать себя как личность, которая может произвести выбор между влечениями, сравнить их с должным. Возникновение воли, таким образом, неразрывно связано со становлением индивида как субъекта, который сам свободно — произвольно — определяет свое поведение и отвечает за него. Становление воли — это становление субъекта, способного к самоопределению. Воля в специфическом смысле этого слова, поднимающаяся над уровнем одних лишь влечений, предполагает нравственную регламентацию поведения людей. Проблема воли, поставленная не функционально и формально, а по существу, — это прежде всего проблема содержания воли, того, как реально складывается у людей в тех или иных условиях соотношение между высшим и низшим, значимым для личности.

В волевом акте в его наиболее выраженной специфической форме существует, прежде всего, то, что между импульсом и действием вклинивается опосредующий действие сложный сознательный процесс. Действию предшествует учет его последствий и осознание его мотивов: обсуждение и принятие решения. В сложном волевом действии можно выделить 4 основные стадии, или фазы: 1) возникновение побуждения и предварительная постановка цели; 2) стадия обсуждения и борьба мотивов; 3) решение; 4) исполнение. В реальном протекании волевого действия различные фазы могут в зависимости от конкретных условий приобретать больший или меньший удельный вес, иногда сосредотачивая в себе весь волевой акт, иногда вовсе выпадая. В ряде случаев побуждение к действию, направленному на определенную цель, непосредственно влечет за собой действие.

Но иногда за побуждением к действию и постановкой цели

не сразу следует действие; случается, что появляются сомнения либо в данной цели, либо в средствах, которые ведут к ее достижению; иногда появляются сразу несколько конкурирующих целей, возникает мысль о возможных нежелательных последствиях того поведения, которое ведет к достижению желанной цели, учитываются все внешние обстоятельства или несоответствие того, что возникнет в результате осуществления желания, должному. Между побуждением и действием вклинивается размышление и борьба мотивов. Так может возникнуть вторая стадия волевого процесса.

Любое желание у мыслящего человека обычно подвергается предварительному анализу, чтобы учесть все последствия, которые может повлечь осуществление желания. С этим связана задержка действия, необходимая для обсуждения. Поэтому волевой акт — это активность, которая заключает в себе еще и активность самоограничения. Сила воли проявляется не только в умении осуществлять свои желания, но и в умении подавлять некоторые из них, подчиняя одни из них другим и любые из них — задачам и целям высокого порядка. Воля на высших своих ступенях — это не простая совокупность желаний, а их известная организация. Воля требует самоконтроля, умения управлять собой и господствовать над своими желаниями.

Прежде чем действовать, необходимо произвести выбор, который требует оценки, принять решение. Если возникновение побуждения в виде желания предварительно выдвигает некоторую цель, то окончательная цель, иногда совсем не совпадающая с первоначальной, устанавливается в результате решения. Принимая решение, человек чувствует, что дальнейший ход событий зависит от него. Осознание последствий своего поступка порождает специфическое для волевого акта чувство ответственности.

За решением должно следовать исполнение. Исполнение иногда превращается в сложный, длительный процесс в силу сложности задачи, отдаленности цели и т. п. По мере того, как исполнение решения в действии растягивается на длительное время, от решения отделяется намерение. Намерение пред-

ставляет собой зафиксированную решением направленность на осуществление цели. В сложном волевом действии для исполнения решения иногда недостаточно намерения. Прежде чем приступить к осуществлению намеченной цели, необходимо наметить путь, к ней ведущий, и средства, пригодные для ее осуществления, т. е. необходим план действия для осуществления того, что решено.

Сопоставим описание волевого акта, сделанного С. Л. Рубинштейном, со словами о том же предмете свт. Феофана Затворника. «Деятельность воли непосредственно утверждается на пожеланиях. Ее дело — неопределенные и, так сказать, неокачественные еще пожелания приводить в порядок, соглашать со своими целями, нуждами и существующим порядком, устанавливать поступки и начинания человеческие и начертывать целую систему правил для порядка общественной и домашней своей деятельности. Она то же в деятельности, что рассудок в познании. В сей деятельности воли различают три части: выбор, решимость и самое дело» [21, с. 298]. Как видим, несмотря на различные термины, фразеологические обороты, способы осмысления, фактически это отображение одной и той же структуры волевого акта.

Итак, вместо непосредственного движения от побуждения к цели, как это имеет место в произвольном поведении, в вышеприведенных описаниях сложного волевого акта (более подробного — психологического) есть утверждение о том, что воля человека — это единство двух компонент: желания и долженствования. Предполагается обращение к совести и нравственности. Появляется также задержка действия, необходимая для анализа, выбора и принятия решений. Сложная организация воли требует осознанности, самоконтроля, умения управлять собой и господствовать над своими желаниями.

В психологии смысла объективно желательное, должное положение вещей может задаваться такими структурами смысловой сферы личности, как модели должного [8, с. 227]. Поэтому примем, что вторая компонента воли — «долженствование» — задается ею. Кроме того, здесь принято обозначать смысловой

слой сознания как личность. Однако в христианской психологии нам придётся учитывать, что личность в православной антропологии имеет иное толкование, нежели в психологии — относящееся исключительно к сфере духовности. Рассогласование в понимании одного и того же термина «личность», имеющего различное прочтение, долгие годы было камнем преткновения на пути сближения христианской психологии и православной антропологии. Однако выход из этого противоречия уже давно был предложен В. В. Зеньковским, который писал о двух слоях личности — метафизической и эмпирической.

Метафизическая личность или личность-ипостась — это замысел Божий о человеке, в ней проявляется воля Божия относительно миссии конкретного человека в мире, его непохожесть на других людей в духовном плане. Эмпирическая личность представлена различными психическими и психологическими образованиями, возникающими в процессе онтогенетического развития. Возможно и ещё одно толкование эмпирической личности, известное в христианской психологии — как предиката личности метафизической, которая является ее сложнейшим инструментом, позволяющим выполнить волю Божию о человеке. Такое понимание исходит из того, что оба эти слоя личности не являются независимыми: метафизическая личность, должна выполнить волю Божию, действует через эмпирическую (психологическую) личность. И если развитие последней нарушено, выполнить её нелегко или вообще невозможно.

В данном тексте используется именно такое понимание личности. Тогда не только собственно психологическая личность, но и ее смысловая сфера — также является инструментом, с помощью которого действует метафизическая личность, о которой речь идёт в богословии.

Смысловая сфера личности в христианской психологии отождествляется с умом, известным в православной антропологии [9, с. 152–158]. Коротко о них: главные функции смысловой сферы личности: нравственная оценка деятельности, то

есть различие добра и зла, определение общей осмысленности жизни (ради чего?), нравственная регуляция деятельности и создание смыслового образа будущего. В смысловой сфере выделяется несколько уровней: сердечный, биологический симбиотический, эгоцентрический, группоцентрический, просоциальный, духовный. Каждый из уровней имеет свои, отличные от других смыслы желаемого (потребности, влечения, намерения, мотивы) и «модели должного» (ценности, смыслы, установки). Все уровни существуют в потенции, в возможности, но в процессе жизнедеятельности они последовательно присваиваются в действительность. Смысловая структура личности в идеале иерархична и порядок развития (от низшего к высшему) таков: сердечный, биологический, симбиотический, эгоцентрический, группоцентрический, духовный. Сердечный хотя и появляется самым первым, до поры находится как бы в стороне от процесса развития. Высшие уровни в лучшем варианте по мере развития подчиняют низшие, которые в результате уже перестают быть самостоятельными, этот процесс называется «снятием». «Снятие» — это не уничтожение или нивелирование, а преобразование нижележащих ступеней вышележащими с одновременным включением их в работу. Каждый последующий уровень смысловой сферы позволяет личности все более мудро, полно и ответственно пользоваться своей свободой, все более точно понимать, что именно есть истина, все менее искаженно любить другого человека.

То есть смысловая сфера в волевом акте как раз и может сравнивать желаемое с должным, регулировать деятельность в зависимости от результата и строить образ будущего, необходимого для принятия ответственности за выбор. Итак, в смысловой сфере личности на каждом из ее уровней есть свои модели должного, т. е. «должное» принадлежит смысловой сфере. Такой выбор второй компоненты воли согласуется с утверждением современных христианских авторов о том, что ум является основой рассудка, воли и свободы человека [5, с. 50].

Несмотря на то, что в приведенном выше описании волевого процесса не раскрыто, какие же именно психологические об-

разования выполняют функцию долженствования, производят анализ и принимают решение, описание, предложенное С. Л. Рубинштейном, весьма перспективно для того, чтобы положить его в основу синтеза психологических и православно-антропологических представлений о свободной воле. Но в них необходимо внести изменения в соответствии с современным богословским контекстом: свободный выбор оставить за метафизической, а не психологической личностью. А из христианской психологии взять представления о том, что в смысловой сфере содержатся модели должного, которые и могут функционировать в волевом акте в качестве вторых компонентов воли.

Попробуем теперь соотнести полученную модель с представлениями о свободе и осознанности воли преподобного Иоанна Дамаскина: «Ибо **θέλησις** (воля, желание) есть разумное и свободное естественное стремление; а в людях, которые одарены разумом, естественное стремление скорее ведется, чем ведет». Преподобный далее поясняет структуру воли следующим образом: «Должно знать, что от природы всеяна в душу та сила, которая стремится к тому, что согласно с природой, и которая сохраняет все то, что существенно находится в природе; сила, которая называется желанием (**θέλησις**) <...> желание есть как разумное, так и жизненное стремление, зависящее от одного того только, что — естественно. Поэтому желание <...> простая способность. Ибо стремление неразумных существ, не будучи разумным, не называется желанием». И далее: «...намерение, или акт воли (**βούλησις**), есть некоторое естественное желание, то есть естественное и разумное стремление к какому-либо делу. Ибо в душе людей находится сила к стремлению сообразно с разумом. Намерение имеет в виду цель, но это не то, что ведет к цели. К цели же ведет то, о чем можно советоваться, поэтому после акта желания наступает обсуждение и исследование, после этого, если дело идет о том, что находится в нашей власти, возникает совет или совещание <...> совещается о том, должен ли он домогаться дела или нет; потом он предпочитает лучшее, и это называется решением. Затем настраивается (в пользу этого) и проявляет любовь к тому,

что выбрано вследствие совещания; и это называется  $\lambda\acute{\omega}\mu\eta$  (стремлением), т. е. избранием душою направления и решимостью следовать ему <...> Затем, после (такого) настроения происходит добровольное решение или выбор; ибо свободный выбор есть предпочтение и избирание из двух вещей, которые предлежат одна перед другой. Потом человек устремляется к действию, и это называется возбуждением. Затем (человек) пользуется достигнутой целью и это называется пользованием <...> Итак, он свободно стремится, свободно желает, свободно исследует и рассматривает, свободно совещается, свободно решает, свободно настраивается, свободно предпочтительно избирает, свободно устремляется и свободно поступает в тех делах, которые согласны с природой» [14, с. 198–199, 200–201].

В описании волевой деятельности по Иоанну Дамаскину собственно воля отождествляется с первой компонентой волевого процесса в описании С. Л. Рубинштейна, так же, как и произвольного поведения. На первый взгляд может показаться, что в рассуждениях преподобного Иоанна нет второй компоненты, о которой идет речь у С. Л. Рубинштейна. Но если вдуматься в следующую фразу: «к цели же ведет то, о чем можно советовать», результат совета определит: «должен ли он помогать дела или нет». То есть становится понятно, что к цели ведет то, о чем нам уже известно из ранее рассмотренного психологического описания, т. к. последнее возможно только на основе сравнения представлений желания и «должного», которое очевидно присутствует здесь имплицитно. Кроме того, в обоих описаниях есть предварительная постановка цели, являющаяся основанием для исследования, обсуждение, а за ним следующее исследование, совет, в ходе которого предпочитается лучшее. То есть описание преподобного Иоанна по смыслу почти совпадает с описанием сложного волевого процесса, предложенного С. Л. Рубинштейном!

Однако то, что является лучшим в светском и религиозном понимании — значительно отличается. Выбор в пользу лучшего в религиозном решении — это выбор в пользу духовного, высшего, он становится возможным только после преобразо-

вания ума и очищения совести по мере духовного совершенствования. Психологическое же решение определяется в логике общественно значимого — права и нравственности. Участие совести в волевом свободном процессе упоминается только в христианском источнике. Причем воля в христианской антропологии «почитается ниже совести», следовательно, не брать в расчет совесть непозволительно. Человеком управляет свободная воля, в деятельности которой, направленной на лучшее, необходимо участие совести как идеального эталона, без которого работа смысловой сферы, отвечающей за нравственную регуляцию, собьется, разладится.

И еще один важнейший момент. В описании преподобного Иоанна мы сталкиваемся с, казалось бы, недоразумением: на определенном этапе описания волевого действия он сначала говорит о решении (как о предпочтении в пользу лучшего), а затем — о настройке на него, затем — о добровольном выборе как «предпочтении или избирании из двух вещей». При поверхностном прочтении кажется, что произошло некое «петляние» в рассуждении, повтор, возвращение к прежней мысли. Но если помнить, что свободный выбор может осуществить только свободная личность-ипостась, а не ее душевные силы, механизмы, функциональные органы, о которых идет речь в описании, то становится понятным, что никакой ошибки нет. Душевные механизмы только подготавливают решение (не зря в тексте значится, что вначале происходит избрание направления душой, а уже потом — выбор), а выбирает «за или против» этого решения — она, свободная личность!

Попытаемся подтвердить наше предположение о том, что означает выбор в пользу лучшего в волевом процессе в контексте православной антропологии, дополнительно воспользовавшись еще одним источником — учебником девятнадцатого века по психологии для Могилевской семинарии профессора Никифора Зубовского. Здесь, как и у Иоанна Дамаскина, указывается на различие инстинктивного и волевого (хотя термины при этом используются несколько иные, что не меняет сути дела). Указывается, что инстинктивное и волевое име-

ют и общее: свободная воля сходна с инстинктом в том, что, возымев желание (или нежелание) приобретения какого-либо предмета, она, подобно инстинкту, устремляет все силы души к достижению сего предмета. «Но инстинктуальное желание необходимо и безотчетно, а желание или нежелание свободной воли есть следствие выбора, сопровождается решимостью или нерешимостью действовать, и всегда имеет цель. Таким образом, круг деятельности свободной воли определяется четырьмя, если можно так сказать, моментами: выбором предмета, решимостью действовать, назначением известной цели, с которой избирается известный предмет, и действием, или поступком. Выбор состоит или в предпочтении одних предметов другим, если их представляется много, или в одобрении и неодобрении, если имеется в виду один только. Основание же для выбора предметов заключается в степени сознания превосходства нашей духовной природы перед телесною и ее требований перед требованиями последней и в степени живости совести. Чем яснее мы сознаем превосходство своей духовной природы перед телесною, тем более стараемся удовлетворить ее требованиям, а отказывать требованиям природы телесной, и наоборот (материалисты всегда отличаются скотским образом жизни). Равным образом, чем сильнее действует наша совесть, тем удобнее склоняется наш выбор на сторону предметов, полезных для духовной нашей природы» [11, с. 144–145].

Учитывая все обстоятельства, открывшиеся в связи с толкованием воли в различных направлениях психологии и христианской антропологии, приступим к их синтезу в единую структуру. На основе анализа представлений о свободном выборе, существующих в православных источниках, во-первых, уточним, что в христианской психологии необходимо иметь в виду, что цель деятельности ставится в результате свободного выбора метафизической личности, а не свободного субъекта, как в описании С. Л. Рубинштейна. На его основе личность свободно выбирает — за принятое смысловыми структурами решение или против него и принимает на себя ответственность за выбор. Главным советником теперь является совесть.

А во-вторых, учтем и случай волевого привлечения дополнительного смысла более высокого уровня, если побуждения недостаточно, как это было показано С. Л. Рубинштейном. Привлекаемый смысл должен быть либо смыслом одного из высших смысловых уровней, либо совести. Таким образом, воля и усиливает слабые должные побуждения, и ослабляет, ограничивает те побуждения, которые нравственной регуляцией признаны недолжными.

Создадим таблицу, которая служит для соотнесения терминов и элементов волевого акта, принадлежащих различным психологическим и антропологическим направлениям (табл. 1).

Таблица 1

**Термины, характеризующие волевой акт в психологии и христианской антропологии**

Термины и понятия антропологии преподобного Иоанна Дамаскина	Термины и понятия в «Психологии» Никифора Зубовского	Греческие термины	Психологические термины и понятия в тексте С. Л. Рубинштейна	Психологические термины и понятия для синтезированной структуры воли
Стремление бессловесных существ	Инстинктуальное желание		Влечение	Потребность, нужда
Желаемое	Предмет	τό θέλητόν	Предмет	Предмет потребности
Желание (воля) — всегда разумное	Желание	θέλησις	1-я компонента: желание («зародыш воли») — опредмеченное стремление	1-я компонента: мотив — опредмеченная потребность

Намерение, акт воли — «имеет в виду цель, но это не то, что ведет к цели»		βούλησις	Предварительно поставленная цель	Предварительно поставленная цель
«К цели же ведет то, о чем можно советовать»			2-я компонента: должное	2-я компонента — смысловые модели должного различных уровней смысловой сферы
			Задержка действия для обсуждения решения	Задержка действия для обсуждения решения
Обсуждение и исследование			Обсуждение: самоконтроль, привлечение дополнительного смысла, сравнение желаемого и должного	Нравственная оценка: самоконтроль, привлечение дополнительного смысла более высокого уровня, сравнение желаемого и должного, построение образа будущего для принятия ответственности за выбор

<p>Совет, решение. Основание для решения — «лучшее»</p> <p>Любовь к тому, что выбрано вследствие совещания; и это называется <i>λυσιμῆ</i> (стремлением), т. е. избранием душою направления и решимостью следовать ему</p>	<p>«Основание же для выбора предметов заключается в степени сознания превосходства нашей духовной природы перед телесною и ее требований перед требованиями последней и в степени живости совести»</p>		<p>Выбор, решение: учет обстоятельств и должного</p>	<p>Решение осуществляется ядерными структурами смысловой сферы личности. Основание — соответствие решения модели должного наивысшему из актуальных в данное время смысловых уровней, учет обстоятельств, подтверждение первоначальной цели или ее отклонение</p>
<p>Свободный выбор одного из двух (предпочтительно избирает одно из двух), избрание душой направления и решимость следовать ему</p>			<p>Выбор самоопределяющегося субъекта — управление собой и господствование над своими желаниями</p>	<p>Свободный выбор метафизической личностью «за или против» решения по представленным ей сведениям личностью психологической и голосу совести</p>
<p>Цель</p>			<p>Цель, которая всегда осознана</p>	<p>Цель, которая всегда осознана</p>

Устремление к действию или возбуждение	Решимость	gnîmh	Намерение (зафиксированная направленность на осуществление цели)	Намерение
			План	План
Пользование достигнутой целью	Поступок		Действие	Реализация деятельности
			Оценка результата	Рефлексия

С. Л. Рубинштейн отмечал в своем описании, что деятельность воображения может заместить действительную реализацию желания, так как желание обволакивается мечтами. Но в нашем случае, когда воля действует под управлением смысловой сферы личности, которая создает не простой образ будущего, а смысловой, воображение необходимо только как основа для его построения; смысловой образ — не визуализация, не инфантильные мечты, но онтогенетически более зрелая форма, которая снимает более раннюю и менее совершенную визуализацию (о вреде которой всегда предупреждали православные подвижники).

Необходимо еще одно уточнение: так как в осуществлении действительно свободного выбора личности-ипостаси (Я) участвует совесть, то важна степень чистоты первой советницы. У человека в естественном состоянии она может быть еще не очищена и не может служить эталоном истинности. Тогда выбор личности хотя и точнее, чем при простом произвольном поведении, но еще далек «от лучшего».

Подчеркнем особо еще один момент: первая компонента — желание — у преподобного Иоанна Дамаскина в узком смысле то же, что и воля (θέλησις), намерение или акт воли (βούλησις), то есть понятие воли в узком смысле отличается от понятия

свободной воли. У С. Л. Рубинштейна первая компонента воли — желание — названа только «зародышем воли», т. к. он имел в виду в своем описании именно свободную волю, волю самоопределяющегося субъекта. Поэтому первую компоненту можно условно отождествить с волей в узком смысле этого слова. Следовательно, когда в христианской антропологии говорят о том, что действие воли всегда сознательно, имеют в виду не волю в узком смысле, а свободную волю.

Вторая компонента — это модели должного смысловой сферы (ума). Именно ум превращает «просто» волю в свободную волю. Подтвердим последнее мнением еще одного христианского автора, Немесия, епископа Эмесского: «Итак, мы утверждаем, что свободная воля тесно соединяется с разумом (что вместе с разумом тотчас является (входит) свободная воля)» [10, с. 176]. Разум и ум — это связанные понятия (как сущность и ее энергии) и св. отцы их часто не разводят, поэтому ум (смысловая сфера личности в психологии) обязателен для превращения «просто» воли в свободную волю.

Еще одним важным моментом является формирование намерения (как и в описании С. Л. Рубинштейна) при длительных делах с тем, чтобы не только цель, но и весь волевой процесс множество раз обновлялся. Большое значение приобретает создание смыслового образа будущего, когда визуализация как инфантильный вариант воображения (которая называется на языке св. отцов «мечтательность») уже изжита. (Поэтому против современных психотехник, активирующих визуализацию, с этих позиций есть серьезное возражение.) Возрастает и значение рефлексии.

В полученные представления о волевом акте включены все рассмотренные уточнения, относящиеся к ее состоянию у обычного, естественного человека. Синтезированная модель волевого акта приведена на рис. 2. Она созвучна христианской антропологии в следующем выражении: если ум (смысловую сферу) называют возницей колесницы души, то свободная воля — это вожжи, которыми возница орудует, чтобы управлять колесницей.

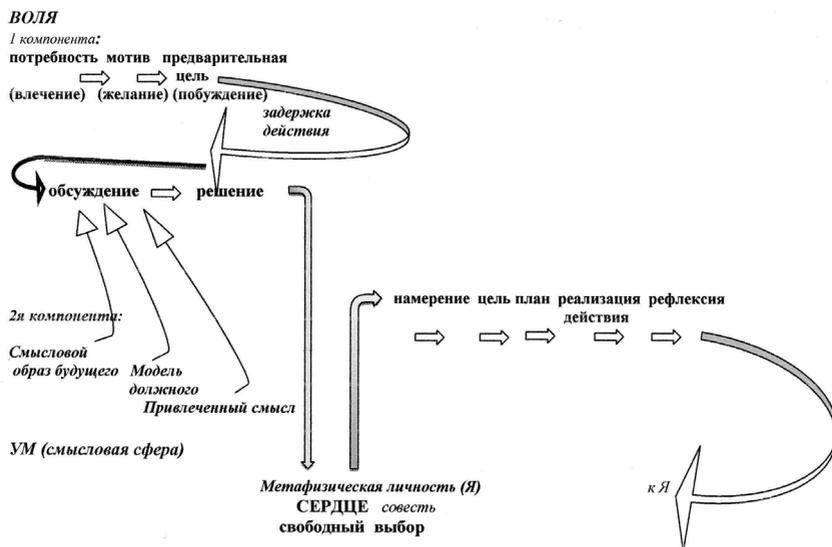


Рис. 2. Структура свободного волевого акта человека в естественном состоянии

Вернемся еще раз к роли второй компоненты (должное), которая является производной смысловой сферы, имеющей уровневое строение, и каждый из уровней имеет свои модели должного. Низшие уровни имеют заурядные или даже неприемлемые с точки зрения этики модели должного, что характерно для нижеестественного состояния человека. И это также не способствует тому, что будет выбрано «лучшее» с точки зрения нравственности решение. То есть нравственный потенциал свободной воли зависит от степени совершенства смысловой сферы, от высоты того смыслового уровня, который предоставляет свою модель должного для решения, которое затем предоставляется метафизической личности.

Зависимость потенциала воли от смыслового уровня личности приведена в таблице 2.

Таблица 2

**Детерминация нравственного потенциала решения  
степенью совершенства смысловой сферы человека в  
естественном состоянии**

<b>Смысловой уровень</b>	<b>Потенциал воли</b>
Сердечный у человека в естественном состоянии	Воля плоти, воля «князя», бесов
Биологический	Воля плоти, инстинктуальная воля
Симбиотический	Воля плоти, воля другого человека
Эгоцентрический	Самостийная воля
Группоцентрический	Воля естественная, ограниченная групповой моралью
Просоциальный	Свободная воля в естественном состоянии человека
Духовный	Свободная воля, искание воли Божией

По мере совершенствования личности в «обсуждении» участвуют все более высокие смысловые уровни и более высоконравственные модели должного смысловой сферы. По мере духовного совершенствования воля все более превращается из воли естественной в волю выбирающую, как говорил об этом св. Максим Исповедник; воля становится инструментом спасения.

Далее подробно рассмотрим, как современные богословы и св. отцы поясняют, как воля может изменяться к лучшему, чтобы обеспечить спасение человека. Святитель Игнатий Брянчанинов считал, что воля обычного, ветхого человека больна, ее необходимо исцелять, и это дело самое важное; он писал: «Сущность монашеского жительства заключается в том, чтоб исцелить свою поврежденную волю, соединить ее с волей Божией, освятить этим соединением. Воля наша, в состоянии падения, враждебна воле Божией; она по слепоте своей и по состоянию

вражды к Богу постоянно усиливается противодействовать воле Божией. Когда усилия ее останутся безуспешными, она приводит человека в раздражение, в негодование, в смущение, в огорчение, в уныние, в ропот, в хулу, в отчаяние. В отчаянии от своей воли для наследования воли Божией заключается отречение от себя, заповеданное Спасителем, составляющее необходимое условие спасения и христианского совершенства, сколько необходимое, что без удовлетворения этому условию спасение невозможно, тем более невозможно христианское совершенство. Живот — в воли Его, сказал пророк (Псал. XXIX, 6)» [18, с. 82].

Святой Григорий Нисский учил: «...каждый есть живописец собственной жизни, а художник дела жизни есть свободная воля...» [17, с. 227]. Авва Исаак Сирийский жизнь по своей воле ставил в один ряд с прочими греховными делами: «Если же человек проводит жизнь по воле своей, или, предаваясь зависти, или губя душу свою, или делая что-либо иное вредное для него, то подлежит осуждению». Он же предупреждал: «...часто сильные удары и страшные искушения уготовляются всякому человеку, последующему собственной воле, и к этому идут помыслы его, потому что правит им похоть <...> Остерегайся собственной своей свободы, предшествующей порочному рабству». Авва убеждает читателя в том, что в воле каждого избрать доброе и противиться худому: «Бог не сотворил тебя недоступным прискорбному, чтобы ты, возжелав быть Богом, не наследовал того же, что наследовал бывший первоначально денницею, а впоследствии, за превозношение, ставший сатаною. А также не сотворил тебя неуклонным и неподвижным (к страстям), чтобы не соделаться тебе подобным естеству неодушевленных тварей, и чтобы доброе в тебе не осталось для тебя безвыгодным и не заслуживающим награды, как естественные скотские преимущества в бессловесных. Ибо всякому легко уразуметь, сколько рождается пользы, благодарения и смирения от того, что изоштрены против тебя сии жала. Посему всякому ясно, что в нашей воле подвизаться в добре и уклоняться от худого, и что нам усвоится проистекающая от того и честь,

и бесчестие. Постыжаемые бесчестием, мы боимся; возбуждаемые же честью, приносим благодарение Богу и простираемся к добродетели» [1, с. 151, 221, 300, 365].

Анализируя святоотеческое наследие, иерей Вадим Коржевский пишет: «Бог предложил созданному им человеку два образа жизни — законный и беззаконный. И дал ему возможность выбора того или иного направления. Деятельность законная, как направленная на выполнение закона Божия <...> В этом случае задача воли заключается в том, чтобы направить низшие силы души в ту же сторону, куда направляются и высшие, т. е. к Богу и ко всему духовному <...> Деятельность незаконная <...> отводит от Бога <...> обращает к чувственному и скоропреходящему <...> Таким образом, в зависимости от направления воли, деятельность человека получает свою качественную характеристику <...> Если воля человеческая направлена к Богу и к исполнению Его святой воли, то это доставляет душе здравие и покой. Отпадание же от благой воли Божией сообщает душе болезнь <...> Посему должно со всем усердием устремляться к тому, чтобы «не другого хотеть, как только того, что Бог хочет, и не хотеть ни другого чего, как только того, чего не хочет Бог». Когда произойдет всецелое соединение воли человеческой с волей Божией, тогда человек придет в такое состояние совершенства, какого только может достигнуть разумное создание Божие» [7, с. 458–459].

Итак, для того чтобы достигнуть состояния духовного совершенства, необходимо соединить волю человеческую с волей Божией, отпадание же от Его воли — губительно.

В настоящее время к исследованию категорий православной антропологии привлечены и современные психологические методы. Так, М. Я. Дворецкой [2] были проведены кластерный и факторный анализы категории «воля» в Ветхом и Новом Завете. Результаты говорят о том, что в ветхозаветной концепции человека собственная воля разрушительна как для души человека, так и для окружающей его действительности. В Новом Завете воля проявляется в таких качествах человека, как смирение и терпение, которые реализуются в «послушании» и

тренируют произвольность поведения человека через ограничения, тем самым способствуя познанию и приобретению навыков в управлении человеком своей волей. Отсутствие сильной воли, ее слабость характеризуется стремлением человека к «недолжному», что проявляется в чрезмерной зависимости от биологических потребностей, лишаящих человека свободы. Таким образом, современные исследования Священного Писания подтверждают, что воля ветхого человека — плохой управитель души, следовательно, она должна быть преобразована таким образом, чтобы выражала волю Божию. Но как практически преобразовать волю?

У старца Никодима Святогорца есть поучение, которое является практическим пособием к тому, как искать волю Божию. Он говорит о необходимости постоянно рассматривать, куда клонится воля для того, чтобы «...не позволить воле склоняться на пожелания свои, а вести ее к тому, чтобы она совершенно единою была с волею Божиею. Но при этом <...> надлежит <...> чтобы ты желал этого, как движимый самим Богом, и для той единой цели, чтобы угодить Ему от чистого сердца. В этом мы должны выдержать борьбу с естеством, т. к. естество наше так склонно к угождению себе, что во всех делах своих, даже самых добрых и духовных, ищет успокоения и услаждения себя самого, и этим, незаметно и утаенно, похотливо питается, как пищею. (Нельзя перепутать угождение Богу и угождение естеству.) Каковая прелесть бывает тем скрытнее и утаеннее, чем выше само по себе и духовнее то, чего вождевуем. (Поэтому) не должно нам довольствоваться тем одним, чтоб желать, чего хочет Бог, но надлежит еще желать сего, как, когда, почему и для чего хочет того Он. И Апостол заповедует нам искушать, что есть воля Божия, не только благая, но и угодная и совершенная по всем обстоятельствам: *не сообразуйте веку сему, но преобразуйтеся обновлением ума вашего, во еже искушати вам, что есть воля Божия благая, и угодная, и совершенная* (Рим. 12:2) <...> Когда предлежит тебе какое дело, согласное с волею Божиею, или само по себе хорошее, не склоняй тотчас воли своей к нему и не вождевай его, если прежде не возне-

сешься умом своим к Богу, чтоб уяснить, что есть прямая воля Божия на то, чтобы желать и совершать такие дела, и что они благоугодны Богу. И тогда так сложишься в мыслях, что самую волею Божией будет определяться у тебя склонение воли твоей; тогда вождевай его и совершай, ради того, что сего желает Бог, ради одного Ему благоугождения и лишь во славу Ему. Равным образом, когда желаешь отклониться от того, что несообразно с волею Божиею, или нехорошо, не тотчас отвращайся от того, но прежде прилепи око ума своего к воле Божией и уясни себе, что прямая есть воля Божия, чтобы ты отклонился от сего, для благоугождения Богу. Ибо лесь естества нашего крайне тонка и немногими распознается <...> Чтобы избежать такого самопрельщения, исключительное средство — чистота сердца <...> Чтобы действительно чувствовать подвижение от Бога на дело, это бывает или через Божественное просвещение, или мысленное озарение, в коих чистым сердцем созерцательно открывается воля Божия, или через внутреннее вдохновение Божие, внутренним неким словом, или через другие действия благодати Божией, в чистом сердце действующие, как то теплоту животочную, радость неизреченную, взыграния духовные, умиление, сердечные слезы, любовь Божественную и другие боголюбивые и блаженные чувства, не по воле нашей бывающие, но от Бога, не самодеятельно, а страдательно <...> В отношении к делам, которых совершение должно длиться или навсегда, или более или менее долгое время, не только в начале приступания к ним надлежит иметь в сердце искреннее решение трудиться в них только для угождения Богу, но и после, до самого конца должно почасту обновлять такое благонастроение. Ибо <...> с продолжением времени нередко успевает незаметно уклонить нас от первоначального доброго благонастроения, и доводить до изменения первых добрых намерений и целей <...> Такое искание беспредельного блага в Боге чем чаще будет происходить в сознании и чем глубже будет проникать в чувство сердца, тем чаще и тем теплее будут совершаться сказанные действия воли нашей и тем скорее и удобнее образуются в нас навык — всякое дело делать по одной любви к Господу» [20, с. 36–42].

Практические рекомендации к тому, как узнать, в чем состоит воля Божия, чтобы исполнить ее, настроив свою волю согласной с ней, даются и другими св. отцами, например, свт. Игнатием Брянчаниновым: «Чтоб исполнить волю Божию, нужно знать ее. Только при этом познании возможно отвержение своей поврежденной воли и исцеление ее волею Божиею. Воля Божия — Божественная тайна <...> Воля Божия открыта человечеству в Законе Божиим, преимущественно же, с особою точностью и подробностью, она объявлена нам вочеловечившимся Словом Божиим <...> Изучение воли Божией — труд, исполненный радости, исполненный духовного утешения, вместе труд, сопряженный с великими скорбями, горестями, искушениями, с самоотвержением, с умерщвлением падшего естества, со спасительным погублением души. Он сопряжен с распятием ветхого человека. Он требует, чтоб плотское мудрование было отвергнуто, попорано, уничтожено...» [18, с. 83].

Из этих поучений понятно, что, во-первых, искание и действие воли Божией в человеке — это должное состояние, к которому необходимо стремиться подвижнику. Но это свободное по своей сути искание согласия воли человека с волей Божией, а не насильственный захват власти Бога над человеком.

Во-вторых, должное состояние воли реализуется путем специальных длительных упражнений, одним из главных моментов которых является постоянный анализ своих желаний: являются ли они естественными желаниями или желаниями духовными, согласными с волей Божией. При этом дается важный практический совет о том, что не следует спешить выполнять пожелания, а необходимо сначала их проанализировать. Следовательно, в должном состоянии в структуре свободной воли возрастает значение моментов обсуждения и решения, но это обсуждение ведется только с одной позиции — сравнения импульса побуждения с волей Божией.

В результате первая компонента постепенно изменяется в том отношении, что желания все более становятся «трезвыми», среди них преобладают духовные. Но это отнюдь не значит, что она совсем нивелируется: ведь искание воли Божией

означает, что исполняются именно свои пожелания, но согласные с волей Божией. В пределе, в должном состоянии, первая волевая компонента сводится к тому, что все побуждения будут обусловлены духовными смыслами, смысловая вертикаль будет полностью преобразована и все остальные смысловые элементы будут «сняты», служить духовным побуждениям.

Вторая компонента воли качественно изменяется по сравнению с волей естественного человека и ограничивается только моделью должного духовного смыслового уровня, актуальной остается только одна, данная через Евангелие. Преобразуются и все другие структурные элементы смысловой сферы (ума): мотивы, ценности, смысл жизни и пр. Она становится простой, как бы состоящей из одного духовного смыслового уровня; остальные только служат духовному как слуги. Это позволяет человеку «оком ума» возноситься к Богу. Так как эмоции и чувства человека презентируют смыслы, то активирование духовного уровня смысловой сферы личности связано с переживанием особых, тонких чувств, которые и являются своеобразными «датчиками» того, что желание действительно согласно с волей Божией. В результате анализа собственные пожелания, не соответствующие воле Божией, блокируются, а те, что соответствуют ей — активируют деятельность.

Кроме отыскания собственно пожелания Божиего, необходимо еще и ответить на вопросы «как, когда, почему и для чего хочет того Он». Для отыскания ответа подвижник обращается к очищенному сердцу — к своей совести, к идеальной смысловой модели должного. Совесть также преобразуется, очищается от последствий первородного греха, приобретает первозданную чистоту, а иногда становится еще чище. В выстраиваемой структуре духовной воли происходит еще одно изменение: совесть становится выше ума.

Итак, в первой компоненте остаются только желания, угодные Богу (духовные), в «умной» компоненте остается только модель должного духовного смыслового уровня. Таким образом, волевая и «умная» компоненты по мере духовного совершенства упрощаются и происходит изменение их статуса:

если раньше ум только помогал воле, служил ей, то теперь воля (βούλησις) становится слугой ума. Возрастает участие совести в решении, в результате значительно возрастает роль сердца; оно становится во главе всего. Складывающаяся в результате преобразования иерархия такова: воля — слуга ума, а ум — слуга сердца [3, с. 123]. В пределе все желания личности таковы, что угодны Богу.

Для такой воли в православной антропологии есть еще один специальный термин — воля духа. Если ум называют возницей колесницы души, духовная воля — это вожжи, которыми возница орудует, чтобы управлять колесницей. И мы должны будем дополнить таблицу 2 еще одной строкой: волей духа, когда получается та целостность сил души, о которой говорится в православной антропологии: целостность ума, сердца и воли:

Состояние целостности души: «воля — слуга ума, ум — слуга сердца»	Воля духа
---	-----------

Очень важно заметить, что в этом случае не разрушается собственная волевая деятельность, но преобразуется. Даже когда в христианских источниках говорится о необходимости преломить волю, имеется в виду ее перестройка, а не уничтожение. Имея духовное состояние свободной воли, человек может сделать свой выбор в пользу любви к Другому, к Богу, Добру, Истине, Красоте. Должное состояние человека здесь — когда свою свободную волю человек добровольно и свободно посвящает Богу «...ибо воля Божия есть освящение ваше» (1 Фес. 4:3). Чтобы воля Божия действовала в христианине, он каждое утро повторяет: «Ты Сам, Владыко, всяческих Творче, сподоби мя истинным Твоим светом и просвещенным сердцем творить волю Твою...» и пытается воплотить слова молитвы в свою жизнь. В результате преобразуется: «Частое повторение действий, сообразных воле Божией, сообщает навык и вырабатывает в воле человеческой Божественные качества: чистоту, доброхотность, благо-

разумие и силу жить согласно с духовным законом. Такая воля перестает служить страстям и плотским похотям <...> Такая воля есть воля духовная и одновременно богоподобная, как исполняющая желания духа, совпадающие с желаниями Бога <...> На высшей стадии своего развития она вообще прекращает всякие самовольные действия, полностью предавая себя Богу и, отказываясь от своих желаний, желая только того, чего желает Бог и ведающий Его дух» [7, с. 585]. Тогда, как поясняет преподобный Иоанн Дамаскин, если мы говорим о желании в Боге, то не говорим о свободном выборе в собственном смысле. «Ибо Бог не совещается, так как советоваться свойственно неведению. Ибо никто не совещается относительно того, что известно. А если совещание свойственно незнанию, то, во всяком случае, также — и свободный выбор. Бог же, Который все просто знает, не совещается» [14, с. 201].

В обычном же, естественном состоянии, человек делает выбор только с такой степенью свободы воли, с какой ему это доступно; с таким качеством, какое может обеспечить уровень развития смысловой сферы, с той смысловой моделью должного, которая соответствует ее актуальному состоянию, с той степенью очищенности, «живости» совести, которая имеется на сегодняшний день и на сию минуту. Поэтому свобода воли у человека в естественном (с точки зрения христианской антропологии правильнее — нижеестественном) состоянии ограничена наличным уровнем ее развития.

У обычного человека воля искажена, и духовно несовершенный человек далеко не всегда «выпускает на свободу» свою личность-ипостась, далеко не всегда пользуется свободой воли: его воля несовершенна; про обычного человека, по словам апостола Павла, практически всегда можно сказать: *«Ибо не понимаю, что делаю; потому что не то делаю, что хочу, а что ненавижу, то делаю»* (Рим. 7:15). Духовное и психологическое несовершенство искажает волю, делает ее бессильной и лукавой.

В психологии, как и в православной антропологии, есть понятие о возможных нарушениях волевой регуляции. Так, рассма-

тривая структуру воли, С. Л. Рубинштейн пишет, что нарушение одной из компонент волевого акта приводит к патологии. При пониженной силе влечения, как это бывает при абулии (нарушение воли), волевой акт невозможен. Невозможен он и в состоянии аффекта, когда сознательный учет последствий и взвешивание мотивов становятся неосуществимыми. При апраксихеских расстройствах (нарушение произвольных целенаправленных действий) больной человек не в состоянии подняться над непосредственным переживанием к опосредующему мышлению, осуществить выбор, принять решение. Внушение, идущее от другого человека, определяет решение независимо от того, что оно означает по существу, происходит автоматический перенос решения с одного лица на другое; тогда решения субъекта определяются другим лицом и устраняются элементы подлинного волевого акта. В состоянии гипноза этот эффект достигает наивысшей степени. А при негативизме, который является прямой противоположностью внушения, человек немотивированно отвергает все, что исходит от других. Еще одним случаем патологии воли является упрямство.

К тем патологиям, что перечислены С. Л. Рубинштейном, необходимо добавить еще некоторые. В описании свободного волевого процесса указывалось, что воображение не должно иметь слишком большую силу, иначе деятельность воображения может заместить действительную реализацию желания. Последнее весьма важно с практической точки зрения, так как в настоящее время множество психологических программ развития креативности непомерно способствуют «раздуванию» визуализации. Следовательно, это должно вести не столько к увеличению числа талантов, прошедших через подобные техники, сколько к увеличению числа слабовольных людей с болезненно развитым воображением. Недаром и в православной антропологии «мечтательность» относится к негативным качествам человека.

Необходимо сделать вывод и о том, что некоторые направления психологии, установки современного массового сознания, «новой культуры» и некоторых интернет-сайтов, утверждаю-

щие такое должное, как: «живи проще», «бери от жизни все» и тому подобное, примитивизируют, блокируют, а затем и разрушают свободную волю, делают человека безвольным.

Логично предположить, что существуют и патологии воли, связанные с нарушениями иерархии смысловой сферы. Этот случай, действительно, известен в православной антропологии и называется он «воля плоти». Вот что замечает о воле плоти преподобный Варсануфий Великий: «Воля плоти состоит в том, чтобы упокоить тело». [13, с. 89]. Дело в том, что низшие смысловые уровни действительно связаны с плотью, низшей частью души, прилегающей к телу. Если они доминируют, то воля будет ориентироваться на очень искаженные модели, а в волевой компоненте будут преобладать биологические влечения. Вообще же о любом обычном человеке можно сказать словами апостола Павла: «...и мы все жили некогда по нашим плотским похотям, исполняя желания плоти и помыслов» (Еф. 2:3). В этом случае мы имеем дело не со свободной волей, а скорее с ее рабством. На сей счет свт. Феофан Затворник писал: «Грешник есть пленник, увидевший, что связан по рукам и ногам, и беспечно предавшийся поносной судьбе рабства <...> Кто хочет освободиться от рабства греховного, очистить душу свою от всех скверн, тому необходимо, прежде всего, возненавидеть грех, возжечь желание противиться ему, истребить противление Божию закону и возжечь желание ходить в нем, — необходимо переломить волю» [21, с. 195].

Плотская воля — далеко не единственный вариант патологии, означающей рабство. Повторим вновь мысль св. Антония Великого о том, что воля, которая действует в человеке, бывает тройка: первая — от диавола; вторая — от человека; третья — от Бога. С третьим видом воли мы уже знакомы, это и есть свободная воля в истинном смысле этого слова, потому что человек хочет исполнить волю Божию исключительно добровольно и свободно. О действии воли диавола и других бесовских сущностей в православной антропологии известно, и такую волю относят к извращениям нормального порядка вещей, т. к. она порабощает человека греху: «И вас, мертвых по

*преступлениям и грехам вашим, в которых вы некогда жили, по обычаю мира сего, по воле князя, господствующего в воздухе» (Еф. 2:2).*

Воля «от человек» подобным же образом извращает, разрушает свободную волю: *«Вы куплены дорогою ценою; не делайтесь рабами человек» (1 Кор. 7:23).* Психологии хорошо известно именно о третьем варианте извращения воли: это и подверженность манипуляции, и различного рода симбиотические зависимости (созависимости), суггестии. Во всех этих случаях происходит автоматический перенос момента «решение» с одного лица на другое.

Ряд выводов, которые можно сделать на основании изложенного:

— в христианской психологии необходимо различать волю в узком смысле и свободную волю: когда в православной антропологии говорят о том, что действие воли всегда сознательно, имеется в виду не воля в узком смысле, а свободная воля, которая всегда сознательна;

— воспитание свободной воли не должно сводиться только к формированию отдельных волевых качеств или свойств характера, объектом воспитания должны стать все компоненты структуры свободной воли в их взаимосвязи, целостности и развитии. Особое значение должно придаваться развитию смысловой сферы, условиям, исключающим формирование самых различных зависимостей и созависимости, постоянным тренировкам свободной воли;

— техники внушения и визуализации, как и некоторые установки современного массового сознания вредят развитию свободной воли;

— значение свободной воли в деле духовного совершенствования и спасения первостепенно;

— духовная воля является высшей ступенью развития свободной воли; развитие духовной воли не связано с разрушением свободной воли, ее сломом, но с перестройкой и совершенствованием.

## **ИСТОЧНИКИ И ЛИТЕРАТУРА**

1. Аввы Исаака Сирина слова подвижнические. М.: Православное издательство, 1993.
2. *Дворецкая М. Я.* Концепция человека в религиозно-философском учении Восточно-христианской церкви эпохи Средневековья: психологический аспект. СПб., 2004.
3. *Добротольский П. В.* Общие аспекты психики или введение в православную психологию. М., 2008.
4. Добротолубие. Т. 1. М.: Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1992.
5. *Жан Клод Ларше.* Исцеление психических болезней. М.: Изд-во Сретенского монастыря, 2008.
6. *Иванников В. А.* Психологические механизмы волевой регуляции. М., 1991.
7. *Коржевский В., иерей.* Пропедевтика аскетике. М., 2004.
8. *Леонтьев Д. А.* Психология смысла. М.: Смысл, 2003.
9. *Миронова М. Н.* Каверзный вопрос // Богословско-исторический сборник КДС. Вып. 20. Калуга, 2021.
10. *Немесий, епископ Эмесский.* О природе человека. М.: МГУ. Факультет журналистики, 1996.
11. *Никифор Зубовский.* Психология. СПб., 2006.
12. *Преподобный Анастасий Синаит.* Избранные творения. М.: Паломникъ, 2003.
13. Преподобного Варсануфия Великого и Иоанна. Руководство к духовной жизни. М. 1995.
14. *Преподобный Иоанн Дамаскин.* Точное изложение православной веры. М.: Изд-во Сретенского монастыря, 2007.
15. *Преподобный Симеон Новый Богослов.* Творения. Т. 2. Издание Свято-Троице-Сергиевой Лавры. 1993. Сл. 121.
16. *Рубинштейн С. Л.* Основы общей психологии. СПб.: Питер, 1999.
17. *Святитель Григорий Нисский.* Аскетические сочинения и письма. М.: Издательский Совет Русской Православной Церкви, 2007.
18. *Святитель Игнатий Брянчанинов.* Приношение современному монашеству. М.: Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1991.
19. *Слободчиков В. И., Исаев Е. И.* Психология человека. М.:

ШКОЛА-ПРЕСС, 1995.

20. *Старец Никодим Святогорец*. Невидимая брань. Свято-Успенский Псково-Печерский монастырь, 1994.

21. *Феофан Затворник, святитель*. Начертания христианского нравоучения. Т. 1. М., 1994.

УДК 37.018.1

**Колесников С. А.**

д. филол. н., проректор по научной работе  
Белгородской православной духовной семинарии,  
профессор Белгородского юридического института МВД России  
e-mail: skolesnikov2015@yandex.ru

**Kolesnikov S. A.**

D. of philological Sciences. n., Vice-rector for scientific work  
Belgorod Orthodox theological Seminary,  
Professor of Belgorod law Institute of the Russian interior Ministry  
e-mail: skolesnikov2015@yandex.ru

**ВЗАИМОДЕЙСТВИЕ УНИВЕРСИТЕТСКОГО  
ОБРАЗОВАТЕЛЬНОГО ПРОСТРАНСТВА И  
РЕЛИГИОЗНОЙ СИСТЕМЫ ЦЕННОСТЕЙ В ДУХОВНОЙ  
БИОГРАФИИ В. Н. ЛОССКОГО**

**INTERACTION OF THE UNIVERSITY EDUCATIONAL  
SPACE AND THE RELIGIOUS SYSTEM OF VALUES IN THE  
SPIRITUAL BIOGRAPHY OF V. N. LOSSKY**

**Аннотация.** В статье рассматриваются аспекты взаимодействия университетского мира и религиозных взглядов выдающегося православного богослова В. Н. Лосского. Университет для В. Н. Лосского стал тем изначальным этапом обретения богословского статуса, который определил весь дальнейший ход его богословского становления. Для Лосского дополнительным фактором преодоления безверия как раз и стал университет, стали те аспекты университетской жизни, которые были максимально тесно соединены с духовностью. Безверие как образовательно-педагогическая проблема в условиях университетского мира приобрела для будущего богослова духовно-воспитательный ха-

раक्टर определения своего дальнейшего богословского пути, а в самом университете раскрыла образовательно-миссионерский ресурс, который требует своей активации в любом историческом периоде.

**Abstract.** The article discusses aspects of the interaction of the university world and the religious views of the outstanding Orthodox theologian V.N. Lossky. For V.N. Lossky, the University became the initial stage of gaining theological status, which determined the entire further course of his theological formation. For Lossky, the university became an additional factor in overcoming disbelief, those aspects of university life that were most closely connected with spirituality became. Lack of faith as an educational and pedagogical problem in the conditions of the university world has acquired for the future theologian a spiritual and educational character of determining his further theological path, and at the university itself has revealed an educational and missionary resource that requires its activation in any historical period.

**Ключевые слова:** В. Н. Лосский, университет и религиозная система взглядов, православное богословие.

**Key words:** V. N. Lossky, university and religious system of views, Orthodox theology.

Особый духовно-религиозный опыт университетскости, раскрывшийся перед В. Н. Лосским в студенческие годы, явил университет в качестве модератора памяти о Боге; в университетском мире для Лосского оказались открытыми возможности отыскания и маркировки Божественного в окружающей университетской реальности. Университет — не столько реально-исторический, сколько духовно-реконструируемый — стал порталом к познанию Божественного присутствия в мире. И даже негативный опыт университетской без-Божественности промыслительно выстраивал вектор вхождения Владимира Лосского в богословское призвание. Вся университетская линия жизни Лосского интенционирована религиозным ориентиром: сначала Петроградский университет с его контррелигиозной антитезой, показывающей,

каким не может быть студент и в каких условиях не возникает возможность богословской реализации; затем Прага и Карлов университет, где проявляется первое осознание и понимание важности богословия для своего духовно-интеллектуального становления как ученого; и, наконец, Сорбонна как квинтэссенция богословских традиций и благодатное поле, несмотря на все вызовы бездуховности, для раскрытия себя как богослова.

Изначальный опыт столкновения с безверием, полученный в советской России, стал для Владимира Лосского духовным противоядием от без-Божественности. Сопоставляя личный опыт преодоления безверия у Лосского и, например, фиксацию такого же опыта в определениях протоиерея Сергия Четверикова: «Главной причиной утраты веры является нездоровое, греховное направление жизни, когда собственная личность с ее эгоистическими стремлениями выдвигается на первое место и заслоняет правильное отношение к Богу и людям... Начавшийся процесс отчуждения от Бога не может быть остановлен никакими рассудочными способами, пока не дойдет до своего предела, пока молодому сознанию путем горького опыта не откроется ясно бессмысленность и невозможность жизни без Бога... Благоприятными моментами, возвращающими юную душу к религиозной жизни, являются: религиозные воспоминания детства, влияние природы, влияние художественной литературы, встречи с действительно религиозными людьми, посещение центров религиозной жизни и чтение религиозной литературы» [1, 63], — необходимо отметить духовную «топологию» линии жизни Владимира Лосского, сумевшего прорисовать ее за пределы безбожия, причем университетский период оказывается самым важным в преодолении безверия. Для Лосского дополнительным фактором преодоления безверия и укрепления в своей богословской интенциональности как раз и стал университет, стали те аспекты университетской жизни, которые были максимально тесно соединены с духовностью. Безверие как образовательно-педагогическая проблема в условиях университетского мира приобрела для будущего богослова духовно-воспитательный характер выверенности своего религиозного самоопределения, а в самом университете раскрыла

образовательно-миссионерский ресурс, который требует своей активации в любом историческом периоде.

Преодолев безверие, Лосский открыл для себя университет как «квазиантропологический институциональный субъект» [2, 10], в коммуникации с которым становится возможным и результативным открытие через человеческое (но не слишком человеческое», как это было с Ф. Ницше, кстати, не сумевшего гармонично войти в классическую атмосферу университета) Божественного. Опыт преодоления безверия в советском университете оказался востребованным в формате западного университетского образования, где одним из ключевых вызовов стала радикальная пролиферация мировоззренческих позиций, провоцирующая религиозную опустошенность. Западный университет стал тем самым «шумным и беспокойным местом» («...образовательные практики превращают вузовскую площадку в шумное и беспокойное место... нужно быть готовым к тому, чтобы иметь дело с несколькими (возможно, конфликтующими) дискурсами одновременно. В такой ситуации студент перемещается в креативную образовательную среду — место навязанного разногласия («организованного скептицизма», по Р. Мертону [3, 11]), в значительной степени напоминающим место, описанное еще в Библии — Вавилон. Такой разноязыкий, «разно-гласый» университет способен только к продуцированию столпотворения, и для В. Н. Лосского методики получения знания в вавилонско-разноголосом университете не могли быть результативны.

Напротив, его идеальный университетский мир — это преобладание «грамматики согласия» (Дж. Ньюмен), при которой обретается единое и целостное в своей Божественной соотнесенности религиозно-научное мировоззрение. Через своих наставников, через собственное духовно-интеллектуальное усилие, аналогичное подвижничеству в его «смирении», «самоконтроле» и «верном исполнении долга с предоставлением всего остального Промыслу» (С. Н. Булгаков) [4, 70]), для Лосского-студента становилось возможным результативное преодоление как образовательного хаоса раннесоветского университета (характеризующийся, например, В. В. Стратоновым в категориях смешения

и турбулентности: «Властью были слиты воедино: собственно Московский университет, Высшие Женские курсы и университет имени Шанявского. Это была, однако, если допустить сравнение, скорее механическая смесь, чем химическое соединение: каждая корпорация стремилась сохранить свою индивидуальность. Все же, при таких условиях, число профессоров и преподавателей в Московском университете значительно превосходило тысячу» [5, 143]), так и утилитарного вавилонства западного университета, отказывающегося от церковно-религиозных традиций и даже откровенно девальвирующего такую традицию (что проявляется в современных характеристиках: «Если мы не хотим, чтобы профессор оказался в положении, аналогичном положению теряющих власть священников, сталкивающихся, с одной стороны, с неверием, а с другой — с телевизионным проповедничеством, то мы должны уяснить свою связь с данным институтом и, равным образом, отказаться играть роль священнослужителей» [6, 276]).

Ключевым для университетского мира, в котором пребывал Владимир Лосский, оказывался вопрос о месте Церкви и богословия в университете. Перед Лосским раскрывалось два пути вытеснения церковности из университетскости: либо откровенно насильственный, как было в советском университете, либо более изощренный, в обличье «мягкой силы», когда церковная теология предстает в намеренно искаженном, субъективно-безблагодатном истолковании: «теология учит людей тому, как спастись, не будучи праведным» [6, 95]. Субъективный опыт утраты веры и отсутствия перспективы возвращения к ней для Лосского был чужд, он шел по иной духовной траектории, причем университет оказался тем местом, где вера возвращается и укрепляется, где праведность и благодатность обретают духовную реалистичность. Если же признать точку зрения, что «университет — это институт, теряющий потребность в трансцендентальном обосновании своей функции» [6, 265], то это означает исчезновение всей духовной глубины высшего образования, что в корне противоречит духовно-интеллектуальному опыту Лосского, вынесшего из университета абсолютную уверенность в важной гносеологической значимости трансцендентально-религиозных смыслов.

Выход Лосского к богословию посредством приобщения к университетской традиции показывает особую роль богословского присутствия в мире университета. Теология в университете — пусть даже завуалированно — это «поле собственного временного порядка» [7, 345] со своими приоритетами и ценностями. Университетское обучение Лосского и есть вхождение в богословие, есть поиск образовательной «методики» определения границ и объемов богословского поля. Духовный опыт университетского образования для Лосского — это прежде всего решение проблемы синхронизации богословского поля и научно-образовательного поля университета. Для эпохи радикальной и крайне болезненной асинхронизации во всех сферах исторического бытия способы установления синхронизации, сама активация ресурса синхронизации, пусть даже и небольших по меркам мирового исторического процесса, миров богословия и университета необходимо рассматривать как своеобразную антиреволюцию, проводимую Лосским в 1920-х годах.

Поиск гармоничной соотнесенности богословского и университетского, конечно, имел свои сложности, ведь, например, для отечественного университетского образования вообще не было свойственно включение богословия в университетский контекст; как отмечал исследователь университетской истории Н. С. Суворов в 1898 г., «русские университеты вообще... не имеют в своей среде богословского факультета, т. е. не обнимают собой целой обширной области знания» [8, 2]. Богословская традиция, укорененная в западном университете, дала возможность Лосскому выйти к духовно-религиозному пониманию университета, в котором синхронно-единосушно соединялись *collegium* — образовательная коллегиальность, и *corpus* — тело как обозначение единства членов университетской корпорации по аналогии с Церковью, «которая есть тело Его» (Еф. 1:22). Сближение церковности и университетскости в сознании Лосского формировало органичную потребность в выражении себя как субъекта образования в богословской реализации. Только такой университет,

где представлен богословский взгляд на мир, где актуализировано «Боговидение», был духовно-экзистенциально востребован для Лосского. В противном случае вытеснение теологического из университетского приводит к ситуации, о которой говорил Дж. Ньюмен: «Святое Существо в случае исключения теологии из университета не может сосуществовать с Университетом» [9, 37]. Синхронизацию Божественного и университетского как раз и необходимо рассматривать как одно из важнейших направлений университетской жизни Владимира Лосского.

Включение богословия в университет придавало университетскому знанию (причем в случае Лосского знанию как катафатическому, так и апофатическому) метафизическую полноту, которая еще Гегелем была представлена как условие «состояния духовного подъема» [10, 423]. Гегель отмечал неразрывную связь образовательной системы и Божественного присутствия: «Преподавание не сможет само по себе обойти связь учения о Боге с мыслями о конечности и случайности вещей в мире, об их целесообразных отношениях и т. д., а для неподвизятого человеческого ума такая связь будет во все времена убедительной, какие бы возражения против этого ни приводила критическая философия» [10, 573]. Поле университета по своему генезису открыто Божественной универсальности, в которой реализуется особое самоопределение субъекта образования (Ф. Шлейермахер: «время Университета — в сущности, лишь миг пробуждения идеи знания, когда субъект одновременно постигает разум и свою рациональность»). Но этот единственный миг заключает в себе также и вечность» [6, 111]), включающего его, субъекта, в метафизику истории. Через включение богословия в университетский мир для Лосского становятся возможными первые шаги по реконструкции духовной результативности университета, реанимации университета как формы ученой Церкви. В точке активации теологического ресурса в университетском мире находится развилка перспектив университета будущего: если бы маршрут развития университета пошел по линии метафизической углубленности и богословской

актуализации, то, вероятно, крах современного университетского образования не имел бы таких деструктивных последствий. Возвращение в эту точку, как показывает духовно-интеллектуальный опыт В. Н. Лосского, означает переформатирование идеи университета и возвращение духовно-метафизического смысла университетского образования. Теология в университетской структуре, сиречь богословие в данном контексте, способна выполнить реаниматорские функции для возрождения авторитета и гносеологической легитимности университета, способствовать возрождению университета из руин.

Университет без искупления («Студенты 1968 г. представили себе Университет без искупления. Такое видение Университета предполагает, что студенты — не просто будущие интеллектуалы или профессиональные управленцы. Скорее Университет предполагает время педагогики: мышление или исследование без субъекта, отрицающее метанарратив искупления» [6, 228]), несомненно, обречен на разрушение, такой университет, вероятно, «изобличен» в глазах Божьих (Пс. 49:21). Напротив, метафизико-вселенский масштаб университета способен обеспечить университетскую жизнестойкость, причем это должна быть не просто умозрительная метафизичность, но метафизичность, соединенная с неодолимостью церковности («создам Церковь Мою, и врата ада не одолеют ее» (Мф. 16:18)).

Для Лосского тезис о том, что «Церковь необходима для цельности университета» [9, 10] был жизненно важен, т. к. вся его дальнейшая биография проходила под знаком православного богословия и церковности. Понимание важности церковного присутствия в университетском мире было четко заявлено учителем Владимира Лосского Э. Жильсоном: «Давняя мечта о Парижском университете, который прежде был университетом Церкви, до сих пор гнездится в сознании каждого француза: мыслить истинное для всего человечества, формирующегося при том единственном ограничении, которое накладывает на него принятие истинного. Отсюда, кстати, наша прирожденная склонность к абстракции, к

априорным рассуждениям, к логической ясности и наша привычка, весьма удивительная для англосаксонских умов, управлять своим поведением на основе абстрактных принципов, вместо того чтобы подчиняться требованиям фактов» [11, 577]. В данном определении представлен практически весь спектр церковности, принимаемой в западном высшем образовании: всеобщность и всечеловечность («нет ни Еллина, ни Иудея, ни обрезания, ни необрезания, варвара, Скифа, раба, свободного, но все и во всем Христос» (Кол. 3:11); единство абсолютной истины («Я есть путь и истина» (Ин. 14:6)); сверхматериальность и одухотворенность («ибо видимое временно, а невидимое вечно» (2 Кор. 4:18)). Но в случае с В. Н. Лосским к западному истолкованию синтеза церковности и университетскости добавлялась еще и святоотеческая образовательная традиция, столь актуальная для Лосского в его богословских исканиях.

#### ИСТОЧНИКИ И ЛИТЕРАТУРА

1. *Четвериков Сергей, протоиерей.* О трудностях религиозной жизни в детстве и юности // *Путь*, 1932, № 34. — С. 54–63.
2. *Карелин В. М.* Феномен университета в перспективе философского осмысления // *Вестник РГГУ. Серия «Психология. Педагогика. Образование»*, № 4 (6) 2016. — С. 9–19.
3. *Ивахненко Е. Н.* Гуманитарное образование в России в коммуникативном и культурно-охранительном измерении // *Поиск. Альтернативы. Выбор*, № 2 (2), 2016 — С. 4–17.
4. *Вехи: Интеллигенция в России.* — М.: Молодая гвардия, 1991. — 462 с.
5. *Стратонов В. В.* Потеря Московским университетом свободы (воспоминания о забастовке 1922 г.) // *На рубежах познания Вселенной: историко-астрономические исследования.* Вып. 23, 1991. — С. 410–455.
6. *Ридингс Б.* Университет в руинах. — М.: Изд. дом Гос. ун-та — Высшей школы экономики, 2010. — 304 с.
7. *Бурдые П.* Homo academicus. — М.: Изд-во Института Гайдара, 2018. — 464 с.

8. *Суворов Н. С.* Средневековые университеты. Изд. 2-е. — М: Книжный дом ЛИБРОКОМ, 2012. — 256 с.
9. *Ньюмен Дж. Г.* Идея университета. — Минск: БГУ, 2006. — 206 с.
10. *Гегель Г. В. Ф.* Работы разных лет. В двух томах. Т. 1. — М.: Мысль, 1972. — 668 с.
11. *Жильсон Э.* Дух средневековой философии. — М.: Институт философии, теологии и истории св. Фомы, 2011. — 560 с.

---

## ТРЕБОВАНИЯ К ОФОРМЛЕНИЮ НАУЧНЫХ СТАТЕЙ В БОГОСЛОВСКО-ИСТОРИЧЕСКОМ СБОРНИКЕ

### Общие требования к публикациям

В начале статьи с выравниванием по центру на *русском языке* указываются с красной строки:

- Номер по Универсальной десятичной классификации (УДК)
- Название статьи (строчными буквами)
- Инициалы и фамилия автора
- Название организации, в которой выполнялась работа (первого автора)
  - Краткая аннотация (300–500 печатных знаков)
  - Ключевые слова (3–5).

Далее через два пробела в той же последовательности информация приводится на английском языке.

### Статья должна содержать:

- краткое введение
- цель исследования
- материалы и методы исследования
- результаты исследования и их обсуждение
- выводы
- заключение
- список литературы на русском языке, а также список литературы на латинице.

Сам текст должен начинаться с вводной части в проблему исследования, включающей в себя обзор существующих работ по этой теме. Затем определяются направления научных исследований, формулируются гипотезы, анализируются результаты, делаются практические выводы и их практическая применимость.

В процессе написания статьи следует внимательно относиться как к цитированию чужих работ, так и к библиографическому списку, помещенному в конце статьи. Этот список не должен быть очень большим (желательно не более 15 источников), и в нем должны быть указаны только те работы, на которые есть ссылки в тексте.

---

### Дополнительные требования

Текстовый редактор	Microsoft Word
Поля	верхнее и нижнее – 2 см, левое – 2 см, правое – 2 см
Основной шрифт	Times New Roman
Размер шрифта основного текста	14 пунктов
Межстрочный интервал	полуторный
Выравнивание текста	по ширине
Абзацный отступ ( красная строка)	1,25 см
Нумерация страниц	не ведется
Рисунки	внедрены в текст. Каждый рисунок должен иметь подпись (под рисунком)
Ссылки на литературу	в квадратных скобках и с ука- занием страницы (для печатных изданий) [1, с. 2] в соответствии с пристатейным списком лите- ратуры, который составляется в алфавитном порядке
Объем	минимум 5 страниц
Оформление списка литературы	ГОСТ Р 7.05-2008

---

**ББК 86.372**  
**УДК 271.2**  
**Б 746**

По благословению  
Высокопреосвященнейшего Климента  
митрополита Калужского и Боровского

## **БОГОСЛОВСКО-ИСТОРИЧЕСКИЙ СБОРНИК**

Компьютерная верстка Крупина М. В.  
Корректор Шаибова Т. К.

Религиозная организация – духовная образовательная организация  
высшего образования «Калужская духовная семинария  
Калужской Епархии Русской Православной Церкви»

Подписано в печать 25.11.2021  
Формат 60\*90/16 Тираж 500 экз.

Адрес редакции:  
248000  
город Калуга, Набережная, дом 4  
Калужская духовная семинария  
Калужской Епархии РПЦ

© Калужская духовная семинария  
© Калужское епархиальное управление