

The background is a complex religious painting. At the top, a figure with outstretched arms, possibly Christ, is surrounded by a golden glow within a cloud. Below this, a landscape with a large dark tree and a crowd of people is visible. The bottom section of the image shows a detailed scene with several figures, including a woman in a red robe and a man in a white robe, in what appears to be a domestic or workshop setting.

18+

Сергей А. Белорусов

Очерки душевной патологии

И возможности ее
коррекции соотносительно
с духовным измерением
бытия

Сергей А. Белорусов

**Очерки душевной патологии.
И возможности ее коррекции
соотносительно с духовным
измерением бытия**

*http://www.litres.ru/pages/biblio_book/?art=23984129
ISBN 9785448515088*

Аннотация

Каждое явления мира проявляется двумя параметрами: контентом и форматом. Контент Православия – Священное Писание и Священное Предание. Формат – то, как оно проявляется применительно к реалиям сегодняшнего дня. Книга посвящена христианскому осмыслению ПСИХИЧЕСКИХ РАССТРОЙСТВ, ТВОРЧЕСТВА, СТРАДАНИЯ, ЛЮБВИ, ПАТОЛОГИИ ЛИЧНОСТИ, СЕКСУАЛЬНОСТИ, ЗРЕЛОСТИ, ОТНОШЕНИЮ К СМЕРТИ И ДУХОВНОМУ РОСТУ. Ее можно было бы также назвать: «Как радоваться тому, что ты христианин в сложном современном мире».

Содержание

Представление книги	5
Часть первая: В академическом ракурсе	7
Идеалистические мотивы в отечественной психологии, психиатрии и психотерапии	7
Православие и психотерапии от него производные	45
Status praesens	45
Православие стагнации или «вера плоти»	53
Православие становления или «вера ума»	58
Православие трансценденции или «вера сердца»	72
Теологическая апология	92
Диалогическое изложение	96
Понятие духовной зрелости личности в перспективе святоотеческого подхода	128
Святоотеческое богословие в современности	128
Понятие о личностной зрелости и психология как наука	132
Динамика личностного роста	141
Аспекты зрелости	148
Конец ознакомительного фрагмента.	157

**Очерки душевной
патологии
И возможности
ее коррекции
соотносительно с духовным
измерением бытия**

Сергей А. Белорусов

Здравью близких и памяти ушедших

© Сергей А. Белорусов, 2017

ISBN 978-5-4485-1508-8

Создано в интеллектуальной издательской системе Ridero

Представление книги

Эта монография содержит теоретические и практические блоки авторских размышлений, наблюдений, систематизаций и практик, опубликованные ушедшим временем в профессиональной малотиражной периодике или уже погребенные в хлябях Интернета.

Чтение их может оказаться полезным для тех, кто испытывает интерес к возможности осмысления причин психических расстройств и методов их психологической терапии в перспективе христианского восприятия картины мира.

Последовательность содержания представляет собой не столько плавно разворачивающуюся перед благосклонным читателем систему теоретических воззрений, сколько гармонизированные в условно логической цепи звенья остановок прихотливого внимания автора на фрагментарных реалиях его профессиональной деятельности.

Автор, в порядке хронологии, а не значимости (поскольку настоящесть оценивается впоследствии) пользуется случаем выразить благодарность личностям, участвовавшим в его формации:

Протоиерей Вячеслав Резников (+)

Adrian van Kaam, C.S.Sp. (+)

Профессор В. Ю. Воробьев

Профессор Н. Л. Зуйкова

Врач Е. В. Ночевкин

Брат И. А. Белорусов

Жена Светлана и сыновья Сергей и Иоанн.

Часть первая: В академическом ракурсе

Идеалистические мотивы в отечественной психологии, психиатрии и психотерапии

Первой русской книгой, которая могла бы называться психологической, является «Наука о душе», изданная в 1796 году. Ее написал священник, о.И.Михайлов, скомпилировав из Западных источников того времени. Здесь мы не встретим глубоких духовных прозрений, нет и попыток сопряжения научного подхода с церковной Православной традицией. Понятием души обнимается вся совокупность психических процессов «Что познает и ощущает обстоящие нас вещи называется Душа». (Михайлов И. стр.3). Вслед за детальным описанием «законов душевной жизни» делается вывод – «по природе своей она (душа) существо ограниченное и конечное» (там же, стр.139). Возможно усмотреть здесь указание на т. наз. субстанциональность души, что через сто лет получит свое осмысление в блистательных и глубоких трудах Л.М.Лопатина.

Далее, в развитии «науки о душе» можно условно выделить два подхода. Первый из них представлен произведениями «свободных мыслителей», при этом свободных, пользуясь выражением В. Франкла, скорее «от», а не «для». В их работах преобладают субъективные построения, опирающиеся на индивидуальный опыт рефлексии. Для них не слишком важны прикладные последствия «любомудрия».

Наиболее ярким, типологически очерченным примером будет личность и творения странствующего мистика Г.С.Сковороды (1722—1794). Отвергнувший конформную религиозность, он дышит «самостийной» духовностью. Он отказывается от знаний, чтобы обрести мудрость. В «ловившем его» земном мире он, как через 100 лет, В.С.Соловьев, ценит лишь символы «горнего».

Отсюда пронизывающая его творчество дуалистичность, в человеческой личности он видит обязательное разделение, прикрытое ложью обыденного сознания – «вся внешняя наружность в человеке есть нечто иное как маска, прикрывающая каждый член, сокровенный в сердце». Григорий Саввич, искавший всю жизнь самого себя, принципиально уклоняясь от размеренного и полезного труда, призывает действовать соответственно истинному, внутреннему предназначению – «сродности», сокрушаясь о том, «какое мучение трудиться в несродном деле».

Идеи личного духовного совершенства начинают звучать

в столичных придворных кругах.

Интеллектуал, просветитель, инициатор эзотерического движения масонства в России

Н.И.Новиков, рассуждает в своих статьях о необходимости развивать в себе «умонаклонение к добру» как неотъемлемой части личностного роста «посвященных».

Хрестоматийно известный А.Н.Радищев (1749—1802), немало претерпевший от властей и в депрессии позднего возраста покончивший с собой, выделяет личность из природы как «единое существо на земле, ведающее худое и злое, с беспредельной возможностью как совершенствоваться, так и развращаться».

Надменный гусар-метафизик П.Я.Чаадаев (1794—1856) в «Философических письмах» приходит к мизантропическому пессимизму – «назначение человека – уничтожение личного бытия и замена его бытием социальным и безличным». Некий сановник Святейшего Синода в книге с претенциозным названием «Исповедь или собрание рассуждений доктора Ястребцева» пишет о том же: «Не разнообразие, не усиление человеческой индивидуальности, а единообразие, истребление личности должно быть следствием совершенства для человека.» Искажая глубоко персоналистическую идею христианской любви, автор считает, что «индивиды имеют только призрак души, живет лишь род. Совершенствование человека в чувстве любви состоит в том, чтобы люди научились постепенно обезличиваться». (Ястребцев И. И., 1841).

Так завершается путь от безграничной свободы к стиранию личностной индивидуальности.

По-настоящему трагична судьба еще одного представителя «свободно умозрительного» направления философско-психологической мысли. Речь идет об А.И.Галиче (1783—1848), который был великолепно образованный и эклектично рассуждающий, не принадлежащий ни к какой школе ученый, «просто профессор философии». Аристократ свободного духа, учитель А.С.Пушкина в Царскосельском Лицее, он, на основании обвинений чиновников от консистории – духовного ведомства – был отстранен от преподавания. За что? Словами рецензии того времени, «за предпочтение распутной философии девственной невесте христианской Церкви, Канта – Христу, а Шеллинга – Святому Духу». (Столова Е. А., 1987). С его дарованиями и соответствующим самомнением, он получает унизительную должность чиновника Провиантского Приказа. Тогда он пишет книгу «Картина человека», хотя, по мнению позднейших комментаторов, она представляет «на три четверти дословный перевод немецкого автора Шульце „Антропология“, лишь уснащенный риторическими отступлениями» (Шпет Г. Г., 1989).

Впрочем, отдельные ее места заслуживают цитирования своим созвучием дальнейшему движению психологической мысли. «Я знаю, что и живу не иначе как выводя на позорище временные, отдельные порождения внутреннего моего, средобежного могущества, которое составляет сущность

моего бытия.» (Галич А., 1834, стр. 34). Мы видим здесь предпосылки к концепции дистанцирования, тщательно разработанной в трудах Л.М.Лопатина в конце 19-го века и использующейся в практике современного христианского «диалогического консультирования» как «дистанцирование в смысле различения внутри себя второго, духовного «Я» (Флоренская Т. А., 1995, стр. 200). Примечателен в этимологическом смысле термин «средобежный», который удивительно соотносится с англоязычным понятием «core form» А. ван Каама. (van Kaam A., 1980). В «Картине человека» А.И.Галич мечтает о новом типе врача – «врача – философа», здесь же он предлагает оригинальный метод лечения – «анализ жизненных впечатлений», рассматривает с диалектических позиций позитивные и негативные стороны таких явлений личностного бытия, как эгоизм, привычки, гнев. Автор утверждает безусловно гуманистическую направленность своего подхода – «Я и самого себя и всякого другого признаю и принимаю за определенное существо однородное и приветствую в нем брата». (Галич А., 1834, стр. 41). Последним ударом судьбы послужило то, что большая рукопись следующей книги, в которой Галич попытался обобщить свои зрелые взгляды, наблюдения и размышления, сгорела. Этот яркий ученый и несчастный человек закончил свою жизнь в отчаянии, безвестности и нищете.

Почему возможно объединение этих мыслителей в парадигме одного подхода? Нам представляется решающим кри-

терий солипсизма, отчуждения от животворящей духовной традиции, выражаемой соборным разумом Церкви. В западной цивилизации им соответствуют Я. Беме, Д.Рудебойк, Э. Сведенборг и, особенно, [С. Кьеркегор](#) с его «духовностью одинокой птицы». При безусловной субъективной честности, абсолютизация собственного духовного опыта препятствовала творчеству в сопричастности и преемственности. Глубоко чувствующие чужое страдание, они оказываются чуждыми идеалу повседневного служения. Им свойствен некий налет упадка, но пафос их мятущейся любви, их ранимая и ранящая пронзительность, глубокая проницательность и тонкая рефлексия предвосхитили многие последующие линии понимания духовности личности.

К другому направлению относятся научные разработки практикующих докторов и преподавателей. Им свойственна значительно большая укорененность в православной традиции (заметим, что врачи и учителя, преимущественно происходили из духовного сословия) и ориентированность на конкретную приложимость своих научно – психологических изысканий. Этому благоприятствовал соответственный общественный менталитет того времени. Историк медицины отмечает: «Как свидетельствуют архивные документы, уже в 20-х годах 19-го века при государственной инспекции госпиталей учитывался уровень „духовного врачевания“. Симптоматология неврозов связывалась с неуверенностью боль-

ных в будущем, страхе перед своей судьбой, эгоцентризмом, рассматриваемым не с оценочных позиций, а в качестве барьера, который заставляет искаженно воспринимать и внешний и внутренний мир.» (Столова Е. А., 1987).

В начале 19-го века, скромный учитель словесности из Харькова П. М. Любовский издает книгу «Краткое руководство к опытному душесловию». Непривычный славянизм «душесловие» вполне соответствует современному понятию психологического консультирования. В книге подробно описаны защитные механизмы фиксации психики, проявляющиеся в ригидности, окостенелости, застывости душевной жизни, то есть, «предрассудках», которые укореняются «относительно предметов места, отечества, древности, уважения; предрассудки богословские, философские, детские, юношеские, старческие, целого века.» (Любовский П. М., 1815).

В подтверждение нашего тезиса о сугубом влиянии традиционной церковной духовности на медицинские настроения того времени, приведем соответствующий отрывок из классического аскетического сборника «Добротолюбие», ставшего широко известным в середине прошлого века, благодаря переводу отцов Оптиной Пустыни – «Когда истинное терпение и благодушие будут исходить от сердечного смирения, тогда для избежания скорби от неприятностей не надо будет запирается в келию или укрываться в пустыне. Внутреннее спокойствие величественно и славно пребывает непоколеби-

мым, все переносит без тревоги и чем большими искушениями сотрясается, тем более изощряется и укрепляется». (Св. Иоанн Кассиан «О борьбе со страстями», Добротолюбие т.2 стр. 118—119).

Доктор В. Е. Добронравов в своей книге «Руководство к сохранению здоровья и воспитания человека» высказывает сентенции весьма созвучные святоотеческим прозрениям, когда рассматривает невротические расстройства как «болезни тщеславия бытия». Возвращаясь к «Добротолюбию», читаем: " Тщеславие губит добродетели, как дырявый мешок не сохраняет того, что в нем положено. Тщеславие есть подводный камень, если об него ударишься, погубишь груз. Когда в сердце слышатся славлюбивые помыслы, инок недалеко бывает от повреждения ума и рассудок его в опасности расстроиться." (Преп. Нил Синайский, „Добротолюбии“, т.2, стр. 263—265). Далее Добронравов предполагает лечение „через постижение побуждений своего сердца“. Он пишет, что „истина часто бывает острым ножом, она психический недуг наш истребляет совершенно“. (Добронравов В. Е., 1858). И это место является параллельным святоотеческому – „Надлежит человеку надвое рассечь себя произволением, разодрать себя мудрейшим помышлением, врагом самому себе непримиримым подобает стать“ (преп. Исихий, „Добротолюбие, т.2).

Совершенно своеобразной является книга доктора медицины П. Бутковского «Душевные болезни, изложенные

сообразно началам нунешнего учения психиатрии в общем и частном, теоретическом и практическом изложении». СПб., 1834. Нам представляется важным подробнее остановиться на этом труде.

Автор предваряет изложение собственных обширных наблюдений тщательно собранными в хронологическом порядке упоминаниями мировой литературы о случаях душевной патологии, начиная с 1492г до Р.Х.

В следующем разделе, озаглавленом «О жизни вообще», читаем: «Жизнь всего тела обнаруживается дуализмом материи и силы и есть продукт совокупления оных. Здоровьем душевным мы можем назвать ту гармонию душевных явлений или то состояние духовной жизни, в котором свободное самосведующее существо владеет всеми прочими действиями души». (Бутковский П., стр.2).

В высшей степени примечательна классификация душевных болезней. Так, после клинической картины «сумасбродства», следует тонкое описание нозологической единицы «суемудрия» – «Предвестники его – чувствования и спекуляции о безднах человеческого познания, глупое, не чисто-чердечное, возмущаемое страстью чтение Библии, особенно неусыпное упражнение в Апокалипсисе» (там же, стр.59). «Причины его – привязанность к сверхестественным предметам и сильное желание постигнуть оные, ложно превратное напряжение ума, усилие привлечь неограниченное в конечные границы. Лечение оногo – принуждение заболеваю-

щего к потребностям гражданской жизни, сколь ни трудны они для него.» (там же, стр.63)

Значительную часть книги, в отличие от современных учебников психиатрии, занимают методы лечения. Остановившись на том, что можно отнести к психотерапии, процитируем: «Психический способ лечения основывается на том, чтобы неправильно возбужденные душевные силы укрощать, а ослабленные – побуждать. Нравственное наставление заключается в следующем: 1) Никогда не нужно прямо вооружаться против воображения, склонностей и побуждений больного; 2) Следует показывать, что он благоразумный человек и не лишать его совершенно верховного человеческого блага – свободы, которая и без того у сумасшедших чрезвычайно ограничена; 3) Внушать нравственные чувства через разные впечатления; 4) Молитва принадлежит к самым сильным укрепляющим средствам психической жизни. (...) Молитва есть соведение о Божеской милости при всяком сокрушительном положении жизни, обнаруживаемое чувством нашей зависимости от Бога». (там же, стр.93).

Автор делает проницательное наблюдение, подтверждающееся клиницистами и в дальнейшем – «Изменения морального характера всегда встречаются у сумасшедших, но к удивлению, правила религии редко оставляют их, в то время как прочие познания с потерей рассудка оказываются погашенными» (там же, стр.51).

Столь же неожиданно значимой для наших дней предстает книга Ивана Кедрова «Курс психологии» изданная в 1844 году. К ней подобран эпиграф из библейской книги «Второзаконие» – «Вонми себе и снабди душу твою zelo» (Прислушайся к себе и наполнится душа твоя» (Второзак.4:3.).

Здесь с большей отчетливостью аргументируется принцип личностной антиномии и дистанцированности – «Закон сознания есть закон противуположения. Одно и то же Я сознает и как бы созерцает себя в себе самом и из себя. (Кедров И., 1844, стр.13—14)

Итак, событие личности, происходит там, где начинается противопоставление Я/не-Я. Отсюда прослеживается отождествление личности с само-сознанием – «Основа души человеческой не состоит ни в мышлении, ни в ощущении, ни в желании. Желание, например, убивает ощущение и обратно. /Великолепное наблюдение! С.Б./». (там же, стр.21). «Личная самостоятельность или самостоятельная личность полагает бесконечное расстояние между человеком и животным. Личность есть непосредственное себя-сознание души нашей не вещью, а существом». (там же, стр.23).

Автор решительно идет в своих определениях дальше, дифференцируя область души и сферу духа. «В душе человеческой усматривается два начала земное и небесное, животное и разумное. Первое называется душою в теснейшем смысле, а последнее – духом». (там же, стр. 29) «Отличи-

тельные черты духа суть разумность и свобода». (там же, стр. 31) Иван Кедров пишет о свободе в согласии с формулой бл. Августина, понимавшего назначение человека как движение от возможности не грешить к невозможности грешить – «Свобода, в высшем ее развитии есть произвольная необходимость делать одно доброе, не помышляя ни о чем злом. Такова свобода Божественная, на низших степенях она есть она есть начало духовное, борющееся с влечением страстей и побеждающее их. (...) Свобода человеческая безусловна. Во сне и в бреду она прекращается, в размышлениях ограничивается очевидностью суждения, в чувственности – страстями» (там же, стр.34—36).

Мы вновь находим то, о чем писал П. Бутковский, своеобразный «закон сохранения религиозности» – «По свидетельству опытных врачей, больной, как бы ни был расстроен душевными силами, религия никогда его не оставляет, она безотлучная его спутница, если не руководительница до гроба». (там же, стр.33)

Здесь мы встречаем определение религиозного чувства, согласующееся с классическими формулами Ф. Шлейермахера, но выраженное теплее – «Религиозное чувство есть ощущение вдеприсутствия Бога, сопровождающееся благоговением перед Его совершенством и удивлением Его премудростью» (стр.196).

В этой незаурядной книге можно найти элементы транскультуральной психиатрии, ведь «В самом сумасбродстве

оказывается что-то национальное. Французу естественно сойти с ума от любви, англичанину от скуки, испанцу от религиозного исступления, немцу – от философии» (там же, стр.286)

В завершение здесь следует упомянуть классиков отечественной медицины, применительно к духовным аспектам психологии и психиатрии. Известнейший терапевт М.Я.Мудров пишет в своей работе, относящейся к 1820-м годам: «Есть душевные лекарства, которые врачуют тело: сим искусством печального утетишь, сердитого умягчишь, нетерпеливого успокоишь, бешеного остановишь, дерзкого напугаешь, робкого сделаешь смелым. (...) Сим искусством сообщается больным та твердость духа, которой побеждаются телесные боли, тоску, метания и покоряют их воле больного». (Мудров М. Я.,1949, стр.244).

Доктор П. П. Малиновский, в своей книге, удостоенной престижной Демидовской премии – «Помешательство, описанное так, как оно является врачу в практике» пишет о так называемом «моральном лечении», при котором «сильно сказанное слово, неожиданность, новость впечатления могут излечить помешательство». (Малиновский П. П., 1847). Прообразом майевтического подхода и даже провокативных методик психотерапии служит описанное здесь «искусство полуспора с больным».

Знаменитый русский хирург Н.И.Пирогов, напряженно продвигаясь в своем духовном становлении от эмпирическо-

го пантеизма к признанию Абсолюта, пишет аналитически тонкую и удивительно современную статью «Быть и казаться». Здесь утверждается отсутствие разницы между этими понятиями у детей и описана неизбежная ложь перед другими и собой у взрослых, которые отягощены влиянием зла, незаметно в подростковом возрасте подступающего к душе и образующего «подполье с паскудными движениями». (Пирогов Н. И., 1910, стр.79—91).

Дифференцируя уровни подхода к личности, классик отечественной психиатрии В.Х.Кандинский отмечает, что «вера и знание суть совершенно различные области, что справедливо различает Православный Катехизис: Вера есть произведение сердца или религиозного чувства, знание – продукт ума; первая имеет предметом непостижимое, знание – постижимое. Психология, как наука занимается только тем, что в душе постижимо, то есть законами психических явлений.» (Кандинский В. Х., 1881, стр.9).

Так мы попытались подтвердить тезис – духовность, живущая исключительно на личных переживаниях и ощущениях, не имеющая «корней» в общечеловеческой, а иными словами, церковной традиции, приводит либо к трагическому самозамыканию, либо к мертвящему обезличиванию, как явствует из творений и судеб Г. Сковороды, А. Галича, П. Чаадаева. В парадигме другого направления, где исследования представлены дисциплинированными (от *discipulus* – слушающий) врачами и учителями, имеющими душевное

расположение служения и укорененность, хотя и в разной степени, в аутентичной традиции, они обладают более, чем только исторической ценностью. Ведь подлинное духовное прозрение не может быть приоритетом отдельной личности, какими бы достоинствами знаниями и добродетелями, она ни была наделена. Истинная духовность всегда поверяется «соборным сознанием» и не существует вне единственного ее подлинного носителя – Тела Христова Которое есть Церковь. Отрыв от церковного Предания, дерзкий или малодушный, обязательно будет сопряжен с искривлением духовной жизни, выпячиванием или уничтожением себя, пренебрежением призыванием к служению, которое является критерием подлинной духовности.

В середине 19-го века свежо и уверенно проявляется мышление «церковно ориентированных» философов, укорененных в перспективе святоотеческого подхода к личности. Приоритет здесь несомненно принадлежит «светскому богослову» А.С.Хомякову (1804—1860). В его антропологических взглядах начинает отчетливо звучать тема изначального внутреннего дуализма личности. Он описывает напряженную антиномию необходимости и свободы, приходя к выводу о том, что «отдельная личность есть совершенное бессилие и внутренний непримиримый разлад». Хомяков убежден, что преодоление и гармония возможны лишь в сопричастности «соборному разуму Церкви».

Вслед за ним И.В.Киреевский (1806—1856) различает

«внутреннего» и «внешнего» человека и обосновывает возможность целостности через «собираение сил души». Киреевский впервые обращает внимание на динамическую структуру личности – «главный характер верующего мышления заключается в стремлении собрать все отдельные силы души в одну силу, отыскать то внутреннее средоточие бытия, где разум, и воля, и чувство, и совесть, прекрасное и истинное, удивительное и желаемое, справедливое и милосердное и весь объем ума сливаются в одно живое единство, и таким образом восстанавливается существенная личность в ее первоизданной неделимости».

Вдохновленный трудами предшественников, Ю.Ф.Самарин (1819—1876) делает еще шаг вперед, в полном соответствии с традиционной духовностью утверждая, что «высший акт личной свободы и сознания – самоотречение». В отличие от мрачного «социально-безличного» идеала П.Я.Чаадаева, здесь речь идет о перспективе «не отсутствия личности, а свободном и сознательном ее отречении от своего полномочия».

Из источников, в названиях которых фигурирует термин психология, есть смысл упомянуть следующие. Преподаватель Киевской Духовной Академии В. Н. Карпов в своих «Чтениях по психологии» (1868) рассуждает о «таинственных символах связей, пронизывающих все мироздание» и «гармонии трех начал в душе человеческой, сливающихся в один аккорд священной песни Всевышнему».

В работе К.Д.Кавелина, написанной в 1860-х годах – «Задачи психологии», утверждается онтологический дуализм и делается вывод о том, что «мир внешних реальностей есть продолжение личного, индивидуального, субъективного мира».

Плодовитый писатель – философ, беллетрист, публицист князь В.Ф.Одоевский (1803—1869) в своих «Психологических заметках» задает изумляющий, подлинно экзистенциальный вопрос – «не есть ли телесный организм не что иное как болезнь духа?»

Архимандрит Феофан (П.С.Авсенеv, 1810—1852) в «Записках по психологии» излагает «этапы истории души – 1) родовые, видовые и индивидуальные видоизменения личности; 2) Безличные состояния; 3) Состояния полного развития». Автора особенно интересует «ночная сторона души», то есть ее неосознаваемая составляющая, в которой наблюдаются ясновидение, сомнамбулизм и прочие сверхестественные явления.

Профессор Московской Духовной Академии А. Ф. Голубинский в «Лекциях по умозрительной психологии» анализирует относительную духовность человека применительно к Абсолюту. Свойствами Абсолюта являются «невозможность небытия, полнота совершенства, вседеприсутствие и независимость от времени», в то время как «ограниченному и конечному духу» присущи субстанциональность, самодетельность и стремление к совершенству. (Голубин-

ский А. Ф., 1871).

Девятнадцатый век подходит к концу. Возможно наше мнение о том, что по мере течения времени отечественная наука психологии, психиатрии и психотерапии, вносит все менее существенный вклад в запас мировых знаний, покажется спорным или обидным. Взоры ученых устремляются на Запад немецкая психиатрия и французская психотерапия вызывают широкий резонанс. забываются самобытные образы внимательно ищущего «врача-мыслителя», понимающего «душеслова». Уже в монографии отечественного историка психиатрии Ю.В.Каннабиха под названием «Эволюция психотерапевтических идей в 19-ом веке», изданной в 1910 году, рассматриваются только зарубежные теоретики.

Из литературных источников того времени можно почерпнуть представление о доминировавших умонастроениях в обществе относительно входящей в моду западной психотерапии. Так в книге «Принципы психотерапии» описан эпизод, заслуживающий цитирования, как отражающий здравую (традиционно духовную) настороженность врачей тогдашнего времени: «Пациент, настаивая на этой процедуре (гипноз), говорит – Доктор, не полагаете ли вы, что я от этого умру? И врач отвечает – Нет не умрете, но с вами случится то, что хуже смерти» (Боткин Я.А, 1897, стр.25). Сам автор, однако, выступает адептом директивно-манипулятивного подхода, получившего столь широкое распространение в советской психотерапии и формулирует следующие

принципы своей терапии: «Сильная вера, сильное желание, человеческая внушаемость и концентрация психической деятельности на одном предмете». Общий вывод книги – «Надо уметь управлять влиянием человека» (там же, стр.29).

Анализируя методы зарубежной психотерапии, Ю.В.Каннабиха предлагает вниманию отечественных специалистов рассмотреть перспективы «отвлекающей психотерапии», основоположники которой Oppenheim и Marcinkowski (Marcinkowski, 1905) «стремятся к тому, чтобы направить внимание больного на высшие проблемы человеческого ума, дать ему новые жизненные принципы эстетические, этические, философские» (Каннабих Ю. В., 1910. стр.34).

В.Н.Лихницкий в книге «Психоанализ и психотерапия» описывает западный опыт «терапии занятостью», рекомендуя его к применению в России – «Grohman, один из первых, сумевших провести в жизнь идеи *Arbeitstherapie* на примере на примере трудового санатория, приближенного к средневековым монастырям, на основании личного опыта рисует такую картину *ArztcherKloster* – врачебного монастыря: «Убежище должно быть построено в красивой местности. Принимаемые в него больные должны жить общей жизнью, так, чтобы их содержание не было высоким, но в то же время, чтобы каждый из них мог иметь отдельную комнату. Дух монастыря должен воскреснуть перед больными: во главе – настоятель (врач с психиатрической подготовкой). Воздержание, бедность послушание должны царить в таком мона-

стыре, расположенном, по возможности, вдали от крупных центров. Пища должна быть хорошей, а вся жизнь (одежды, помещение) должны быть возможно проще. Простая работа обработка земли, различные хозяйственные работы, исполняемые сообща всеми членами общины, должны чередоваться с чтением, музыкой и всеми удовольствиями, которые дает искусство интеллигентному человеку.» (Лихницкий В. Н., 1912. стр.42).

Безусловно подобные подходы находили отклик у отечественных психологов и психиатров. Оглядывась назад, самый авторитетный из российских психологов Л.С.Выготский констатирует, что «в начале века в психологии произошел кризис с выделением идущих от Вундта двух течений. Произошло разделение на две науки – физиологическую, каузальную с одной стороны и понимающую, описательную, теологическую психологию духа». (Выготский Л. С., 1960, стр.24). Так в начале века, среди ведущих отечественных ученых, выделяются идеалистически мыслящие авторы.

Советский историк отмечает, что «если в 1897 году в Англии существовало лишь две психологические лаборатории, то в России в это время их было 6, возглавлявшиеся Бехтеревым (Казань, затем Петербург), Корсаковым и Токарским (Москва), Н. Ланге (Одесса), Сикорским (Киев), Чижом (Юрьев), П. Ковальским (Харьков).» (Ананьев Б. Г., 1947, стр.25). Но тот же историк умалчивает, что некоторые из этих маститых ученых, отличаясь личным благочестием,

внесли серьезный вклад в интересующую нас область психологии, соприкасающуюся с духовностью.

Так, феноменологический подход, в 30-е годы распространившийся в экзистенциальной психологии, предвосхищен у И.А.Сикорского. Он, осмысливая отсутствие осуждения как вытеснения у святых, положительное отношение ко всему добру, разлитому в окружающем мире, так описывает в психологической зарисовке о. Иоанна Кронштадского – «О. Иоанн, столь отзывчивый ко всем лучшим проявлениям человеческой природы, приходит в умиление – «О милые киевляне, о добрые киевляне, – повторяет он при виде высоких чувств у тысяч людей» (Сикорский А. И., 1899. стр.62). Описательный подход, соединенный с тончайшей психологической наблюдательностью и отточенностью формулировок прилагается к национальным особенностям, – «типическими чертами славянской расы являются скорбь, терпение, величие духа среди несчастий. Отличительным качеством славянской природы является опасение сказать слово или совершить действие, не допускающее возврата». (Сикорский И. А., 1899, стр.39—44).

Следует особо назвать назвать имя профессора психиатрии В.Ф.Чижа, проницательного клинициста, подметившего, что какими бы яркими, драматичными и экстатичными ни были бы переживания, в том числе религиозного характера у психотических пациентов, ничего подлинно доброго и истинного, обогащающего духовную сокровищницу чело-

вещества, они принести не могут (Чиж В. Ф., 1891, 1911). Это замечание в духе православной «трезвенной мистики» контрастирует с поисками «психопатологического просветления», начиная с работы В. Джемса о «Многообразии религиозного опыта» и заканчивая современным течением так называемой трансперсональной психологии. Откликаясь на запросы своего времени, В.Ф.Чиж пишет статью «Спиритизм и помешательство» (Чиж В. Ф., 1904), усматривая причинно-следственную связь между этими явлениями. Он анализирует феномен женской святости на Руси, своеобразно объясняя причину отсутствия героической жертвенной религиозной инициативы или мистических глубинных прозрений у русских канонизированных подвижниц. (Чиж В. Ф., 1906).

Видный психолог А.И.Введенский, хотя и обосновывает необходимость развития «психологии без всякой метафизики», но сожалеет, что «остались пока невостребованными «сочинения аскетов и подвижников (Исаака и Ефрема Сирина, аввы Дорофея, Иоанна Лествичника и др.), в то время как они внимательно погружались в самих себя, тщательно изучая изгибы сердца и желаний, гнездо и корни греховных склонностей и помыслов.» (Введенский А. И., 1917, стр.17). В одной из своих статей, он также не чужд метафизике, утверждая: «Верить в смысл жизни логически позволительно только в том случае, если мы верим, что наша жизнь есть путь, ведущий нас к абсолютно ценной цели, лежащей вне нашей жизни и осуществляющийся посредством

жизни». ([Введенский А. И.](#), 1995. стр.40—74).

Н.Я.Грот, основатель концептуального журнала «Вопросы философии и психологии», с которым связаны многие мыслители начала века, весьма далек от материализма. Он считает, что «психологически, главным устоем нравственной жизни и деятельности является в нас мировая воля к жизни духовной. При этом индивидуальная воля к жизни, инстинкт самосохранения (по определению биологов) есть частный случай инстинкта самосохранения мира, эгоизм есть низшая форма альтруизма, любовь к себе есть частная форма любви к живому. Главные признаки мировой воли, внушающей личности ее нравственное поведение, следующие:

1. это сила созидаящая и сберегающая жизнь;
2. сила враждебная эгоизму;
3. сила, стремящаяся к полноте и совершенству;
4. сила, направленная к созиданию духовной идеальной жизни мира. Ее можно определить как мировой инстинкт саморазвития.» (Грот Н. Я.,1995. стр.17—39).

Автор несомненно находится под влиянием кантовской этики, но, в то же время его выводы недалеки от расплывчатого пантеизма, характерного для многих естествоиспытателей, и предвосхищают многие положения современных культов New Age.

Известнейший русский психолог Г. Челпанов деклариру-

ет важность того, чтобы «каждый должен дать себе отчет в том, что же такое душа, что такое Бог, каково начало мира...» (Челпанов Г., 1918, стр.21).

Интерес к сопряжению психопатологических и духовных феноменов прослеживается в нескольких работах отечественных ученых первой трети 20-го века. Автор статьи «Истерия и кататония» пишет: «Говоря о массовой истерии, следует задаться вопросом, не бывает ли массовых состояний, сходных с кататоническими? Да! Очень красноречивым примером может служить еврейство 2-го века по Р.Х., создавшее Талмуд – собрание всевозможных запретов, мелких правил, связывающих всякое вольное нерегламентированное движение, пропитанное негативизмом ко всему, что находится вне общины». (Сперанский В. Н., 1925, стр.106—122).

На грани психологии и богословия мы обнаруживаем труд профессора Казанской Духовной Академии В. И. Несмелова «Наука о человеке». Ученый богослов подходит к пониманию человеческой личности, используя инструментарий своей науки. Несмелов пишет о том, что известная схоластическая «юридическая» теория удовлетворения Божественного правосудия суть «языческое понимание христианства», так как оно механизмирует спасение, представляя его вне нравственного подвига. Характеризуя эту работу, историк русского богословия пишет: «В самосознании человек выходит за пределы этого мира, его природа не уместает-

ся в гранях самого человека и как живой образ Бога человек свидетельствует о бытии Божиим. (Флоровский Г., 1937, стр. 485). Восторженно принимает труд Несмелова Н. А. Бердяев – «Несмелов замечательный психолог, он дает психологию трансцендентных глубин и краев душевной жизни. Несмелов проникает в интимную глубину психологии греха и психологии искупления, он постигает трансцендентные психологические тайны так, как мало кто постигал.» (Бердяев Н., 1909, стр. 60).

Несомненно наиболее выдающимся, фундаментальным и последовательным мыслителем является Л. М. Лопатин (1855—1920). Ученый мирового уровня, автор первого отечественного систематического учебника психологии (Лопатин Л. М., 1904), профессор и общественный деятель – председатель Психологического Общества, основатель отечественной «спиритуалистической психологии» умер от голода в первые годы Советской власти.

О Лопатине пишут, в первую очередь, как о приверженце концепции субстанциональности души. Понятие субстанции в философии характеризуется свойством постоянства, неизменяемости, стабильности, основательности. Душа, согласно подобному подходу, является духовной субстанцией, которой свойственно следующее – «нематериальность, простота, неделимость, неразрушимость и объединение всех психических явлений» (цит. по Челпанов Г., 1918, стр. 303). Лопатин обосновывает бессмертие души тем, что «Время, харак-

теризующееся непрерывной исчезаемостью, не может быть создано и понято тем, что само временно.» (Лопатин Л. М., 1896, стр.288)

Краеугольное понятие субстанциональности позволило Лопатину обосновать личностность человека в свете интеграции и единства всех составляющих его существования. Человеческая личность представляет собой «внутреннее тожество», которое проявляется тем, что «Мы не только есть, но были и будем. В сознании длящегося тожество выражается наше сознание личности.» (Лопатин Л. М., 1896, стр.102).

Далее автор противостоит всепоглощающему материализму, утверждая, что это личностное «тожество» существует, воспринимая не «объективную реальность, данную нам в ощущениях», а самое себя. «Мы никогда не воспримем явлений как таковых, содержанием нашего восприятия оказывается наше собственное субстанциональное единство». (там же, стр.97).

Безупречная логика приводит ученого к обоснованию двойственности, как принципа личностного бытия. «Наше тело непосредственно ощущается нами как какое-то живое единое существо (или, пожалуй, единая система существ), отличное, однако, от нас самих. Эта психическая двойственность в нас была замечена давно: уже с незапамятных времен традиционная психология различала дух, как центр сознаваемых и порождаемых психических актов, от души, как силы оживляющей телесный организм». (там же, стр.146).

Развивая позиции Л.М.Лопатина, мы убеждаемся, что в процессе восприятия неизбежно происходит отчуждение. Реальность, в том числе внутренняя реальность, оказывается дистанцированной от нас, когда является предметом наблюдения или анализа. То, что есть мы сами, наш дух, не может быть рационально изучен, поскольку становясь объектом, он перестает быть нашим «Я». Восприятию человека доступно лишь то, что не является им самим. Граница между Я и не-Я подвижна, иногда в нее включается наше тело, иногда Я представлено чистой духовностью. Приведенная неустойчивость соответствует идее «осцилляции» наблюдения, принятой в теории систем Л. фон Берталанфи.

В представлениях Л.М.Лопатина дух человека проявляет себя рефлексией, свободой и творчеством. При этом понятие духовности характеризуется напряженной антиномичностью. «Жизнь духа есть непрерывное взаимодействие двух полюсов сознания – нашего Я и не-Я.» (там же, стр.189).

Становление духовной личности происходит через внутреннее преобразование. Лопатин в одной из ранних работ так пишет об этом: «Возможность нравственных переворотов – вот великий коренной факт человеческой природы. В самой природе человеческого духа обоснована возможность коренных нравственных переворотов». (Лопатин Л. М., 1889, стр.132).

Идеи Л. М. Лопатина являются вершиной отечественной идеалистической психологии. Они могут служить основани-

ем для духовно ориентированной психотерапии, оставаясь непревзойденными по стройности, верности и глубине приближения к сути личностной духовности.

Развитие русской школы метафизической психологии прослеживается в работах эмигрировавших ученых, в первую очередь прот. В. В. Зеньковского и Б. Вышеславского. Материалы, посвященные антропологическим построениям русских философов, приведенные в данной главе, во многом почерпнуты из обширной «Истории русской философии» (Зеньковский В. В., 1991). В русле традиции сопряжения психологических и богословских подходов, Б. Вышеславский в статье «Религиозно-аскетическое значение невроза» пишет: "невроз есть потеря соприкосновения с реальностью. Функция восприятия реальности в ее полноте, воздействия на эту реальность, самозащиты от нее — есть функция, требующая наибольшего психического напряжения, самая ценная и самая трудная функция сознания. Невроз есть пребывание в иллюзии... религиозная установка сознания требует трезвости... и отстранения всяких субъективных измышлений. Поэтому истинная религиозная жизнь противоположна всякому неврозу и психозу и святые суть самые здоровые люди, обладавшие во всей полноте функцией реальности.» (Вышеславцев Б., 1926).

Советский период истории психологии характеризовался большей или меньшей степенью идеологической ангажированности исследований. Так совершенно обязательным для

ученых было нахождение подтверждения заказанному тезису о том, что русская психология изначально основывалась на материалистических предпосылках. (Ананьев Б. Г., 1947; Иванов Н. В., 1954; Петровский А. В., 1984). В одной из типичных диссертаций этого времени автор именует мистика Г. Сковороду «философом материалистом и просветителем демократом.» (Федотов Д. Д., 1955).

Установки вульгаризованного марксизма распространялись на предписания в сфере психотерапии. Для колорита будет уместен следующий пассаж из работы весьма известных авторов – «В современных условиях социальный аспект работы психотерапевта проявляется у нас в таких, например, формах, как борьба с... тенденцией к иррациональному, мистически окрашенному восприятию мира, легко перерастающему в основу религиозного мировоззрения.» (Бассин Ф. В. с соавт., 1975).

Психология религии изучалась весьма своеобразно, что понятно уже из названия что явствует уже из названия одной из типичных диссертаций советского периода: «Религиозная психология и пути ее преодоления» (Бахтияров А., 1966). В одной из авторитетных для советских религиоведов монографий по названию «Психология религии» дается весьма примитивное определение предмета исследования: «Психология религии это изучение психологических особенностей религиозных людей, отличающих их от людей нерелигиозных и реализующихся в их поведении». (Угринович Д. М.,

1986, стр.7). Непреклонно атеистическая позиция автора данного определения приводит к имплицитному пониманию в качестве полноценных – психической нормы – только «нерелигиозных людей».

Вместе с тем существовал «самиздат», путями которого широко распространялась книга известного психиатра, д.м. н. Д.Е.Мелехова «Психиатрия и проблемы духовной жизни». Отмечались прецеденты, когда при использовании нейтральной терминологии, оказывалось возможным опубликовать нечто имеющее отношение к проблеме духовности. Так врач – психотерапевт В.П.Ларичев, позднее принявший сан священника, в 1983 году вводит понятие аксиопсихотерапии, которая предполагает: «достижение лечебного эффекта путем направленного изменения... ценностей пациента, актуализацию тех его индивидуальных значений, которые могли бы заполнить смысловой „вакуум“ ... что объективно ведет к росту зрелости личности» (Ларичев В. П., 1983).

Пост-советский период развития отечественной духовно – ориентированной (в христианской традиции) психологии также имеет свои особенности. Так можно выделить континуум, в котором на одном полюсе сохраняется понятийных аппарат психологии, в то время как на противоположном доминируют исключительно религиозные категории. Проследим это на трех литературных источниках. В первом из них «Предмет и задачи православной психологии» определяются как «целостное живое знание о генези-

се человеческих страстей и пастырское искусство врачевания человеческих душ. В православной психологии человек берется не в модусе его наличного бытия, а в его должностовании. Православная психология имеет выход в третье, трансцендентное измерение, туда, где лежит разгадка человека.» (Воробьев С. Л., 1995, стр.87).

Священник В. Цветков с соавт. пишет: " Православная психология предлагает новую концепцию целостного понимания человека и психотерапию, разработанную на основе православного аскетического опыта. Ее практические задачи: 1) восстановление отношений с Богом; 2) восстановление целостности человеческой индивидуальности – соединение ума, сердца и воли; 3) освобождение человека от обольщения своими страстями, приобретение адекватного видения мира и себя (трезвение); 4) защита от оккультных влияний; 5) развитие антиномического мышления и способности к символизации как средства духовного видения». (Цветков В. (свящ) с соавт., 1995. стр.80).

Тенденция получает свое завершение в среде специалистов, известных как «православные психиатры». Их стилизованно – умильный стиль повествования, стремление к идеализации «монастырской психиатрии» с последовательным отрицанием «светской» психологии можно наблюдать на примере монографии Д.А.Авдеева «Православная психиатрия», в которой медицинские сведения на уровне листовок санпросвета перемежаются целыми страницами ци-

тат из Святых Отцов. Автор уверяет, что: «На практике мне на доводилось наблюдать случаи выраженных неврозов или невротических развитий личности у людей, живущих благочестивой христианской жизнью» (Авдеев Д. А., стр.23). Это наблюдение автора резко расходится с данными зарубежной литературы. В частности, в книге «Как лечить и предотвращать кризис у священнослужителей» приводятся цифры, свидетельствующие, что среди священников в Западной Европе только 10—15% обладают высокой духовной зрелостью, 20% имеют серьезные психиатрические проблемы, включая неврозы и алкоголизм, а около 70% выявляют признаки различной степени эмоциональной нестабильности. (Baars С., 1972, стр.9). Далее доктор Авдеев пишет: «Господь пришествием Своим не уничтожил власть дьявола, но только ослабил его влияние на людей и дал нам средства отражать дьявольские козни. Этими средствами является вера, святое таинства покаяния и причащения. Надо убеждать больного алкоголизмом носить нательный крест, читать молитвы, пить натошак крещенскую воду. Один хорошо знакомый мне человек злоупотреблял спиртным. Он слезно помолился Пресвятой Богородице и с того дня больше не притрагивался к водке.» (там же, стр.50—51). Здесь автор проговаривается, что вера является средством, иначе инструментом для чего-то большего, в данном случае – выздоровления. Можно также предположить присутствие ритуализма и магизма в предписываемых лечебных средствах, во вся-

ком случае, если они исходят не от священника, а от специалиста с медицинским образованием. Затем автор высказывает сожаление, что «православная духовность не является в нашем обществе критерием для деятельности психотерапевта». (там же, стр.58—59). Любовь автора к Православной Церкви вызывает уважение, но чем, как «ревностью не по разуму» можно объяснить желание автора сертифицировать психотерапевтов по конфессиональному признаку. К авторам того же подхода можно отнести В. Невяровича с его монографией «Святоотеческая психотерапия» и, с определенными оговорками, которые обусловлены влиянием соавторов, публикации профессора невропатологии иеромонаха Анатолия (Берестова).

Приведем характерный для уровня подобных произведений пассаж: «Науке многое известно о причинах возникновения депрессивных состояний, но в среде ученых не принято говорить о грехе. Мучается человек от печали и тоски. Душа его страдает. Как врач я конечно облегчаю состояние этих людей медикаментами, беседами да и просто человеческим участием (А техники и приемы, разработанные за все время существования научной психотерапии – от изощренного психоаналитического концептуального аппарата – до парадоксальной интенции [В. Франкла](#)? С.А.). Но удовлетворение при приеме больного (А врачу нужно удовлетворять себя при приеме? С.А.) у меня наступает лишь тогда, когда заходит разговор о душе, о вере, о покаянии.» (Авдеев Д. 1997 стр.

Мы проследили, впрочем фрагментарно и небеспристрастно, основные пункты развития отечественной идеалистически ориентированной психологии и психотерапии. Чем можно завершить этот путь в новой фазе нашего общества, наступившей с конца 80-х годов, когда по очевидно мистической причине пал идеологический тоталитаризм. Празднование 1000-летия Крещения Руси вполне уместно назвать вторым ее Крещением. И, по прошествии 10-лет, его можно назвать неудачным. Люди, буквально хлынувшие в Церковь тогда, заметно остыли, экзотику приближения к Церкви сменила экзотика разоблачения иерархов. Согласно последним социологическим данным, число «практикующих христиан», т.е. соблюдающих литургический ритм Исповеди и Причащения, составляет от 2 до 10% населения. Это сопоставимо с заболеваемостью шизофренией (1—3%). Мы надеемся, что эти проценты от населения не совпадают. Но, кроме печальных шуток, приходится наблюдать, что воцерковившиеся люди не достигают духовной зрелости и предпочитают утверждать свою религиозность «от противного», т.е. неким защитительным — «поиск врагов» — а то и наступательным путем. Нам представляется, что более перспективным путем к Богу и Церкви является нелицемерное самопознание в Свете Евангельских истин и Святоотеческого опыта. Именно этому призвана служить религиозно — ориенти-

рованная психология и психотерапия в наши дни.

ИСТОЧНИКИ:

Авдеев Д. А. «Православная психиатрия» М., 1997.

Ананьев Б. Г. «Очерки истории русской психологии 18 и 19 веков» Госполитиздат, 1947.

Анатолий (Берестов, иеромонах) «Число зверя» М.1996.

Бассин Ф. В., Рожнов В. Е., Рожнова М. А. «Психологическая теория личности и психотерапия» в сб. «Соотношение биологического и социального в человеке» М., 1975.

Бахтияров А.: «Религиозная психология и пути ее преодоления», Автореферат дисс. канд., Баку, 1966.

Бердяев Н. А. «Опыт философского оправдания христианства» в журнале "Русская мысль», N.9, 1909.

Боткин Я. А. «Принципы психотерапии (Принципы лечения психическим влиянием) М., 1897.

Введенский А. И. «Психология без всякой метафизики» Пг., 1917.

Введенский А. И. «Условие позволительности веры в смысл жизни» в кн. «Смысл жизни в русской философии», СПб, 1995.

Воробьев С. Л. «Онтологические образы в психологии» в кн. «Начала христианской психологии» М., 1995.

Выготский Л. С. «Развитие высших психических функций», М., 1960.

Вышеславцев Б.: «Религиозно-аскетическое значение

невроза» журнал «Путь», 1926, N 5, стр. 638—640.

Галич А. «Картина человека» СПб, 1834.

Голубинский А. Ф. «Лекции по умозрительной психологии» М., 1871.

Грот Н. Я. «Устои нравственной жизни и деятельности» в кн. «Смысл жизни в русской философии», СПб, 1995.

Добронравов В. Е. «Руководство к сохранению здоровья и воспитания человека» СПб, 1858.

Зеньковский В. В. (прот.) «История русской философии» Л., 1991.

Иванов Н. В. «Возникновение и развитие отечественной психотерапии» Дисс. докт. М., 1954.

Кандинский В. Х. «Общепонятные психологические этюды». М., 1881.

Кедров И. «Курс психологии», Ярославль, 1944.

Каннабих Ю. В. «Эволюция психотерапевтических идей в 19-ом веке» М., 1910.

Ларичев В. П. «Аксиопсихотерапия кризисных состояний» в сб. «Научные и организационные проблемы суицидологии», М., 1983, стр. 204—210.

Лихницкий В. Н. «Психотерапия и психоанализ» Одесса, 1912.

Лопатин Л. М. «Понятие о душе по данным внутреннего опыта» в журнале «Вопросы философии и психологии», N.3—4, 1896.

Лопатин Л. М. «Вопрос о свободе воли» 3 Выпуск Трудов

Моск. Психологического Общества. М., 1889.

Лопатин Л. М. «Курс психологии» М., 1904.

Любовский П. М. «Краткое руководство к опытному душесловию» Харьков, 1815.

Малиновский П. П. «Помешательство, описанное так, как оно является врачу в практике» СПб, 1847.

Михайлов И. (свящ.) «Наука о душе» М., 1796.

Мудров М. Я. «Избранные произведения» М., 1949.

Несмелов В. И. «Наука о человеке», Казань, 1907.

Невярович В. К. «Святоотеческая психотерапия», М., 1997.

Петровский А. В. «Вопросы истории и теории психологии» М., 1984.

Пирогов Н. И. «Сочинения» Т.1, 2., Киев, 1910.

Сикорский И. А. «Статьи по вопросам общественной психологии», Киев, 1899.

Столова Е. А. «Основные тенденции развития в России личносно ориентированной психотерапии в конце 18 – начале 19 веков». Автореферат дисс. канд. мед. наук, Ленинград, 1987.

Сперанский В. Н. «Истерия и кататония» в журнале «Современная психоневрология» 1925 N.8.

Угринович Д. М. «Психология религии», «Политиздат», Москва, 1986

Федотов Д. Д. «Материалы к развитию клинической психиатрии в первой половине 19-го века в России» Дисс. докт.

Православие и психотерапии от него производные

Status praesens

Личность, движимая стремлением к целостности, будет стремиться привести в соподчиненную структуру все мотивации, присутствующие в ней, расположив их по принципу доминирующей значимости. Профессионал, успешно осуществляющийся в избранной им сфере деятельности, будет пытаться упорядочить свои навыки с тем, чтобы его практика максимально соответствовала его основной ценностной ориентации и способствовала оптимальному раскрытию данного ему потенциала в направлении к заданному ему предназначению. Применительно к психотерапии, рассмотрим весьма насущную проблему, которая существует и как давняя практика и как инновационная перспектива, а именно, насколько правильная позиция Богопоклонения – Ортодоксия – может коррелировать с возможностью облегчения страдания человека специалистом, имеющим теоретический и практический опыт Православия.

Еще в начале 20-го века мыслитель С. Л. Франк вдохновенно писал:

«Возникает возможность согласования между научными

теориями психофизиологии и данными аскетической практики. Отсюда дается научное оправдание духовных приемов телесного исцеления. Мы присутствуем при возникновении и развитии – в лице психоаналитической школы и родственных направлений – психотерапии. То, что еще недавно для „просвещенного“ ученого было вымыслом, плодом легковерия, невежества и шарлатанства – возможность молитвенного исцеления и вообще влияние веры на здоровье – становится твердо установленным наукой фактом. Врач новой школы начинает уже более походить на древнего целителя, чем на врача недавнего прошлого, верившего только в пилюли и порошки [26]».

Теперь, 80 лет спустя, морфема «православная психология и психотерапия» уже не вызывает ни такого энтузиазма, ни сопротивления. Накоплен известный опыт практики и осмысления ее, проясняются ее возможности и границы, множатся статьи и книги, концептуализирующие опыт специалистов, позиционирующих себя приверженцами этого направления. Однако, дух и содержание этих работ, часто не совпадают, а потому, требуют прояснения.

Для быстрого и хорошего обзора, воспроизведем (с сокращениями) следующую интернет-публикацию:

«В наше время в связи с применением термина «христианская психология» и по поводу самой возможности существования такой науки существуют диаметрально проти-

воположные мнения.

Следует оговориться, что приведенное ниже деление авторов весьма условно, поскольку взгляды этих и других авторов эволюционируют.

Представим читателю ряд авторов, сгруппировав их по следующим направлениям:

1) авторы, придерживающиеся термина «христианская психология». Это построение научной психологии на основе христианского богословия, прежде всего антропологии.

2) авторы, употребляющие термин «православная психология». Тем самым они резко очерчивают круг источников, на которые опираются при построении психологической науки.

3) авторы, которые считают, что христианское учение не может быть совместимо с психологией, поскольку это наука, объективно познающая мир, в данном случае человека, наподобие физики или анатомии, но при этом психология как наука, имеет право на существование.

4) авторы, считающие, что психологии как науки нет вообще, поскольку полнота учения о человеке исчерпывающе изложена в Священном Писании и Творениях святых отцов.

К первой группе можно отнести Б. С. Братуся, В. Х. Манёрова, Т. А. Флоренскую, священника Андрея Лоргуса,

Ко второй группе относятся Ф. Е. Василюк, М. Ицкович, православную психотерапию развивают Д. А. Авдеев, Д. В. Новиков, В. К. Невярович.

К третьей группе, скорее всего, принадлежат С. А. Белорусов, игумен Евмений (Перистый), многие известные психологи и психотерапевты, такие как М. Е. Литвак.

К четвертой группе относятся люди, не имеющие профессионального представления о психологии. к сожалению, часто среди них встречаются люди, облеченные священным саном. Достаточно зайти на любой из православных Форумов, чтобы увидеть множество эмоциональных, но чаще всего не подкрепленных глубокими знаниями высказываний о ненужности научной психологии и даже её вреде.

Так, протоиерей Владимир Цветков высказал мнение, что православная психология как наука невозможна, а возможно построение православного мировоззрения конкретных ученых, то есть воцерковление самой психологии. Он провел сравнительный анализ христианской и светской психологии и антропологии, подчеркнув, что подлинная психология как наука о душе человека познается метафизически, не естественно-научным путем [1]».

Как священник, протоиерей и кандидат психологических наук, Борис Ничипоров размышляет о многих психологических проблемах личности, имеющих нравственную подоплеку. Направление, в котором он работал, он обозначал как «онтологическая психология» (Заметим, что работы отца Бориса не имеют никакого отношения к достаточно известному течению, разработанному А. Менегетти).

Т. А. Флоренская большее внимание уделяла практической стороне вопроса, говоря о том, как психолог с православным мировоззрением может применить свои знания в профессиональной деятельности. Т. А. Флоренская задумывала переписать традиционный курс психологии как психологии православной, показать, как восприятие, мышление, речь, образная сфера человека зависимы от его состояния, от тех духовных выборов, которые он делает или от которых пытается бежать [22].

Ф. Е. Василюк говорит о православной модели психотерапии. Христианскую психотерапию от светской, по его мнению, отличает то, что в светской терапии идет работа с чувством (например, вины), тогда как в христианской психотерапии работают с грехом (осознанным и оцененным поступком, который вызывает чувство вины). В качестве источников христианской психотерапии им называются:

«Во-первых, православная традиция, включающая в себя, в частности, и опыт пастырского душепопечения (что особенно важно для психотерапии), и глубочайшую аскетическую практику, и литургическую жизнь и теснейшим образом с ними связанную синергийную антропологию. Во-вторых, традиция современной психотерапии. В-третьих, научная психологическая традиция. В-четвертых, чрезвычайно эклектическая культура психической деятельности современного человека [31]».

Священник Андрей Лоргус, декан факультета психологии Российского Православного университета св. апостола Иоанна Богослова, неоднократно говорил о проблемах интеграции психологии и христианства. По его мнению, главная задача сейчас – «вернуть» в научную психологию человеческую душу как психологическое понятие. Главным предметом христианской психологии должна быть душа, а центральным учением – христианское учение о личности [33].

Заместитель председателя Церковно-общественного совета по биоэтике при Московской патриархии, профессор Российского государственного медицинского университета И. В. Силуянова считает, что «христианская психология все-таки имеет право на существование, <...> но ее сегодня, к сожалению, еще нет, ее еще надо создавать [5]».

Психолог по образованию, протоиерей Александр Геронимус придерживается иного мнения. Он подчеркивает необходимость различения целей работы священника и психолога: если православное пастырство способствует, прежде всего, развитию духовной жизни человека и осознанию его высших целей, то психотерапевтическая деятельность – достижению психологического комфорта и адаптации человека к миру. Отец Александр утверждает возможность применения православной аскетической традиции вне ее традиционной сферы [1].

Кандидат богословия священник Вадим Леонов обращает внимание на то, что любая концепция православной психо-

логии, которая не учитывает влияния дьявола на человека, обречена на неудачу: ведь по аскетическому опыту подвижников Церкви такое влияние есть реальность духовной жизни [37].

На позициях христианской психологии находится доктор психологических наук Л. Ф. Шеховцова. Она отмечает, что христианская концепция человека принесла в психологию ряд новых идей: видение сознания и самосознания человека; новое понимание феноменологии психической реальности; аксиологическая координата в психологии и соответственно нравственная координата в психотерапии и др. [31]

По мнению Виктора Ивановича Слободчикова, только христианская психология может дать целостную точку зрения на человека. В ней человек представлен как образ Бога; до грехопадения у человека не было «проблем» со своей душой – она была прозрачна; в падшем состоянии все составы человека нарушены, и только после Боговоплощения человек обретает сознание своего богосыновства и необходимости стремления к подобию [29].

Интересно мнение А. Г. Фомина о том, что не существует внутреннего противоречия между принципами православной психологии, такими, как служение другому, уход от своей воли и доверие воле Божией и др., и современной западной психотерапией [1].

В противовес этому мнению, священник Владимир Елисеев указывает на сложности соотношения академической

психологии и святоотеческого учения о душе и спасении человека. По его мнению, необходимы разработка единого категориального аппарата, создание словаря терминов и формулировка гносеологических принципов, символизма внутреннего состояния сознания, психоморфологии человека как единства духа, души и тела, психологии совершенствования личности и т. д. [1]

Споря о терминах, психолог Валерий Александрович Ильин, сертифицированный групповой психотерапевт, психодраматерапевт, социометрист, считает, что было бы правильное говорить о духовно-ориентированной психологии. Он пишет:

«„Православный“ – есть определение конфессиональной принадлежности. Говоря „православный“, мы тем самым указываем на то, во что и как человек верит. Между тем профессия – это социальная функция. Православным может быть человек, христианин, священник (его профессиональная деятельность напрямую определяется конфессиональной принадлежностью), но не космонавт и не парикмахер. Также и психология как наука и психотерапия как одно из прикладных направлений этой науки не могут характеризоваться как „православные“ или „неправославные“ [7]».

По мнению В. Лапина, «выделяемая в самостоятельное направление, Православная психотерапия определяется с религиозно-конфессиональной тональностью, потому что

в ее основании лежат опытно-теоретические знания православной антропологии, гомилетики, аскетическое и свято-отеческое учение о духовной жизни, о страстях как источнике болезней, о подвижничестве как духовной брани, а также многовековой положительный опыт Церкви в деле душепопечения, и понимание нравственного христианского долга в духе Святого Евангелия [14]». В данном направлении работает также много практиков, защищаются диссертационные, курсовые и дипломные работы [12; 28].

Целью настоящей работы является создание условной модели, позволяющей сделать более четкими стратегии «православной психологии и психотерапии». Выбранный нами метод группировки известных нам подходов этого направления основывается на постулате о том, что содержимое любого явления будет восприниматься различно в зависимости от степени фокусировки восприятия. Мы предложим три перспективы восприятия Православия и постараемся показать, как в зависимости от самоотождествления с той или иной перспективой, осуществляется профессиональная деятельность психологов, идентифицирующих свои стратегии помощи в качестве «православных».

Православие стагнации или «вера плоти»

«Православная церковь, религиозная организация привер-

женцев православия. Оформилась в 4 в. в Византийской империи (оставаясь до разделения церковью организационно связанной с рим. – католической церковью, составляя вместе с ней общехристианскую церковь). в отличие от католической церкви (сформировавшейся как централизованная внегосударственная организация, подчинённая одному иерарху – папе римскому), П. Ц. первоначально выступала в роли государственного возглавлявшегося самим византийским императором; он назначал и смещал церковных иерархов, созывал и закрывал церковные соборы, на которых председательствовал либо сам, либо его чиновник, утверждал соборные постановления, обладал правом толковать православное вероучение и др. прерогативами высшей церковной власти. После падения Византийской империи (1453) образовались автокефальные П. Ц., которые связывает общность вероучения, основных норм церковной жизни и главных элементов обрядности, хотя богослужебный уклад каждой из них имеет национальные различия [4]».

Примечательность вышеприведенного взгляда состоит в сочетании безупречной формальной правильности изложения с принципиальной невозможностью осознания сути Православия. Приняв возражение в том, что данный источник, претендуя на объективность, является атеистическим, мы приведем точку зрения современного авторитетного православного иерарха в его работе «Отличие Правосла-

вия от других конфессий»:

«Православная духовность резко отличается от любой другой „духовности“ восточного или западного типа, тем, что она является Бого-центрированной, в то время как все остальные человеко-центрированными и это отличие заложено в первую очередь в догматическом учении [18]».

Есть ли что-то общее между этими цитатами? Наверное, тональность окончательности суждения и принцип понимания явления через *от*-граничивание. В духовной сфере мышление формулами, пусть безупречно точными и находящимися в согласии с полнотой Писания и Предания, неминуемо приводит к редукционизму и «объективации», затрудняя диалогичность как критерий подлинного религиозного опыта.

Рассматривая осуществимость такого подхода к Православию на практике, мы увидим современников, выстраивающих свою жизнь согласно с нормами принятого «уставного благочестия». Исторически сложившимся церковным укладом определяются мотивы их поведения. Интенсивность субъективной значимости конформно усвоенных ценностных категорий является высоко насыщенной и ультимативно смыслообразующей, но, заметим без оттенка осуждения, приводящим к ригидному и «суженному» восприятию событий тех сфер реальности, о которых не вынесено авторитетных церковных суждений. Там, где возникновение сомнений

и вопросов воспринимается скорее «искушением», нежели «приглашением», там, где выполнение предписаний вошло в «плоть и кровь» неминуемо возникает мотивация *от*-деления себя от многообразия мира, соблазн *от*-вернуться от того, что не вписывается в привычную последовательность знакомых когнитивных стратегий. Здесь укорененность становится застылостью и *от*-сутствие дерзновенного стремления по направлению «Пути, Истине и Жизни» позволяет именовать данный стиль Православия «верой плоти».

В подобных обстоятельствах, психотерапевт будет рассматривать себя в качестве ассистента священнослужителя, а клиент авансировать свое доверие только в той степени, в которой терапевтическое взаимодействие происходит в формате привычных для него понятий сакральной реальности. Этот тип «православной психотерапии» хорошо иллюстрируется следующим описанием:

«Психолог будет принимать только тех прихожан, которых направляет на консультацию батюшка. (...) Перед началом работы, психолог, часто вместе с человеком, пришедшим на прием, молились перед иконами, прося Бога о помощи в работе. (...) Работу психолога делает легче общность веры – понятий, смыслов, представлений. Не раз приходилось работать с людьми, побывавшими у „светского“ психолога, которые жаловались на отсутствие контакта и неприемлемость для себя полученных рекомендаций. Но самое главное – это то, что человек, которому нуж-

на помощь, имеет бесценную возможность исповедоваться, причащаться, читать Священное писание, молиться, посещать святые места. Делая все это, человек получает от Господа возможность прощения, а значит и исцеления [3]».

Крайнее выражение этого подхода, доходящее фактически до «анти-психотерапии», мы находим в многочисленных книгах Д. А. Авдеева, где медицинские сведения на уровне листовок санпросвета перемежаются целыми страницами цитат из Святых Отцов. Там же мы встречаем следующие пассажи:

«На практике мне доводилось наблюдать случаи выраженных невротозов или невротических развитий личности у людей, живущих благочестивой христианской жизнью [2]», или «Господь дал нам средства отражать дьявольские козни. Этими средствами является вера, святое таинства покаяния и причащения. Надо убеждать больного алкоголизмом носить нательный крест, читать молитвы, пить натошак крещенскую воду. Один хорошо знакомый мне человек злоупотреблял спиртным. Он слезно помолился Пресвятой Богородице и с того дня больше не притрагивался к водке [там же, стр. 50—51]».

Таким образом, в ситуации данного восприятия Православия, «православную психотерапию» можно, несколько

утируя, понимать как некий неспецифический свод адаптационных приемов, направленных на скорейшее само-определение клиента в качестве полноценного адепта церкви, принадлежность к которой автоматически устранил причины обращения к психологу.

Православие становления или «вера ума»

Второе определение Православия мы найдем в следующей цитате: «Действия Божии относительно каждого человека разнообразны и непостижимы, но сила этого промысла Божия лично для автора заключается в том, что этот благодатный опыт веры был получен и осознан именно через участие в приходской таинственной жизни нашей Православной Русской Церкви, и более того, для него лично совершенно очевидно, что никаким другим способом этот опыт получен быть не мог. Именно такой личный опыт абсолютно полно убеждает каждого в том, что обетования Спасителя о Церкви исполнились, что действие Духа Святого не теоретически, а в реальной действительности присутствует и живет в Предании Восточной Кафолической Церкви [27]».

Для этого модуса раскрытия понятия «Православие» характерно восприятие Ортодоксальной традиции как самостоятельной, отдельной, одной из возможных, но личностно и сознательно избранной, опытно выстраданной и продолжа-

ющей утверждаться через поверку своих убеждений безбоязненной встречей со всеми обстоятельствами личной и профессиональной жизни.

Те, кого мы отнесем к этому типу исповедания Православия, находясь в качестве психотерапевтов, будут в интеллектуальной добросовестности искать возможности нелицемерного сочетания своей веры со своим психологическим инструментарием, пытаясь наполнить последний содержанием, либо выражающим, либо, как минимум, не противоречащим Православным ценностям. Чтобы понять, как это предлагается, делается и удастся, познакомимся с репликами профессионалов, прозвучавших на Интернет-форуме (зима 2005), в теме, посвященной возможности, особенностям и ограничениям «православной психотерапии» [32].

Александр С. Бочаров: *«Психолог ни в коем случае не должен пытаться вмешиваться в отношения человека с Богом и влиять на личные аспекты веры пациента. Но, пользуясь своими знаниями законов функционирования психики, человеческих взаимоотношений, типологий личности, возрастных кризисов и ещё много чего, психолог может помочь наладить отношения с близкими, в семье и коллективе, лучше понять самого себя, помочь научиться общаться с незнакомыми людьми, преодолеть страхи неуверенности. при этом вся деятельность психолога должна быть пронизана христианским мировоззрением, не должно быть разрыва между его верой и профессиональной деятельностью.*

и при этом совсем необязательно употреблять через слово „благодать“, „святые отцы“, „искушение“ и т. п.»

Денис Новиков: «Я получил профессиональную подготовку в области проблемно-ориентированного консультирования и гештальт-терапии. в своей работе я использую эти методы, однако, по мере необходимости, мне важно отслеживать и духовную составляющую психотерапевтической работы и имея богословское образование, считаю возможным обращаться иногда и к духовному аспекту той или иной ситуации. Целью моей работы не является обращение в православную веру или приведение человека в Церковь. Я не вправе подменять свою профессиональную деятельность как психотерапевта на работу катехизатора или миссионера. Были случаи, когда в процессе работы люди обращались в православие, и я очень был рад этому, но это был их личный выбор, я к этому их не подталкивал».

О. Евгений Левченко: «Главный круг задач православной психологии: помощь в самопознании и в обретении себя. у святителя Феофана это звучит так: „Человек должен наперед владеть собой, чтобы потом предать себя Богу... Все, впрочем, относящееся сюда, совершается в двух поворотах свободы: сначала в движении к себе, а потом от себя к Богу. в первом человек возвращает себе потерянную над собою власть, а во втором себя приносит в жертву Богу – жертву всесожжения свободы. в первом доходит он до решимости оставить грех, а во втором, приближаясь к Богу, дает обет

принадлежать Ему единому во все дни жизни своей“. Здесь необходимо отметить следующее. Православный психолог, оказывая помощь, может действовать средствами, во многом сходными с теми, которыми пользуется психолог неправославный. при этом и задачи он может ставить подобные: напр., социализация, снижение тревожности, повышение адекватности и пр. Но принципиальная разница здесь в том, что он и м е е т в в и д у возможный в будущем второй „поворот свободы“ человека, которому он помогает. и вообще, главным – не столько принципом, сколько законом – для православного психолога должно быть не просто „Не повреди“, а „Не повреди в деле спасения души“ (а повредить, как известно, можно не только действием, но и бездействием)».

Андрей В. Иванченко формулирует задачи православного психотерапевта по пунктам:

«1) понимать промыслительную роль страдания, как необходимого элемента духовного здоровья, а духовного здоровья – как единственной основы истинного прочного счастья; 2) способствовать введению в „невидимую брань“, борьбу с „духами злобы поднебесными“ – подсознательными программами агрессии и эгоизма, учить принципам невидимой брани объясняя их иногда более современным языком; 3) призывать пациентов оценивать успехи не как следствие усилий врача, а как процесс внутреннего действия в их душе Божией благодати; 4) брать из психотерапии только те средства и методы, которые отвечают Свято-отеческому

учению о спасении; 5) вести в Церковь, учить молитве, покаянию, исповеди и регулярному причастию. Лечить не только своим словом, но и направлением на исповедь к священнику; 6) учить пациентов учитывать перспективы вечной жизни человека, и готовить человека к самому великому таинству – переходу из временного бытия в вечность; 7) не навязывая свою веру, открыто исповедовать свое христианское православное кредо, не стесняясь преступить рамки религиозной „политкорректности“; 8) Священник занимается духовными недугами, ставя психологический комфорт на второй план в то время как психотерапевт ставит улучшение психологического комфорта на первое место, но указывает на связь психических проблем с их духовными корнями, направляя пациента к священнику для их исцеления; 9) Психотерапевт – в отличие от духовного отца не берет на себя личную ответственность за духовную судьбу пациента в отличие от духовного отца, принимающего на себя духовную ответственность за отпущение грехов своих духовных чад. Поэтому психотерапевт не диктует пациенту правила поведения, а раскрывает механизмы наказания и вознаграждения за те или иные выборы, и оставляет за пациентом полное право окончательного решения»

Владимир Стома: «Православная психотерапия – вид профессионального служения, помощь нуждающимся в благоустройении душевной жизни методами психологического уровня и с целью духовного возрастания, согласующимися

с православным вероучением.

Принципы помощи: 1) Основание помощи на личной православной вере терапевта, являющегося членом Церкви, с соответствующим пониманием человека (православная антропология), его проблем и пограничной патологии (учение о страстях) и источника помощи – Господа; 2) Помощь в душевном благоустройении может быть оказана любому, кто испытывает потребность в улучшении душевного состояния и согласен получить ее от человека, имеющего православную веру и профессиональную психотерапевтическую подготовку; 3) Цель помощи – улучшение душевного состояния через улучшение духовного состояния, возможного здесь в определенных пределах. при этом не может идти речи о спасении души только средствами психотерапии; 4) Методы помощи исключают директивность, манипулятивность, использование измененных состояний сознания. из накопленного опыта профессиональной психотерапии терапевт выбирает соответствующие своим особенностям и адекватные для нуждающегося и характера его проблемы; 5) Содержание терапевтического процесса: а) помощь в развитии навыка самонаблюдения и самопознания; б) помощи в преодолении привычек и убеждений, искажающих его; в) помощи в принятии нравственного выбора и поддержки в его осуществлении; 6) Психотерапевтическая помощь не распространяется на вопросы духовной жизни, требующие благодати священства».

Сергей А. Белорусов: «Православная психотерапия, принимая положение хорошей экзистенциальной психотерапии, о том, что „свобода для“ выше „свободы от“, простирается дальше и позиционирует выбор не как „возможность выбрать“ а как „радость соглашаться“. Ультимативной целью ПП является совместное („соборное“) с клиентом достижение возможности синергии – сотрудничества с Творцом. Выделяемые здесь этапы: а) распознавание своей миссии; б) благодарность за нее; в) Через благодарное согласие – встреча с Создателем и выход за пределы заданности – восхищающий экстазис – личностное преобразование приводящее к выявлению Богоподобия – „через заданность к данности“ или от „подобия к Образу“. Что касается соотношения пастырского душепопечения и деятельности православного психолога, то возможно вспомнить принятое в богословии различение апофатического (отрицающего) и катафатического (утверждающего) пути Богопознания. Так вот, в то время как священнослужитель является выразителем в первую очередь катафатического подхода – проповедь+Таинства, то служение религиозного психолога сосредоточено на апофатике, то есть анализу и преодолению того, что препятствует человеку утверждать Бога в своей жизни. Сфера деятельности ПП – разрушение идолов в душе, разрыхление почвы для принятия семени и вырывании сорняков, препятствующих росту, в то время как полив добрых ростков следует уступить священнику – катафату».

Предложив термин «Христиански – ориентированная психокоррекция», А. Зайченко разрабатывает нечто вроде групповой психотерапии, основываясь на смысловых значениях праздников Церкви. Вот как это выглядит [32]:

«Предполагается детальная научная разработка метода психокоррекции депрессии и самодеструктивных тенденций, базирующегося на концептуальных основах христианских праздников. Форма психокоррекции наиболее адекватно раскрывается названием метода – «Беседы и вопросы», что близко названиям известных в народной традиции произведений, направленных на решение экзистенциальных проблем («Беседа трех святителей», «Вопросы Иоанна Богослова Господу»). Ниже приводятся тезисы отдельных «праздничных» терапевтических бесед.

Благовещение — «первый праздник», «корень праздников» (Иоанн Златоуст). в христианской традиции этот праздник ассоциируется с покоем и радостью. То, что Иисус возвестил людям, он назвал на арамейском языке «бесора» (греч. евангелион) – радостное или благое известие. «Духовную Веселость» (термин Франциска Ассизского), «радость духовную христиане должны иметь в благополучии и неблагополучии» (Тихон Задонский).

Пасха — праздник освобождения от рабства смерти, танатоса, деструкции, праздник воскресения к истинной

жизни, нового рождения. Освобождение, воскресение возможно лишь через покаяние: «в покаянии – дерзновение, в покаянии – свобода, в покаянии – очищение от греха» (Иоанн Златоуст). «Христианская жизнь вся не иное что есть, как всегдашнее до кончины жизни покаяние» (Тихон Задонский). Термином «покайтесь» в Новом Завете передается арамейское слово «тешува», означающее «ответить», «вернуться». Тот смысл, который обычно вкладывается в понятие «покаяние», не идентичен семантике «ответа на призыв Бога» или «возвращения к Богу, в Царство Божие», то есть своему истинному Я.

Троица (греч. *Trias*, лат. *Trinitas*) следует после сплошного праздника, длящегося с Пасхи, ей не предшествует пост. Непостижимость «Новозаветной» Троицы – единства Бога в трех лицах – рождающей первоосновы Отца, энергии слова-смысла Сына-Логоса и освящающего животворящего Святого Духа обуславливает необходимость использования метафор.

Духов День, совпадая с ветхозаветным праздником обретения Моисеем десяти заповедей Синайского Законодательства, в христианстве – праздник обретения апостолами Святого Духа. Охваченный Святым Духом делается «иным человеком». Именно Святой Дух является автором богодуховенных книг.

Преображение. Праздник связан с темой благодати – любви Бога, не заслуженной делами, а получаемой как дар спасения и обновления Святым Духом. «Христианство говорит, что ты можешь себя усовершенствовать, но до Бога добраться невозможно, пока Он сам к тебе не придет» (прот. Александр Мень). Этот приход Бога и есть благодать.

Воздвижение Креста Господня — праздник символа победы над смертью. в связи с этим представляется возможным предложить рисовать крест с дальнейшей интерпретацией этого символа в изображении пациента: (крест – меч, якорь, ключ, плюс, икс, мировое дерево, древо познания добра и зла, модель человека с распростертыми (в молитве) руками или птицы с распростертыми крыльями, символ восхождения Богу, высших сакральных ценностей, орудие спасения мира, символ выбора (перекресток) между жизнью и смертью, счастьем и несчастьем, добром и злом, символ единства жизни и смерти, духа и материи, космического и земного, мужского и женского начал, символ лишений, страданий и обязанностей)».

Точка зрения на возможности именно пастырской психотерапии в Православии, высказанная одним, если не основным, адептом этой идеи, игуменом, НЛП-мастером, Евме-

нием (Перистым) звучит так:

«Поскольку одной из насущнейших задач сегодня является поиск работающих способов окормления современных людей с их нуждами, то наша, пастырская, ответственность состоит в том, чтобы решать эти задачи с верой и упованием на помощь Божию, с максимальной самоотдачей и профессионализмом, не гнушаясь изучения непознанного, обретения практических навыков в том, чего мы еще не умеем. Фундаментальное убеждение, необходимое пастырю, если он согласился на подобный, не совсем обычный труд – это доверие Богу и Его Промыслу относительно того, что знания, книги, встречи с людьми, – все это ниспосылается Христом для нашего научения, как бережные подсказки Небесного Отца на нашем жизненном пути. Сегодня, как нам думается, возникла не только возможность, но и необходимость в объединении усилий и знаний священника, с одной стороны, и врача-психиатра – с другой, в объединении святоотеческого понимания человека и болезней его души с психиатрическим знанием симптоматики, возможностей психотерапии и психофармакологии, знаниями экзистенциального анализа, гештальт-терапии, Роджерсианского подхода, семейного консультирования, групповой терапии и других психотерапевтических подходов. Для целостного понимания истоков невротических нарушений (как, впрочем, и других болезней) необходимо подняться на самый высокий личностный уровень и рассматривать эту патологию с пози-

ции духовного начала, с позиции Православного вероучения и Святоотеческих писаний. и тогда во многих случаях будет обнаружен корень страдания – духовная слепота, игнорирование духовных потребностей, безбожие. <...> Невроз имеет, в первую очередь, духовную, а уже затем – психофизиологическую природу, как – показатель нравственного нездоровья, духовно-душевного разлада. Формы его различны: невращения (уныние, „плач души“ или раздражительность, нетерпимость); истерия, которая тесно связана с грехами гордыни и тщеславия; невротические навязчивости („умственная жвачка“, склонность к излишней рационализации). Грех, как корень всякого зла, близок к невротическим расстройствам. Совершаясь в глубине человеческого духа, он возбуждает страсти, дезорганизует волю, выводит из-под контроля сознания эмоции и воображение (об этом подробно пишет преосвященный Феофан Затворник в своих творениях). Грех определяет соответствующую духовную почву для возникновения невроза. в дальнейшем развитие невротических проявлений может зависеть от особенностей характера, условий жизни и воспитания, нейрофизиологических предпосылок, а также различных стрессов и других обстоятельств, многие из которых остаются неизвестными. Все в одну схему не уложится. Жизнь гораздо сложнее. у одного человека формируется невроз, а у другого реакция ограничивается сильным потрясением, но болезни не возникает. Глубинная сущность неврозов –

тайна, известная только Господу. Нужно побуждать пасомого к участию в выявлении возникающих проблем, к рассмотрению вопроса о том, что можно сделать для решения каждой из них и в каком порядке их следует преодолевать. Таким образом он будет лучше подготовлен к тому, чтобы самостоятельно справляться с трудностями в будущем. Если проблемы невозможно решить, пасомому следует примириться с ними. <...> Как правило, у пасомых с малыми невротическими расстройствами проблемы носят всего лишь временный характер, однако у некоторых социальные трудности могут затянуться. Нередко им недостает друзей, которым они могли бы довериться, или какого-нибудь доставляющего удовлетворение занятия. у части пасомых с хроническими неврозами отсутствие социальных контактов является результатом давнишних трудностей в социальных отношениях; таким людям можно помочь, воспользовавшись одним из существующих в современной психотерапии методов [31]».

Заклучим это раздел фрагментом концептуальной статьи «Православие и психотерапия» практикующего психолога В. Ильина:

«Целью духовной жизни личности, с точки зрения духовно-ориентированной психотерапии, является преодоление изначальной раздвоенности на самом глубинном уровне. Для этого используются как традиционные средства

индивидуальной и групповой психотерапии, так и методы душепопечения и опыт социального служения Русской Православной Церкви. Основное требование духовно ориентированного подхода – понимание психотерапевтом не только душевного, но и духовного актуального состояния личности и этиологии имеющихся дисфункций на обоих уровнях. в соответствии с этим строится стратегия психотерапии в каждом конкретном случае. Принципиально важно, чтобы психотерапевтический процесс не противоречил логике и задачам духовного развития а, в идеале, был интегрирован с ними. Поэтому, там, где это возможно, представители духовно ориентированного подхода работают параллельно со священником. в настоящее время, духовно-ориентированная психотерапия широко используется для реабилитации лиц, страдающих наркотической и алкогольной зависимостью, лиц, пострадавших от тоталитарных сект, при лечении психосоматических и личностных расстройств, социопатии. Особенно важен данный подход для религиозных людей, не доверяющих традиционной психотерапии. Однако и они должны знать и понимать, что и в процессе использования методов духовно-ориентированной психотерапии широко используются техники и подходы различных терапевтических школ, в том числе, пришедших к нам с Запада [32]».

Итак, можно предположить, что «православная психоте-

рапия» второго типа, то есть осуществляемая в том модуле восприятия Православия, которое условно и, возможно не совсем точно, мы обозначили как «вера ума», представляет собой индивидуальные, по степени констелляции понятий «душевного» и «духовного», попытки синтеза творчески преломленного православного мировоззрения со «светскими» технологиями психологической помощи.

Православие трансценденции или «вера сердца»

Третье понимание и реализация термина «Православие» находит свое выражение в следующей цитате:

«Церковь – не просто человеческое общество, не просто общество людей, которые во имя Божие собраны, которые послушны Его заветам, которые живут Его дарами; Церковь – чудо гораздо большее. Это тело, живое тело, организм, который одновременно и Божественный, и человеческий, в котором на равных началах – потому что любовь неравных делает равными – Бог и человек встречаются, соединяются, делаются неразлучными. Церковь – место, где совершается это чудо встречи, взаимно отдающейся любви, вечности уже пришедшей, победы любви над всякой рознью [31]».

Это понимание Православия, как единой и единственной

духовности, включающей в себя все, что можно принять, исправить и преобразить в мире. Это «вера сердца», когда ничему, кроме греха и никому, кроме беса, не говорится «нет».

В религиозной истории мира исстари существовали два мотива, сколь логичных, столь и ложных. Бесконечно упрощая, то есть лишая их благочестивых упаковок, их можно описать так. Первое: наша форма общения с богом (богами) единственно возможная и если вы не с нами, то вы либо дураки, либо обманщики, либо враги. Вторая: Бог далеко и как поклоняться ему правильно не знает никто полностью и все понемножку, а значит следует либо не делать этого вообще (а что, Он у меня в душе, все видит и слышит и так), либо признать, что в каждой религии есть нечто, что можно заимствовать и необходимо это сделать, создав единую совершенную всеобъемлющую религию.

Казалось, в плоскости выход из этих двух противостоящих систем не просматривался, но в момент кризиса XIX-го столетия, когда с одной стороны дал бурный рост ядовитый сорняк цинично-разъедающего теоретического атеизма, а с другой ширятся болотные обманчивые огни сладострастного мистицизма, Господь воздвигает пророка и не из ветшающего благодатными дарованиями «духовного сословия», а небогатого дворянина и честного офицера, православного мирянина А. С. Хомякова. Он открывает и не заумно мудрствуя обосновывает сколь простой, столь насущный для спасения души и мира в нашу эпоху, тезис – «Церковь од-

на». Цепь рассуждений безупречна: если Бог один, то создаст Он только одну Церковь. Но что Она такое? Вместо прежнего понимания механистической совокупности индивидов в «обществе» – организации, пусть «Богоустановленной», теперь открывается возможность пережить «соборность» – торжество единства в сопричастности – «Церковь не есть множество лиц в их личной отдельности, но единство Божией благодати, живущей во множестве разумных творений».

Восприятие Православия выше и шире, чем наше обыденное представление о нем. Господь жив и действует и за алтарной перегородкой, и за оградой храма и за пределами Патриархатов. Во все времена и везде, где человек, кем бы ни был рожден и как бы ни прозывался, когда его поступки и чувства находятся в гармонии с духом Доброй Вести, мы вправе отождествить это с Православием, с преизбытком разлитому по Вселенной. «Дух дышит, где хочет» и почти синонимизируя дар правильного прославления Бога с вне – ритуальным проявлением мудрости, открытости, почтительности, жертвенности, умиления, надежды, мы осуществляем упование на Божию милость, признавая, что понимание Его путей, превосходит наши нынешние возможности. Отваживаясь на доверие сердцу изнутри и Промыслу извне, мы ощутим согласие с «рыцарем», которого не смогли принять штатные преподаватели «школьного богословия» из за страха услышать: «Писание есть внешнее и Предание внешнее и дело внешнее; внутреннее же в них есть один Дух Бо-

жий. Поэтому должно понимать, что исповедание, и молитва, и дело суть ничто сами по себе, но разве как внешнее проявление внутреннего духа [32]». Аутентичность его духовного опыта, право говорить «как власть имеющий» подтверждается личностными его чертами по воспоминаниям знавших – «Внутренняя жизнь его отличалась трезвостью – это была преобладающая черта его благочестия. Он даже боялся умиления, за каждую пролитую слезу, зная человеческую склонность все вменять себе в заслугу, он нарочно обливал себя струей холодной насмешки». Приведший это наблюдение сподвижников, прот. Г. Флоровский, отражая общецерковное согласие, убежден: «Верность Хомякова есть закаленность его духа [31]».

Православие последних дней приходит к данной само-идентификации, чему свидетельство мы видим у наших несомненно духоносных современников, не взирая на различные акценты в их духовных воззрениях и практиках:

Авторитетный и харизматичный (в лучшем смысле этого слова) богослов о. Сергей Булгаков подтверждает:

«Хомяков с б и л католическую постановку вопроса, которая проникла и в православие. Она поставляла православие в положение нерешительного, непоследовательного католичества, которое имеет неоспоримую заслугу последовательности и развивает идею о внешнем органе церковной непогрешительности до конца. Вопрос стоит именно так: или свобода православия или...» и продолжает: «Исповеда-

ние единой, святой, соборной и апостольской церкви совсем не исключает допущения возможности того, что свет ее простирается и далее пределов ее земной организации. Господь по неисповедимым путям своим делает ей сопричастными многие миллионы христиан и за этими пределами. Иначе говоря, может быть православие за пределами Православной церкви, как организации, *ecclesia extra ecclesiam*. Это не означает, что есть несколько церквей, но единая церковность действует виширь и вглубь. Границы этого общества не положены. <...> Ап. Петр говорит о проповеди во аде (1 Петр. 3: 19—20). Отчетливая и радикальная постановка вопроса о вероучительном авторитете в Православии принадлежит Хомякову, вписавшему этим свое имя неизгладимо в истории православного богословствования, как апостол свободы в Православии [31]».

Кристалльно ясный и отважный в процессе рефлексии своего служения пастырь пишет:

«Все яснее становится, мне, что Православие – это стихия абсолютной свободы. Отвращение к пропаганде, насилию хотя бы чисто идейному или психическому, боязнь убеждать, вера только в самую наличность религиозной жизни – все остальное придет само [31]».

Возродивший древний подвиг юродства Христа ради, епископ Варнава (Беляев), в одном из писем, поучает:

«Православие не заключается только в формальных догматах (как почему-то настаивают в Патриархии), не только в морали – благочестии, чем хотяют ограничиться зарубежные епископы, но и в харизматической силе Св. Духа. Скажут, не всем быть чудотворцами. Да и не нужно. Святые отцы говорят, что есть такие дарования, которые не обладая блеском чудотворений, знамений и пророчеств, тем не менее куда выше последних [31]».

Современный подвижник о. Серафим Роуз, апостольски просиявший в среде, наиболее отстоящей от исторического Православия, к концу жизни высказал поразившее его со-
братьев утверждение:

«Все церковные организации в конце концов поклонятся антихристу.» а в последней беседе с паломниками, он, призвав «глубже чувствовать Церковь Христову и то, что наша формальная принадлежность ей недостаточна для спасения», процитировал слова современного румынского исповедника о. Георгия Кальчу о том, что значит быть в Церкви: «Церковь Христова жива и свободна. Ты находишься в Церкви всякий раз, поднимая сломленного скорбью, подавая нищему, утешая больного. Ты в Церкви, когда взываешь «Господи, помоги мне». Ты в Церкви, когда ты добр и терпелив и отсекаешь гнев на брата, даже если он ранил твои чувства. Когда честно трудишься, возвращаясь домой уставшим, но с доброй улыбкой. Сострадай тому, кто рядом. Ни-

когда не спрашивай «кто он?», но говори – «он не чужой. Он как и я – Церковь Христова [31]».

Ступая вслед за теми, кто утверждает примат «духа» над «буквой», пусть даже эти буквы взяты из Писания и Предания, кто дорожит любым проявлением Добра: позитива, ценности, чувства того, что «хорошо» (Быт. 1: 10), кто любит «полевыми лилиями, которые сегодня есть...» (найдите сами в «Новом Завете» – прим. авт.), мы обнаруживаем себя в третьем, согласно нашей классификации, восприятии явления Православия. Эта вера, по мнению автора, сравнительно с другими Христианскими исповеданиями, хороша тем, что не подчиняется в отличие о Католичества единому авторитету, вещающему в абсолюте *ex cathedra*, и тем, что, отличаясь от Протестантизма, сохранила Таинства, то есть то, к чему следует приступать в смирении, благоговении и настоящем непонимании.

Несомненно, последует возражение о чрезмерных границах Православия. Мы можем тут предложить лишь руководствоваться следующим принципом: «Кто имел возможность знать Христа» и отступил – тот вне. Кто стремился жить, не ведая Христа, но так, как бы одобрил Господь – тот православен».

Продолжая «богомыслить» в этом направлении, мы приходим к формуле – «Православие есть состояние души». Не отдельная религия, не восточная традиция хвалы Бо-

га, но пребывание в Источнике Жизни. Осмысленное и ответственное отношение к этому приводит к воцерковлению в правильной (Ортодоксальной) Церкви с принятием Ее уставов, традиций и Таинств, с осознанием того, что можно минутно отпасть от Церкви и тут же войти в Нее, предать Ее своим греховным помыслом и восстановиться в Ней через борьбу с оным. Православная Церковь есть общность душ, устремляющихся к любви, через Первоисточник, получающих от Него возможность благодарности за жизнь, возможность любить всех (и, что отличительно, и врагов клянущих, обижающих и бьющих), что невозможно естественным путем, но дается Благодатью и принимаемое как свидетельство и утверждение Свыше.

Не отказывая в именовании Православным всему, что есть доброго, умного, красивого и здорового в мире, сотворенном Любовью с любовью, имея в уме знание о Христе, а в сердце доверие, благоговение и ответную любовь, мы можем соборно предложить третий вариант «православной психотерапии».

Каким он будет? Хотя бы в общих чертах? Или как распознать, увидеть это в том, что уже было?

«Православная психотерапия», исходящая из такого восприятия Православия создается на удивление просто. Вот реальные примеры однократных целительных взаимодействий, почерпнутые из классической духовной литературы последнего времени:

1) «Вот недавно был сему пример. Один zdeшний городской мещанин до того развратился, что решительно все гоняли его палками от своих ворот, и никто ему не давал даже и куска хлеба. Он был пьяный, буйный и драчливый человек, да еще и воровал, в таком виде и голодный пришел он к нам; просил хлеба и вина, до коего он был чрезвычайный охотник. Мы, ласково принявши его, сказали: живи у нас, мы будем давать тебе вина сколько хочешь, но только с тек уговором, чтобы ты, напившись, сейчас ложился спать, если же хотя мало забунтуешь и заколобродишь, то не только прогоним тебя и никогда не примем, но даже я сделаю отношение исправнику или городничему, чтоб сослать тебя на поселение, как подозрительного бродягу. Согласившись на сие, он у нас остался. с неделю, или более, действительно пил много, сколько хотел; но всегда по обещанию своему и по приверженности к вину (чтоб его не лишиться) ложился спать, или выходил на огород, лежал там и молчал. Когда он отрезвлялся, братья нищеприемницы уговаривали его и давали совет, чтобы воздерживаться, хотя сначала понемногу. Итак, он постепенно стал пить меньше и, наконец, месяца чрез три сделался воздержным человеком и теперь где-то нанимается, и не ест втуне чужой хлеб. Вот третьего дня он приходил ко мне с благодарностию. Какая мудрость, по руководству любви совершаемая! подумал я, да и воскликнул: благословен Бог, являющий милость свою в ограде ограждения вашего! [31]»

2) «В 1905 году отец Силуан провел несколько месяцев в России, часто посещая монастыри. в одно из таких путешествий, в поезде он занял место напротив купца, который дружеским жестом раскрыл перед ним свой серебряный портсигар и предложил ему сигарету. Отец Силуан поблагодарил ² за предложение, но отказался. «Не потому ли, батюшка, вы отказываетесь, что считаете это грехом? – спросил купец и добавил: – Но курение помогает часто в деятельной жизни; хорошо прервать напряжение в работе и отдохнуть несколько минут. Удобно при курении вести деловую или дружескую беседу и вообще в ходе жизни...» и дальше, пытаясь убедить отца Силуана взять сигарету, он продолжал говорить в пользу курения. Тогда все-таки отец Силуан решился сказать: «Господин, прежде чем закурить сигарету, помолитесь, скажите одно «Отче наш». Но купец ответил: «Молиться, перед тем как курить, как-то не идет». Преподобный Силуан заметил: «Итак, всякое дело, перед которым не идет несмущенная молитва, лучше не делать [31]».

3) «Я думаю, что если тот, кто заботится об умирающем, мог бы воспринимать происходящее с ним, просто сидеть рядом с ним и не вносить ничего самому, а только быть самому прозрачным, безмолвным, как можно более глубоким, то вероятно, он увидел бы, как этот человек сначала слеп к вечности, как бы закрыт от вечности своей плотью, своей телесностью, своей человечностью. Посте-

ленно все это делается более прозрачно, и умирающий начинает видеть другой мир. Сначала, думаю, темный мир, а затем вдруг свет вечности. я это однажды пережил: меня просили сидеть с одной старушкой, пока она умирает. Было так явственно, что сначала она отчалила от временной, телесной, общественной жизни (она очень была погружена в земную жизнь; ей было 98 лет, и она из глубин своей постели занималась своими коммерческими предприятиями). а потом постепенно это отошло, и вдруг она увидела темный мир, бесовский мир... и в этот мир вошел свет Божий-и весь этот бесовский мир разлетелся, и она вошла в вечность. я этого не могу забыть; я тогда был молод, был студентом медицинского факультета первого или второго курса, и это у меня осталось [31]».

А разве трудно построить схему психологической помощи, взяв за источник дневниковые записи священника Александра Ельчанинова? Попробуем?

«Болезнь самое благоприятное время для возвращения в свое сердце, к Богу. с выздоровлением эта возможность опять отходит в бесконечную даль». Это

инициальный этап психотерапии, когда специалист знает, что именно теперь для его клиента открывается перспектива духовного возрастания и задача состоит в том, чтобы правильно (орто) прожить, прочувствовать этот период страдания как имеющий свое назидание и назначение, которое

необходимо понять, принять и отпустить с благодарностью за попущенное Свыше.

«Как утешить плачущих? – плакать вместе с ними». Вот отличительная позиция православного психотерапевта. В отличие от аналитика он не будет зеркалом, в отличие от бихевиориста, он не будет наблюдателем, в отличие от гуманиста не ограничится вежливой эмпатией. Он, по мере данной ему способности к сопереживанию, отважится войти с клиентом во всю глубину страдания и боли и сам факт причастности страданию станет целительным фактором.

«Смерть, самое страшное для человека, верующему нестрашна, как не страшны для крылатого существа все бездны, пропасти и падения». Как равнодушный свидетель тревожного состояния клиента, а любой страх, наверное, сводим к ужасу небытия, психотерапевт разделит со своим клиентом как осознание неминуемого конца земной жизни, так и упование на то, что приходя в определенное духовное состояние, человек обретает возможность воспринимать потенциально радостную бесконечность своего существования.

«Сребролюбие, казалось бы, грех второстепенный: на самом деле это грех чрезвычайной важности – в нем одновременно фактическое отвержение веры в Бога, любви к людям и пристрастие к низшим стихиям. Оно порождает злобу, окаменение, многозаботливость. в чем соблазн и яд театральности для зрителя, но глав-

ным образом для актера? – привычка жить, и притом напряженно и остро, иллюзорной жизнью, часто много острее своей настоящей будничной жизни – тщеславие». В православно психотерапевтическом анализе происходит исследование причин вызвавших ситуацию страдания и обнаруживаются их корни, когда в совместно увлекательном диалоге вскрываются явления различных пластов, генерирующих страдание по нисходящей и степени важности: социо-исторические – физиологические – эмоциональные – когнитивные – нравственные.

«(Есть) глубокие, старые пласты, сливающиеся с родовыми и общечеловеческими, – основные, глубокие грехи, от которых, как смрадные испарения, поднимаются богохульные мысли, побуждения, всякая нечистота, чудовищные извращения...» От анализа индивидуальных триггеров страдания, терапия переходит к нижележащим личностным структурам, которые также имеют значение при тяжелых психопатологических феноменах. Здесь также обширное поле для работы: от вскрытия роли наследственности при большинстве душевных расстройств и принятия не только личной ответственности до актуализации переживания причастности падшему человечеству.

В качестве рекомендаций и напутствий, как в процессе, так и в заключение терапии, будут несомненно полезны, среди прочих, следующие:

«Жить надо не «слегка», а с возможной напряженно-

стью всех сил, и физических и духовных. Тратя максимум сил, мы не «истощаем» себя, а умножаем источники сил.

Внимание к своей внутренней жизни, рекомендуемое с религиозной точки зрения, дает свои результаты и с точки зрения чисто психологической – развитие силы внимания, сосредоточение сознания, выявление новых психических способностей [31]».

Так, на основании всего лишь одной хорошей духовной книги, вырастает психотерапевтическая стратегия. а недостатка в таких книг у Православия нет и каждая из них может стать платформой для психотерапии.

Но тогда кто же он, православный психотерапевт?

Ретранслятор Священного Писания в Святоотеческой интерпретации, применительно к ситуации запроса?

Тайный катехизатор, пользующийся случаем кризиса клиента для того, чтобы истолковать происходящее в библейском когнитивном стиле и дать «эмпатично» понять, что улучшение может быть достигнуто при условии принятия православных категорий восприятия, мышления и поведения?

Психоаналитический образ «зеркала», но в православном обрамлении? с интерпретациями типа – «а вот здесь ваше мнение расходится с позицией преп. Серафима, давайте это обсудим»?

Отрицательный ответ на эти вопросы приводит нас

к необходимости позитивного формулирования проблемы и мы можем наметить основные качества «православной психотерапии», которая будет исходить из этой, третьей, перспективы восприятия Православия следующими тезисами:

1) Она не будет одна и догматизирована в своих терминах, постулатах и методах. Их будет столько, сколько православных профессионалов отважится на деятельность в этом направлении.

2) Она не будет носить название «православной психотерапии», дабы не ограничивать себя ни контингентом клиентов, ни узурпировать это благородное название исключительно для себя. Она может, к примеру, именоваться «духовно-ориентированной», «экклезио-экзистенциальной», «филокалической», «онтологически-трансцендентной», несть числа сим именованиям, но будет мудрым табуировать исключительное использование этой формулы – «православная психотерапия» применительно к специфическому «вкусу» ее адептов. Если уж историческое Православие бывает так трагично разделено (только в России существует с десятков церквей, включая старообрядческие, позиционирующих это вероучительное определение), то нет смысла хорошей психотерапии, производной от истинной Веры, монополизировать этот термин.

3) Она будет непременно представлена, в качестве основного, принципом много-уровневого бытийного устройства.

Иными словами, ведущей техникой, равно как и фундаментальной доминантой здесь будет актуализация способности к транскрипции, понимаемой как точное и творческое соотношение понятий, относящихся к разным уровням личностного бытия. Процесс «православной психотерапии» этого рода, представляет собой перевод категорий духовного уровня, без существенных потерь качества и смысла, явлений духовного мира в сферу психического, осуществляемый с целью того, чтобы человек незнакомый (в силу ситуационных или болезненных причин) с реалиями высшего порядка, смог выстроить свою жизнь, оказываясь не чуждым им и двигаясь по направлению к ним. Здесь большой акцент на аксиологическую семантику, структурную лингвистику и бережную герменевтику, нежели чем на собственно психологические приемы, техники и интерпретации. Результатом такого успешного процесса является не просто пере-структурирование личности в плоскости, но открытие возможности иной, объемной перспективы, когда актуализируется ранее блокированная способность личности к рецепции Трансцендентного миру Начала.

4) Здесь будет последовательно применяться принцип «делания» – аскетически ли «умного», душевно ли «трезвенного», поведенчески ли «решительного». в ней будет осуществляться антиномия сочетания активной вовлеченности в процесс с искренней благодарности за результат, отличный от запроса, поскольку здесь есть место доверия Промыслу.

5) Она принципиально «традиционна», в том смысле, что укоренена в базисе обще-библейских (в этическом аспекте – Декалог, на эмоциональном уровне – Псалтирь), общехристианских (Нагорная Проповедь как образ трансценденции плоскостной нравственности земного «здорового смысла»), наконец в Православном веро-осуществлении – ортопраксии. и в этом смысле, она будет парадоксально (...трудно подобрать антоним слова «традиция») – инновационной, когда миссионерски оправданным и икономически верным, является включение в свод традиций непривычных явлений, событий и архетипов.

Выводы и пример:

1) «Православной психотерапии» как единого направления нет, и не может быть принципиально.

2) «Православная психотерапия» существует издревле, и будет развиваться, пока существует Православие, онтологически.

3) «Православная психотерапия» присутствует в любом направлении психотерапии, пока последнее ведет к Добру, Истине и Любви в обозначаемых им пределах.

4) «Православная психотерапия» осуществляется в меру решимости практикующего профессионала отождествить свою деятельность с этой обязывающей идентификацией, не погрешив против обеих составляющих этого именованного.

5) «Православная психотерапия», в зависимости от «фокусирования» восприятия явления Православия, может

быть рассматриваема в трех вышеизложенных проекциях:

а) *деноминационной per se*;

б) *проблематизирующей*, включающей динамики отрицания и утверждения, находящейся в процессе рефлексии, неопределенной в своей значимости и пределах;

в) *сбывшейся*, осуществляющейся практиками под иными названиями, но в полной мере (применительно к «веку сему») и эффективно отвечающей нуждам и чаяниям ее потребителей.

Прежде формулирования окончательных выводов, рассмотрим точку зрения авторитетного православного психолога И. Силуяновой, постулирующей в своем сообщении позицию православно-воцерковленной психологической науки:

«Вопрос этот был поднят и активно обсуждался на сайте Сретенского монастыря. Каков же результат обсуждения?»

1. Одни верующие психологи утверждают, что не может быть православной психологии, так же как не может быть православной математики или христианской химии.

2. Другие говорят, что ее не может быть в принципе, потому, что вслед за ней может появиться православная астрология и христианская хиромантия. Все это феномен вытеснения своей вины за неправильный профессиональный выбор, формы оправдания себя.

3. Третьи считают, что христианская психология и пси-

хотерапия возможны. Эту позицию разделяет, например, католический священник, психолог Адриан Ван Каам и создает школу Трансцендентной Терапии.

Именно он – Адриан Ван Каам – автор идеи о том, что религия и психотерапия со временем сольются в единое целое. Но возникает вопрос, что же получится после слияния и что останется – религия или психотерапия? Очевидно, что христианская психология должна будет включить в себя христианскую антропологию, христианскую этику, христианскую аскетику. Но как в итоге будут выстроены отношения между ними и зачем вообще нужна тогда христианская психология, если уже есть сокровищница христианской антропологии, христианской этики и христианской аскетики?

4. Есть еще одна позиция, и мы склонны с ней согласиться. Христианская психология должна существовать, имеет право на существование, но сегодня в реальности ее еще нет, ее надо создавать. Какая она будет? Каковы ее цели и задачи? Говорят, что жизнь определяет цели и задачи исследования [9]».

На основании сказанного, третий и четвертый пункты весьма схожи, и ободренные этим, мы предложим к рассмотрению психотерапевтический подход, обозначив его термином **транс-психо-терапия**. Данное обозначение будет данью уважения к учителю А. Ван Кааму и, в отличие от других авторских подходов (предполагалось: духовная, рели-

гиозно-ориентированная, транстерapia, метапсихотерапия), не встречается в русскоязычном секторе Интернета. Точность именования обусловлена тезисом о том, что именно возможность транс-ценденции является ультимативным фактором, как человеческого существования, так и обеспечивающей его возможность психотерапии.

Об этом пишут психолог и философ:

«Правильное определение человека было бы не homo sapiens, а homo transcendens – человек превосходящий, выходящий за пределы. в этом и заключается сущность человека. Есть и другая, „народная“ формула – более простая и доступная – человеческой способности к трансценденции. Это формула, которая в свое время выступала у нас как формула неодобрения: „Ему больше всех надо“. на самом деле, это и есть формула человека» (Д. Леонтьев, [15]).

«Итак, трансцендирование. в этом смысле положение человека в мире не имеет природных оснований. Те основания, которые мы под себя как бы подкладываем, чтобы стать людьми, ищутся через выход человека за свои собственные природные рамки или границы. Вот это высказывание человека за естественный, природой регулируемый ход событий, этот акт и стал называться трансцендированием. Но при этом – что очень важно – хотя по смыслу слова трансцендирование есть выход, преодоление себя, это не означает, что трансцендируют к чему-то, куда-то – скажем, как выходят из комнаты в коридор. в фи-

лософии эта странная вещь описывается так: мы трансцендируем „выходим из себя“ – а куда? – Никуда. в том смысле, что нет таких предметов (к которым „выходят“) вне мира. Мир ведь состоит из природных предметов, которые мы видим, и, казалось бы, если я выхожу за эти предметы, то выхожу к каким-то другим, которые от первых отличаются только тем, что они – святые, сверхъестественные» (М. Мамардашвили, [16]).

Теологическая апология

Церковь, как форма объединения людей в Духе, оставаясь неизменной в Своем сотериологическом назначении, развивается во временном контексте. Благая Весть преемственно раскрывается во взаимодействии с социально-историческими факторами. на заре Христианства апостольски учреждаются разнообразные формы служения (ДА, 6: 2—4). Церковная история свидетельствует, что в структуре перво-христианских общин присутствовали свои целители и экзорцисты, что не было связано непосредственно с литургической функцией – предстоятеля или вероучительной – катехета или миссионерской – благовестника. Вывод: не только и не столько епископ или иерей, но церковное устройство в своей целостности, предусматривающее здоровый «духовный гомеостаз» – обмен энергией между личностью и общиной, является средством исправления греховной природы человека

и приведения его к исцелению и Спасению.

Цивилизация на разных этапах своего развития мотивирована различными ценностными приоритетами. На ранних этапах доминирует мотивация власти (при этом характерна высокая степень персонификации лидеров – фараонов, императоров, вождей и, как следствие, обезличивание тех, кто не обладает этой характеристикой). Далее происходит смена ведущей мотивации и наступает эра ведущей ценности капитала. В этом периоде личностная ценность измеряется способностями к адаптации на более высоком материальном уровне, что коррелирует с ее возможностями к организационному функционированию (цех, фирма, республика). Нынешний, пост-индустриальный этап цивилизации, когда роль государства менее акцентирована, а более значимыми оказываются иные – «транс-национальные» – формы совместной деятельности людей, имеет мотивационную доминанту информации, сменившую приоритеты власти и капитала. При этом отсутствие признанных харизматичных лидеров компенсируется рандомическими возможностями признания кратковременной сверх-ценности любого индивидуального бытия, выраженного психологией new-age с принципом «быстрого просветления» и девизом поп-культуры «сейчас каждый имеет право на 15 минут славы».

Сосуществование Церкви и мира можно представить как «гонимость извне, торжество внутри» на первом этапе, затем «константиновский» период «торжества извне, с выявле-

нием гонимости извне и изнутри», подразумевая здесь аксиологический апогей иночества той эпохи. Реальность «последних времен», когда внешний мир, окончательно размежевываясь с духовными традициями, мотивационно игнорирует существование Церкви, открывает возможность принципиально новой церковной само-идентификации, логически предусматривающей два варианта: «торжество извне и изнутри» versus «гонимость извне и изнутри». Антиномическое соотношение их таково, что первый представляется Апокалиптически предсказанным, и, потому предстоящим, в то время как второй – единственно, парадоксально и естественно возможным направлением личностной мотивации современного члена Церкви.

Цивилизационные тенденции не чужды, но преломляются и преобразуются в сфере Церковности. Фактор «выравнивания индивидуальной ценности», присущий «глобалистической» эре, может быть принят во внимание и трансформирован Церковью как оставление «константиновского» противопоставления монашества и мирянства, лика и клира и начала нового, а точнее, возвращения на новом витке к исконному церковному благоустройству – раскрытию индивидуальных личностных даров каждого члена Церкви. Бережное и точное выявление специфических талантов служения каждого может стать достойным смыслообразующим направлением жизни современной общины. Ориентация светской ментальности к информационным ценностям может

быть указателем – «намеком Святого Духа» – на то, что ныне члену Церкви недостаточно просто слушаться церковного авторитета (доминанта власти) или участвовать в жизни общины материально (доминанта капитала), а для того, чтобы ныне, в несомненно последние времена, быть христианином, надлежит у-своить и о-своить всю духовную сокровищницу Церкви – ее историю, ее мышление, ее чуткость выбора Правильности («орто») отношения к Богу и миру.

Исходя из этого, опыт профессиональной православной психологической помощи может быть ныне органично встроен в практику традиционной духовности как перспектива служения призванных к тому. То, что росток психологической науки расцвел по ту сторону церковной ограды, не препятствует пересадить этот чудный цветок в сад Православной обители. Помня о непреходящей насущности Священного Писания, мы можем по-новому осознать и применить упомянутый в Нем и угасший было дар «говoreния на языках» к современной действительности, но не буквально и лживо, а метафорически и осмысленно. «Иные языки» суть благодатная способность привлечения «внешних» к Церкви, но чтобы они не стали соблазном для «внутренних», «только все должно быть благопристойно и чинно» (1Кор. 14: 40).

Диалогическое изложение

О. Евгений Л. (на Интернет-форуме): *«Православная психология – это отнюдь не узкоконфессиональная внутрицерковная психопрактика, а полноправная наука (которой, впрочем, пока нет, но которую можно и нужно создавать)».*

Сергей А. Белорусов: *«Тогда... Благословите, отче...»*

А. Действие происходит в условиях. Любой процесс осуществляется в формате. Каждая психотерапия имеет свой категориальный аппарат. Приступая к описанию происходящего в процессе терапии, осуществляемой в перспективе традиционной духовности, позволим себе авторскую прихоть и условимся о новой терминологии. Понятие «пациент, клиент, консультируемый» мы заменим словом «странник», а «специалист, психотерапевт, консультант», соответственно, – «спутник». Подобная перестановка может помочь иначе структурировать в нашем сознании отношения внутри процесса, открыть иные измерения, высветить новые глубины смысла.

Человек, входящий в кабинет специалиста и ожидающий помощи – *странник*. Он, в первую очередь, странен – то есть принципиально несводим к предполагаемому о нем. Он другой – больше или меньше, уже или шире, выше или ниже – по отношению к любой проективной конструкции, неминуемо возникающей в восприятии. Посещение стран-

ника — милость, благословение и вызов. Вызов профессиональной компетентности и способности к нелицемерному состраданию. Явление странника несет в себе тревогу и радость, угрозу и надежду. в перспективе терапии тревога и угроза будут преодолены, утилизированы в качестве энергетического ресурса, а радость и надежда актуализированы, обоснованы и утверждены. Распробуем на вкус это слово. Странник — посланец неведомой страны, где все по-другому. Странник — ранен. Странник приходит рано. Последнее означает, что мы всегда не готовы его принять, как подобает, указывает на наше несовершенство и открывающийся простор для действий. и последнее. Странник приглашает в путешествие, именно через него осуществляется *спутник*. Так уместно именовать того, кто оказывает психологическую помощь. Этим словом выражается архетипическая сущность терапии как совместного пути. Спутник не является учителем или наставником, руководителем или лидером, старцем или гуру. Его место на шаг позади. Он доброжелательный собеседник, интересный партнер, опытный гид. и в то же время, он не является приятелем, он лучше различает дорогу впереди и прикрывает тылы. Он не укажет единственно истинного направления, но предостережет от заведомого тупика. Он поддержит пошатнувшегося и успокоит бегущего впопыхах. Спутник существует лишь применительно к тому и для того, кто избрал его. Наше время привнесло новый элемент смысла в это слово. Спутник это спутник, вращаю-

щийся по орбите, центром которой является человек, пришедший за помощью. Спутник не теряет самостоятельности, но временно отказывается от доминирования своего Я, служа страннику. Положение спутника парадоксально. Он более интегрирован внутренне, специально тренирован интеллектуально и подготовлен эмоционально, но в то же время, вопреки линейной логике, не является ведущим в совместном процессе. Напряжение этого парадокса является одним из энергетических ресурсов терапии.

Б. Потребность в получении помощи связано с ситуацией страдания *странника*, варьирующего в континууме от дискомфорта неудовлетворенного любопытства до невыносимого душевного мучения. в транс-психотерапии, в отличие от других видов психологической помощи, факт переживания страдания не принимается по умолчанию как негативный или недолжный. Страдание может рассматриваться позитивно в том плане, что обозначает нашу принадлежность к роду человеческому, а его вольное принятие делает нас христианами. Духовная психотерапия состоялась, если *странник* приходит со *спутником* к возможности благодарности за страдание. Такого рода благодарность не является мазохистичной только в одном случае – если для клиента открывается смысл неслучайности страдания, каким бы неожиданным, незаслуженным и болезненным оно бы ни представлялось. Неслучайность может быть воспринята в различных отношениях: страдание как указа-

ние на необходимость коррекции жизненного пути (вразумление), как искупление своих или чужих (да-да, мы ответственные друг за друга) прегрешений, как возможность жертвы в знак любви, как аскетическая практика преобразования себя. и держа все это в уме, совершенно необязательно пользоваться этими терминами, важно, чтобы в сердце странника возник проблеск такого рода осознания, принятия, и как свидетельство ответа вверх – благодарности.

В. Сущностным моментом транспсихотерапии является трансляция традиции в современную среду без потери смысла Вечности, то есть доступная нашему адресату транскрипция смысла без повреждения керигмы. В этом аспекте транспсихотерапия позиционируется дисциплиной проецирования (перевода, перекодирования, соотнесения, адаптирования). Так, например, в настоящей духовной, сиречь церковной жизни, основной осью является таинство Евхаристии в котором происходит действительное соприкосновение человека с Богом. Проецируя это действие вниз ивширь мы, *спутники*, актуализируем важность момента встраивания частного в общее, личности в соборность, когда *странник* столь же действительно приходит к целительному осознанию собственного неодиначества. Опыт сопричастности (*причастие* – если посмотреть вверх) он обретает от переживания факта встречи с равнодушным *спутником*. Опыт принадлежности к человеческому роду (*приобщение* – вновь проецируя в сакральную область) достигается путем

совместной проработки – осмысления и прочувствования традиции – вот еще одна сфера, мало продуманная как в психологии, так и в богословии, ведь именно традиции есть нечто структурирующее нашу жизнь. Поиск адекватных для *странника* традиций и анализ отказа от некоторых из них есть несомненное отличие транспсихотерапии от других психотерапий. Торжественность Литургии, проецируемая в терапевтическую ситуацию может стать фактором идентификации специфического «бесенка» противостоящего духовной психотерапии, а именно – цинизма, пошлости, толстокожего нечувствия и легкомысленного откладывания ответов на вечные вопросы для «беспроблемного» существования.

Г. Единицей осуществления транс-психотерапии является факт Встречи когда один «образ Божий» приходит к другому. в этой встрече осуществляется таинство соборности. Вся целительная сила Церкви открывается (неспешно, неназываемо, непреложно) навстречу входящему *страннику*, в результате чего становится возможным восстановление целостности личности, реставрация правильной диспозиции (stavros – крест) человеческого существа по отношению к себе и миру с целью возвращения ему *возможности принятия правильного выбора*. Здесь находится грань, отделяющая психотерапию от религии, ибо в осознанно принятой *вере* выбор *уже* сделан. Православная психотерапия, принимая положение хорошей экзистенциальной психотерапии,

о том, что «свобода для» выше «свободы от», простирается дальше и позиционирует выбор не как «возможность выбирать» а как «радость соглашаться». Ультимативной целью духовной транспсихотерапии является совместное («соборное») *сосотранником* достижение возможности синергии – соработничества с Творцом. Выделяемые здесь этапы: а) распознавание своей миссии; б) благодарность за нее; в) через благодарное согласие – встреча с Создателем и выход за пределы заданности – восхищающий экстазис – личностное преобразование приводящее к выявлению Богоподобия – «через заданность к данности» или от «образа к подобию».

О. Евгений Л. (на Интернет-форуме): *«На это возражать трудно, и согласиться невозможно. Впрочем – без шуток – да благословит Вас (и всех нас) Господь на все добрые дела».*

Сергей А. Белорусов: *«Ах, отче, насколько потрясающую по значимости фразу Вы сказали. Иерейски благословив возможные добрые последствия моего изложения, Вы словно „крестили“ намечаемую новую отрасль знания и действия, признав ее самобытность, как трудностью отвержения, так и невозможностью поспешного признания. Так что я, с Вашего благословения, продолжу».*

Д. Задав формат нашей терапии введением новых категорий и положив в фундамент процесса антроподию отношения к страданию, мы попытаемся идентифицировать образ профессионала транспсихотерапии – *спутника*. К этому можно подойти составив своеобразный кодекс его функцио-

нирования, что было предлагаемо Д. Авдеевым [35], С. Черняевой [40] и Д. Новиковым [38], но с нашей точки зрения, нет смысла перечислять то, во что следует верить и чему следовать, довольно обозначить лишь диспозиции *sine qua non* его актуализации в этом служении. Важно то, чем быть *спутнику* проникнутым, а стало быть, в известном смысле, «энергетически насыщенным», с тем, чтобы *странник* смог ощутить себя в «атмосфере», в «ауре», в «поле взаимодействия» трех «Б» мотиваций, определяющих явление терапевта в мире клиента: *благодарности, благоговения, богообщения*.

Благодарность: Есть первая заповедь – «Возлюби Бога своего всем сердцем...». о том, что существует любовь знают все и вряд ли, кроме любви, есть хоть еще одно понятие, с которым согласен каждый представитель человеческого рода относительно его позитивной ценности. Но спросим себя – что есть любить Бога? а собственно за что? Или, почему? с какой такой радости? Невозможно логически и онтологически вместить заповеданное Свыше откровение – любить, Кого не видел. Искренне, естественно и просто выполнить эту заповедь именно с радости. с принятия себя живым и действующим, с признания, что это произошло не случайно и не по моей воле, с исповедания как незаслуженности этой радости, так и надежды на продолжение ее в дальнейшем. Итак, простое принятие позитивного переживания «быть живым» приводит к мотивации благодарности с потребностью выразить ее. *спутник* не иначе как собственным

опытом сможет помочь *страннику* пройти участок пути, когда требуется осознанный ответ «Да» на факт бытия в мире.

Благоговение: Согласие быть, решимость жить, дерзновение «сбыться и осуществиться», придав смысл собственному существованию, открывает возможность отношения. в первую очередь, это отношение к ультимативному Источнику жизни (мы сказали бы – Богу, если б это происходило не в формате психологической помощи в ситуации клиентского запроса). и это отношение, правильно (орто-) выстраиваемое, не может быть иначе, как пронизанным благоговением – жизнь принимается, но Податель жизни – непостижим, и отсюда начинается «трепет», о котором так пронзительно пишет «одинокый рыцарь веры» С. Кьеркегор [13]. Критерием религиозного, в противоположность магическому; духовному, в противовес квази-душевному; диалогичному в отличие от самодостаточного, – является реальное ощущение благоговения перед Непознанным – перед «Жизнью» у честных агностиков (А. Швейцер), перед «Непостижимой Формирующей Тайной» у психологов, ищущих интеграции науки и веры (А. ван Каам). В Св. Писании Господь заповедует: «Благоговейны сотвориши сыны Израилевы» (Лев. 15: 31), а подвижники Христианской аскезы первых веков согласны в том, что «без благоговения невозможно ни Богопочитание, ни выполнение заповедей и нет страсти вреднее дерзости – это совершенная погибель» (Авва Дорофей «Почтения» 1895, 65). Благоговение есть специфически челове-

ческий, то есть по настоящему духовный аффект, проявляющийся сочетанием почтительности, смирения, прославления, стремления, иначе – напряженный парадокс напряжения между благочестивым дистанцированием с дерзновенной (не дерзкой) жадой приближения к Святыне.

Богообщение: Здесь нет гарантии, и не может быть техник, поскольку в наших силах только готовность и надежда услышать Собеседника, но пребывание в благовейном молчании (не в смысле отсутствия слов, а в позиции внутренней тишины, в сосретодочении, в открытости, в чувстве собственной неполноты с потребностью восполнения Свыше). Если экзистенциальная психотерапия ориентируется на смысл, то транс-психотерапия взыскует высшего – Духа. Прочитав религиозного мыслителя Н. Бердяева: «Рациональное определение духа невозможно, это безнадежное предприятие для разума. Дух умерщвляется таким определением, он превращается в объект, в то время как он есть субъект. О духе нельзя выработать понятия. Но можно уловить признаки духа. Можно сказать, что такими признаками духа являются – свобода, смысл, творческая активность, целостность, любовь, ценность, обращение к высшему божественному миру и единение с ним. Этим рядом признаков объединяется пневма Священного писания и нус греческой философии [34]», мы идем дальше, и стараемся актуализировать не те «признаки духа» и не «производные духовности», но пригласить *странника* к опыту нахождения в Духе. Это

обретается в сопричастности Святине – другому человеку, Церкви в Ее Таинствах и повседневной жизни – насыщенной, интересной, вызывающей и цельной. Подобный стиль жизни, интегрирующий физическое удовлетворение, материальную стабильность, эмоциональную гармонию, интимную радость, интеллектуальный интерес, душевное равновесие будет неполон без качества «духовной нищеты» – жажды Абсолюта, и она восполнима лишь одним – нахождением в Богообщении, столь разнообразным и уникальным, сколь неповторима каждая человеческая личность.

Е. Итак, практикующий эту помощь *спутник*, по определению является христо-центричным. Почему? Во-первых, разделяя вышеизложенные доминанты трех «Б», он неминуемо, если он искренен в своих убеждениях и намерениях, к этому приходит. Это для себя. Во-вторых, а именно для *странника*, он действует, метафорически сопоставимо с двумя природами Спасителя, а проецируя теологический тезис на психотерапевтическую реальность, он одновременно поступает как «власть имеющий» (Лк 4: 32) и он в готовности «омыть ноги» (Ин. 13: 5) обратившимся к нему.

«Власть» *спутника* состоит в душевном расположении его уверенности в возможности помощи, поскольку это его миссия, в его приветливом и благожелательном принятии проходящих, в его внутренней устойчивости, способности видеть явления в перспективе, в его неторопливости, радушии, благоволении, умении приглашать, ободрять, научать, побуж-

дать и, при достижении навыка бесстрастности (вновь проекция из аскетического «делания») предлагать возможную степень оценки, обличения, критики... Последнее вновь является пунктом не принятым доселе в пре-трансцендентных терапиях и потому определяется именно степенью, как духовной, так и профессиональной зрелости *спутника* и осуществляется бережно и соразмерно с традиционным духовным принципом: «Даже Бог не открывает человеку того, что не в силах он вынести в знании о себе».

Готовность «умыть ноги» *страннику* выразится в нелицемерном стремлении *спутника* упокоить, разуть (а не «обуть», что в нынешнем слэнге означает сжульничать), из положения снизу не смущаясь удалить грязь со стоптанных ног, бережно вымыть и осушить и всего себя, со своей «властью» поставить на служение своему клиенту на время психотерапии.

Антиномическое сочетание этих мотивов деятельности нередко уже само по себе имеет целительный эффект. *Странник* начинает ощущать свою ценность, которая была повреждена или утрачена, он испытывает реальное чувство безусловного принятия (термин гуманистической терапии), атмосферу безопасности, в которой он может позволить себе снять доспехи своих психологических защит и регрессировать (психоаналитический термин) от своей функционально-социальной идентичности (роли – психодраматический термин) к просто человеческому бытию, в фор-

мате осуществляющегося процесса «здесь и теперь» (термин гештальт-психотерапии). Итак, наша транс-психотерапия включает в себя, не ограничиваясь, все что может быть почерпнуто из хороших пре-трансцендентных терапий.

Это есть первый опыт и стадия, транс-психотерапии, которая может длиться от нескольких минут до нескольких лет, когда достигается аутентичное переживание общения двух человеческих бытийностей, с ясно определенными целями и задачами, когда нет преследования выгод, нет хитрости, манипулятивности, изворотливости, демонстративности, стремления к эпатажу или выдавливанию из собеседника слезливого сочувствия, и тогда *странник* наслаждается реальным и дивным непривычным для него чувством, что он принят, понят, любим просто за то, что *он есть*. Этот опыт целительной любви никак не фальшив со стороны *спутника*, есть подтвержденный психологический факт, что мол, когда человек доверчиво и уповая, раскрывается перед тобой – его невозможно не полюбить. Хотя бы на терапевтический час. Назовем этот этап опытом *встречи*.

На втором этапе *странник* приглашается к *покаянию*. Мы, *спутники*, выстраивая последовательность своей помощи, держим в уме, что и Креститель и Спаситель, приступая к земному служению и встретив людей, взывают первым словом к их внутреннему отклику словами – «Покайтесь». и не случайно, что модель нашей психологической помощи выстроена как последовательность Новозаветных событий.

Это и источник нашего – *спутников* – вдохновения и осуществление принципа проективности архетипа, значимого в Вечности на повседневность наших *странников*.

Покаяние в психотерапии – особая тема. Это не может быть профанацией церковного Таинства. Это не исповедь. Это не осознание своей греховности перед Творцом, проносимое в присутствии духовника – свидетеля. Нет. Это внутриличностное движение к достижению такого психологического устройства, при котором то самое Таинство Покаяния становится возможным. Потом – желанным. Потом – необходимым.

Как это происходит? *Спутник* пребывает со *странником* в его страдании, соразделяет его, становится сопричастным ему, что при правильном (орто-) процессе приводит клиента к прочувствованию следующего положения – если мне ситуационно плохо, а этот человек находится вольно со мной в моем падении, так я, будучи не чужд ему (раппорт, эмпатия, присоединение, трансфер – в пре-трансцендентных психотерапиях) открываю для себя возможность к восстанию, подъему. Так появляется и крепнет надежда на облегчение страдания, высветляется возможный путь. Тогда у *странника*, подспудно или сознательно возникает недоумение – а почему я сам не нашел пути, зачем мне понадобилась помощь, надежду на которую я действительно чувствую теперь? Чего мне недоставало? Или что мне мешало? Эти вопросы адресуются самому себе или *спутнику*. Возникно-

вание такого рода вопросов – и есть готовность к переменам внутри и вокруг себя, это, наконец то, допущение принципа того, что можно потерять себя старого, отжившего, неэффективного, заблудшего. Это открытие возможности метанойи – обновления себя.

Затем, после метафорического обозначения этапов *встречи* и *метанойи*, мы обозначим третью стадию – *делания* и *странствий*. в пре-трансцендентных терапиях этому соответствуют: практика спонтанности в гуманистической, проработка и интерпретация в психоаналитической, выполнение десензитивизирующих заданий в бихевиоральной терапии. Заимствовав понятие *делания* из традиционной аскетической практики образа «Добролюбия», мы, в транс-психотерапии, применим это к распознаванию деструктивных паттернов внутри себя, выявление идолов, доселе подчинявших душу, идентификацию бесовских инвазий, заставляющих человека чувствовать себя поработленным. Идет работа над идентификацией страстей лжи, трусости, алчности, похоти, саможаления, раздражения, недоверия, им же несть числа. Такт и мудрость *спутника* состоит в том, чтобы во первых, осуществлять помощь на доступном (как правило, приземленном, обывательском, функциональном) *страннику* уровне восприятия этой «невидимой брани», при этом не преступая планки возможностей его восприятия и принятия, во-вторых – недопущение клишированных псевдо-церковных панацей, типа: «молись, постись,

вычитывай» и, в-третьих, бескомпромиссное противостояние нравственному релятивизму и, сколь принципиальная, столь и элегантно выражаемая, нетерпимость к благодушно-му потворству усыпляющим напевам нынешней культуральной среды: соблазнительной и соблазняющей.

В *странствиях* мы соотносимся с Евангельским воспроизведением того, как в определенный период земной миссии Спасителя, входила в сознание людей Благая Весть: Христос центрирует фокус восприятия внимающих Ему на привычных предметах: деревьях, полях, трапезах, богослужениях, болезнях и пере-акцентирует устоявшийся смысл, высвечивая более глубокую метафорическую значимость обыденности. Так и транс-психотерапевт в событиях жизни клиента предлагает последнему «пере-пережить» их совместно, актуализируя их возможные смыслы, поднимаясь до уровня логосов явлений. Под *странствиями* этого психотерапевтического этапа нам представляется модель помощи, основанная на методе притч, аллегорий, допущений, фантазий. Это выстраивание причудливых и разнообразных ситуаций, посредством воспоминаний, историй, сновидений, мечтаний, несбыточных желаний. Тогда, в условно прихотливом мире, на этом безопасном полигоне, *странник* обретает опыт быть смелым, находчивым и непобедимым. Эта имагинативная сфера характеризуется буйством грез и пиршеством триумфа, это пространство игры, при правильном прохождении которой выявляется главное человеческое свойство –

мужество противостоять самому себе. Здесь оживают детские эротические сны, тут мы разбираемся с последствиями возможностей исполнения безответственных желаний власти, безграничных денег, беспредельного успеха, безоблачного счастья. Ведь *страннику* не с кем об этом говорить. друзья посмеются, священник осудит, с близкими – стыдно. А ведь *это* есть, и остается в качестве почвы фрустрационных реакций, и *это* не должно быть подавленным (репрессированным), а либо сублимированным (сбывшимся в этически приемлемой форме), либо трансгрессированным (когда энергетика «страстей» благодатно преобразуется в перспективы духовного возрастания).

Последняя стадия транс-психотерапии приводит на Голгофу. От *странствий* – притч, чудес, и нравственных переоценок – *странник* выходит в реальность оставленности *спутником*. Здесь испытывается верность пути и качество достигнутых изменений как изнутри, так и извне. Этот вновь обретенный уровень понимания своего призвания либо оказывается недостаточным и вместо ожидаемой сопричастности вновь возникает неизбывное одиночество и возвращается за помощью, либо *странник* переходит на новый этап, который мыслится нами как *вознесение*.

Это уже за рамками психологической помощи, но достигнуто благодаря этому процессу. Здесь *странник* входит в Церковь, которая собственно и является «Небом на земле». и (или) обретает дар, противоположный страданию, привед-

шему его к транс-психотерапии – состояние жизнелюбия в соединении с благодарностью Творцу за это. в экзистенциальной терапии сделано важное открытие: «Страх смерти находится в обратной зависимости относительно удовлетворенности качеством жизни». Мы пойдем дальше и утвердим то, что насколько человек находится в состоянии благодарного и благоговейного и благословленного «Источником Благих и Жизни Подателю» жизнелюбия, настолько он неподвластен смерти и причастен теозису.

Свящ. Евгений Левченко: « *[В изложении предлагаемого] ценного я вижу мало, а ошибок – много. Так, строго негативно я могу оценить Вашу «стадию делания и истинности».*

Ладно, отче, в надежде, что мнение Ваше есть приглашение к взаимо-рассуждению, а не инквизиционный вердикт, попробую помыслить далее. Возможно, отче, Вы спросите, почему это может быть понято специфически Православно? ведь здесь есть созвучие и доброму гуманизму и внеконфессиональному (если таковое существует, ну допустим, как предчувствие, как переходной этап...) Христианству. Но Восточная Церковь может быть четко идентифицирована в своем отношении к восприятию Благовестия, своему уникальному подходу к орто-Богопознанию. Так, если мы конкретизируем модели соотношения Предания и Писания в Христианских традициях, то очевидно, что протестанты отрицают сакральную значимость Св. Предания, в то вре-

мя как католикам свойственна гиперболизация последнего, сравнительно со значимостью Св. Писания, что в апофеозе приводит к догмату об автоматической непогрешимости понтифика *ex cathedra*. в Православной Церкви этот вопрос рассматривается не в оценочно-плоскостной системе координат, но в онтологической, динамической, жизненной перспективе. Так, для нас ценность Св. Писания определяется его литургическим звучанием, его восприятие не является предметом интереса или анализа, но есть в первую очередь возможность диалога с Богом, как келейного, так и соборного. Православная традиция восприятия Св. Писания в обрамлении, истолковании, раскрытии Св. Отцами является энергийный феномен деятельного принятия, когда происходит сопричастность, общность, когда вечное звучит во времени и отдельный временной этап становится достоянием Вечности. Слово Божие воспринимается лишь в силу принадлежности Церкви, ее мученикам и ее авторитетам и будет звучать на новых языках и не все смыслы еще доступны и для наших потомков возможно откроются новые грани.

Ж. О ценностях. Подробнее остановимся на отличительном признаке любой духовно-ориентированной терапии и транс-психотерапии, в частности, а именно, на отношении к основному фактору, вызывающему к бытию процесс психотерапии – эмоциональному страданию.

Хорошее богословие рождается из опыта. Кому как

не психотерапевтам, чья деятельность профессионально определяется ежедневным пребыванием в ситуации душевной (а также духовной и физической) боли, может открыться то, что в их клиентах (да и в них самих) препятствует восприятию преизобилующей целительной Благодати. Навскидку: многозаботливость, трусость, легкомыслие, инертность, саможаление, недоверие, бездушность, неумеренность, прихотливость – вот те страстные пласты, которые должны перепаханы в терапевтическом труде.

Итак, задача транс-психотерапии – не уныло и упрямо твердить формулы, изреченные до нас теми, кому они открылись в нужном месте и времени, но вдохновляясь ими, вызывая к поддержке и вдохновению Свыше, трепетно, бережно и точно помогать клиенту в осознании им его духовных блоков. Психотерапевты пре-трансцендентных направлений полагали, что сам процесс осознания – инсайт – является терапевтическим. Но транс-психотерапевт делает еще небольшой шаг, приглашая своего клиента к выбору. Но подсказать желаемый результат этого выбора – значит посягнуть на богоданное личностное свойство свободы клиента.

Возможность меняться – от прекращения дурных привычек до целостной метанойи есть основное качество человеческой личности. Страдание открывает и осуществляет эту возможность. в этом – основная позитивная значимость страдания.

В русском слове «страдание» различаются, переливаясь

три значимости: «страсть» – как духовная патология, «страда» – как упорный труд и «радость» как состояние позитива от факта преодоления чего-то тяжелого.

Нравственная значимость страдания в духовных традициях человечества напрямую переживается с более универсальным понятием Смысла происходящего с нами. Безусловное отвержение страдания у Эпикура, обреченная неизбежность у Будды – «все в мире есть страдание, порожаемое желаниями» и Христиански-благодарное принятие, вынесенное в заглавие книги православного подвижника: «Я возлюбил страдание».

Терапевтически, представляется уместным начать с признания феномена страдания сотериологически нейтральным. Как богатство или здоровье могут способствовать личностному росту или приводить к моральной деградации, так и переживание страдания может и облагораживать и приводить к деградации нашего клиента.

Фактором, выделяющим духовный подход, является принцип возможности использования энергетики страдания для катализа духовного роста. Поспешное декларирование положительности страдания во взаимодействии с клиентом недопустимо. при инфаркте в первую очередь необходима анестезия. Анестетическим инструментом транс-психотерапии является со-разделение страдания, согласно мудрому положению: «Разделенное счастье удваивается, разделенная боль – уменьшается вполтину». Физическая боль – указа-

ние на физиологическое повреждение организма. Душевная боль – не только указатель на нравственное неблагополучие, но и является залогом того, что душа жива и человеку представляется возможность измениться – подняться над своим нынешним душевным устройством. Транс-психотерапевт бережно и точно диагностирует возможную обусловленность страдания предшествующей нравственной неправотой, будучи тактичным, сопереживающим, принимающим, обнимающим и выражающим уверенность в том, что при правильном (*орто*) движении совместно переживание страдания прекратится.

3. О «деланиях и странствиях» или о целеполагании и техниках. в пре-трансцендентных психотерапиях используются технологии. Мы, в транс-психотерапии, ждем чуда. Это вовсе не дешевый магизм НЛП, где гарантируется результат. Наша позиция – доверчивое, а потому безошибочное упование. Мы знаем Христа и верим Ему и помним, что Его именем, фактом принадлежности Его Церкви – чудеса нам обещаны Им. Когда Он исцелял это не было ни фокусничеством, ни игрой. Его чудеса были сопряжены со смыслообразованием. Что же мешает нам полагать, что когда мы с нашим клиентом приходим к достойному Смыслу, то чудо будет даровано нам. Отнюдь не автоматически, но лично. и утихнет страдание. до нового приглашения вверх....

Из транс-психотерапевтических техник:

аа) **Различение** двух возможных модусов человеческого бытия – жизни и выживания. Мы исходим из эмпирического наблюдения наших *странников*, когда из их патологических стилей чувствований, убеждений, поведений, приходим к выводу: противоположность жизни – это не смерть. Смерть – атрибут жизни и в зависимости от наших мировоззренческих позиций – это либо финал, либо рубеж, за которым начинается иное состояние. А настоящий антоним жизни – выживание. Тот, кто полагает самосохранение приоритетом – обречен на неудачу. Выживание коренится в страхе перед преодолением (себя, обстоятельств, природы) и сопровождается комплексом разнообразных защитных реакций: от суеверных ритуалов до паники либо оцепенения. Тот, кто движим стремлением выжить – сдается, соглашается, беспрерывно снижая планку своих требований: внимания, сожаления, справедливости, почестей, потому что боится – смерти, жизни, бедности, болезни, неожиданностей. Девиз живущего – будет лучше, девиз выживающего – лишь бы не хуже. Живущий счастлив, выживающий обречен быть несостоятельным. Чтобы не находиться постоянно в переживании своей несчастьности – он хочет забыться, опьяняя себя сексом, вином, насилием, деньгами, но он не может залить пожара своей неудачливости. Ему надо хоть в иллюзии быть другим. Заигравшись, в отчаянии, он бывает опасен для себя и других. Но пока он не дошел до предела, он «прогибается, давая себя опустить». В противоположность ему, живу-

щий – ценой своего здоровья, благополучия, а бывает и жизни, выше всего поставляет свое право сказать «нет». Выживающий согласен всегда, его согласие предсказуемо и механично, впрочем и спрашивают то редко, поэтому его «да» и «нет» не слишком различимы. Поэтому вершиной духовного роста является выбор модуса жизни вместо выживания и ответственное выстраданное «да», обращенное ко всему живому – реализация богоданного дара свободы... синергии с Создателем «Да будет».

бб) **Медление.** В смысле противоположности суете. в смысле проверки каждого шага на отсутствие лукавства, само – и взаимо-обмана. В смысле постоянного возвращения к исходным стадиям и убежденности в правильности пути. В смысле признания того, что результат не 100% зависит от соблюдения всех правил в силу того, что мы отважились в транс-личностном процессе *дейтельно уповать* на то, что принципиально *вне* нас. Антиномические сочетания отваги и терпения, уверенности и «трезвенного неверия себе» отсекает соблазны поспешных «прелестных само-обольщений» и инфантильно-нахальных претензий на «особость чудотворений».

вв) **Действия.** Формат транс-психотерапевтических встреч представляет собой совместный (в каком-то смысле, соборный) опыт оценки действиям *странника*. Если единицей взаимодействия является встреча, то квантом действия является шаг – большой ли, малый, но предпринятый тогда,

когда он был определен и осмыслен совместно со *спутником*. Прислушиваться к себе, говорить с подсознанием, изображать роли, удовлетворяться настоящим пониманием – все это возможно в пре-трансцендентных терапиях. Побуждение к действиям – от *спутника*, решительность выполнения их – от *странника*, «диакризис» – различение духов в произошедшем – есть практика транс-психотерапии.

гг) **Одухотворенность**. В смысле динамики, в смысле известной настороженности к окончательным суждениям, в смысле приоритета принципа диалогичности бытия над правилами, установками, законами и мертвящей косностью. В сочетании с обсужденными выше медлением и опорой на опыт, это не «вседозволенность в опьяненности духом», но живость и жизненность в добродетели неосудительности, применительно к многообразию мира. И примером, порукой, образом восприятия и действия наш Евангельский Господь – Он пьет вино, радуясь свадьбе, Он творит веселое чудо, посылая Петра вынуть монетку изо рта рыбы, Он приветливо находит общий язык с женщиной-пятимужницей. Любым действием Он придает новый смысл доселе обыденно плоскостному миру. Его поступки неожиданны и верны. Его чудеса – поучительны и легки, хотя и остаются загадочными в своих смыслах, а именно будоражащими и приглашающими к размышлению. И часто смысл ускользает... а когда мы, в силу своей неуверенности, слабости, невротичной тревоги, пытаемся сделать из Живой вести окончательный свод зако-

нов, клишировать эти смыслы на вечные времена, что-то теряется и принцип веры как диалога исчезает. Остается морализаторство, начетничество, фарисейство. Жизненность исторического Православия в том, что Оно может «встряхнуться», сбросить предрассудки и признать ошибки своих ревностных «по букве» адептов. И нам, православным 21-го века, так больно и ясно, и от этой ясности еще больнее, что не надо было гнать Иоанна Златоуста, заточать Максима Грека, отдавать Правительствующему Синоду духовную власть над Россией. Живущий Православием понимает, что не всегда большинство епископов его Церкви правы, (вспомним Флорентийская унию), но не делает из этого вывод, что до всего надо дойти собственным умом. Он согласен, что именованная «святейший» применительно к Патриарху его Церкви громоздок, но ведь мы не всегда выкидываем вышедшее из моды трюмо из квартиры. А значит, если в нашей истории есть падения, то у других народов и традиций есть взлеты. И мы их примем с благодарностью – и народы и их прозрения. Известно, что переводя Евангелие на языки то готтентотов, то эскимосов, трансляторы пытаются заменить предметы ближневосточной реальности на близкие тем понятия. и может необязательно знать последование литургии Василия Великого, а просто в *благовещении* разломить лепешку с пальмовым вином, чтобы вот просто поблагодарить Того, Кто Вверху за то, что Он не оставляет нас. Это онтологическое Православие, и суть Его можно бы выразить

так: когда ты делаешь нечто во имя того, что (Кто) выше тебя исходя из вложенной в тебя потребности любви – ты недалеко, ты право славим Бога. И ничего теперь не надо доказывать, нечего защищать, все уже есть, все определено. Именуя себя православными, мы обретаем способность право славить все доброе в мире: и когда индуист практикует «сопротивление ненасилия», когда израильтяне пишут в армейском уставе, что ты, солдат, выдай все секреты, но сохрани свою жизнь, которая важнее нам, когда Далай Лама находит проникновенные слова о почтительности ко всему сущему, когда араб раскладывает коврик в уголке торговой улицы, чтоб осуществить заповеданное ему пятикратное обращение к Аллаху; и вдохновенную пластичность негритянского духовного танца, и доброе намерение покаяться за крестноносцев Папы Иоанна-Павла II, и «отдание жизни за други своя» комсомольца Матросова, и эпатаж мещанской самодостаточности «черным квадратом» Малевича и все-все-все в мире, где действия продиктованы добрыми устремлениями, где побуждение вверх, сочетанное с жертвенностью, уважением, мужеством, сострадательностью, терпимостью и дерзновением во имя Высшего определяют *поведение* человека – там происходит одухотворение, в большей или меньшей степени, но имеющее вектор к правильному прославлению Творца – Православию.

Агностик: «А чем он [транс-психотерапевт] отличается от обычного тера? Судя по вашим словам, ничем особен-

ным».

Д. На этот вопрос есть хороший ответ. Нашему поколению детстве нравились диафильмы – проецируемые на стену застывшие картинки с текстом, а нынешним детишкам – игры в трехмерном пространстве, реалистичные и с возможностью взаимодействия и повторения. Так вот, транс-психотерапевт работает в большем числе измерений, чем обычный специалист психо-помощи. Он мыслит объемнее, а в том, что он не галлюцинирует объемами – порука его принадлежности Церкви, нечуждость ее таинственной жизни, здоровый интерес к хорошей мистике и привычка верить ее трезвенностью – великой Православной добродетелью. Для него страдание не только биохимично, но провиденциально, для него смысл симптома сводим не только к социальной, сексуальной или биохимической подоплеке, но к посланию разумления Свыше, которое так здорово истолковывать вместе с клиентом. Это очень увлекательная штука – транс-психотерапия – каким может быть взаимодействие на самых значимых, порой головокружительных уровнях смыслообразования в условиях братской откровенности. Для него – *спутника* – жизнь не является конечной, а видимый успех – критерием эффективности. Для него нравственность является фактором не пренебрежения («по ту сторону добра и зла»), а бережного рассмотрения и поиска коррелятов между экзистенциальной неправотой клиента и его симптоматикой. Для него история старших поколений клиента приобрета-

ет важность в силу нашей сопричастности не только семье, но роду, нации и человечеству. Для него архетипично насыщенные истории прошлого (так из уважения к Вашей агностической само-идентификации назовем Писание и Предание) являются не археологическими памятниками, а руководствами, способными исцелять, хотя бы потому, что мы не являемся первым поколением из живущих на Земле. Для него необыкновенно важна психология не только низин подсознания, откуда продуцируются расстройства, но вершин духа человеческого, проявленные в мыслях чувствах и поведении прославленных подвижников, поскольку именно их опыт открывает перспективы доступные потенциально каждому клиенту.

Он, транс-психотерапевт, чувствует за собой великую силу, исповедуя собственное абсолютное бессилие, действуя по принципу – от меня усердие, от Бога результат. Он говорит на разных языках, доступных восприятию его клиентов, он не закончит встречи, не будучи убежден, что он понял, принял, а значит – полюбил приходящего. Вера психотерапевта не должна быть психотерапевтическим ресурсом, это инструмент пастырского душепопечения. Религиозная идентификация психолога в хорошей психотерапии остается как бы «за кадром, на периферии», когда терапевтическая ситуация требует ее – веры – актуализации, транс-психотерапевт перестает быть в строгом смысле и первично профессионалом – он становится «братом» (бывают случаи, и «от-

цом», а клиент в данном случае трансцедирует рамки психотерапевтического сеттинга, и начинается иной формат целительных взаимоотношений, другие правила и возможности. И, может быть, отсюда и начинается *православная психотерапия* в понимании Митр. Иерофея Влахоса [36].

ИСТОЧНИКИ:

Абраменкова В. В., Слободчиков В. И. Христианская антропология и современная психология. Ежегодная Богословская конференция Свято-Тихоновского Богословского института 2001 года. [<http://vos.1september.ru/articlef.php?ID=200102504>].

Авдеев Д. А. Православная психиатрия. Стр. 23. [<http://lib.eparhia-saratov.ru/books/01a/avdeev/psychiatry/contents.html>].

Баязитова М. Опыт работы православного психолога в церковном приходе. МПЖ №3, 2003.

БСЭ. Копировано с [<http://www.oval.ru/enc/57077.html>].

Доклад на секции «Православие и медицина» в рамках XI Международных Рождественских образовательных чтений. Опубликовано на сайте [<http://portal-credo.ru>], см.: 31—01—2003.

Журнал «Путь».

[http://www.krotov.info/libr_min/b/bulgakovs/put_02_47.html].

Ильин В. А. Православие и психотерапия. [<http://>

www.hpsy.ru/public/x904.htm].

Копировано с [<http://kurenje.alesha.ru/kurenje/idx/13/084/article/.html>].

Копировано с [<http://www.bestreferat.ru/referat-3560.html>;
[http://www.portal-slovo.ru/rus/pedagogics/209/1164/\\$sprint_text/&part=4](http://www.portal-slovo.ru/rus/pedagogics/209/1164/$sprint_text/&part=4)].

Копировано с [<http://www.metropolit-anthony.orc.ru/ethic/ethic3.htm>].

Копировано с [<http://www.reshma.nov.ru/psychology/pastirska/ppp.htm>].

Кремлев А. Е. Анализ феномена христианской психологии в контексте современной церковной истории и психологической науки и практики. Попытка критического обзора. Дипломная работа, научный руководитель Василюк Ф. Е. [http://www.damian.ru/Diplom_Kremlev/Xrist_Psihology.zip].

Кьеркегор С. «Страх и трепет». [<http://www.aumworld.ru/articles/strax.html>].

Лапин В. Православная психотерапия. Опубликовано на сайте «Свет Православия», [<http://www.reshma.com.ru>].

Леонтьев Д. [<http://institut.smysl.ru/article/4.php>].

Мамардашвили М. Трансценденция и бытие. [<http://www.jnana.ru/classics/mamard03.html>].

Митр. Антоний Сурожский. Брак, монашество, церковь / Человек перед Богом. М., Паломник, 2000. [<http://www.metropolit-anthony.orc.ru/forum.dhtml?mid=884952>].

Митр. Иерофей Влахос, копировано с [<http://>

home.it.net.au/~jgrapsas/pages/orthospir.htm].

Не от мира сего. Жизнь и труды о. Серафима Роуза. Стр. 817. [http://doktor-altunin.narod.ru/download/Spisok_pравославnoj_literatury.doc].

о. А. Ельчанинов. Записи. [<http://orel.rsl.ru/nettext/history/elchaninov/el00.htm>].

Откровенные рассказы странника духовному своему отцу. Копировано с [<http://www.wco.ru/biblio/books/strannik/Main.htm>].

Памяти Тамары Александровны Флоренской. Православное Обозрение «Радонеж». [<http://www.radonezh.orthodoxy.ru/oboz/n11-12/fl.htm>].

Подчеркнуты цитаты из книги о. А. Ельчанинова «Записи».

Проценко П. Г. в небесный Иерусалим. История одного побега. Н. Новгород, 1999, стр. 470. [http://www.sakharov-center.ru/asfcd/auth/auth_pages.shtml?Key=18901&page=298].

Пути русского богословия. Париж, 1937, стр. 272.

Религия и наука в современном сознании // Путь №4, 1926.

Свящ. Андрей Новожилов. Проблема научно-богословского определения Церкви и вопрос о границах Церкви. Диссертация. [http://www.spbda.ru/refer/ds_2004_nov.htm].

См. текст: Бочаров А. и Чернышев А. [<http://www.kuraev.ru/forum/view.php?>

subj=45263&order=asc&fullview=&pgl].

См.: Слободчиков В. И. Христианская психология — её возможность и действительность. [<http://filter.nordrus.ru/Print.php?NewsID=9>] и др.

Хомяков А. Церковь одна. Опубликовано на сайте [<http://www.icona.ru>].

Цит. в сокращении по [http://www.reshma.nov.ru/psychology/hristianska/zaichenko_correktsia.htm].

III Международная конференция «Психология и Христианство: пути интеграции». [http://www.voppsy.ru/journals_all/issues/1997/975/975147.htm].

XI Международные Рождественские образовательные чтения, секция «Православная антропология и психология». 29—30 января 2003 г., Москва. См. также: Интервью со священником Андреем Лоргусом: «Большинство задач социального служения без психологии не решить», опубликованное на сайте [<http://www.pravoslavie.ru>].

[http://anthropology.rchgi.spb.ru/berdyaev/berd_s3.htm].

[http://daavdeev.narod.ru/wwa_Principles.htm].

[<http://home.it.net.au/~jgrapsas/pages/orthospir.htm>].

[<http://txt.newsru.com/religy/07feb2001/psyche.html>].

[<http://www.kuraev.ru/forum/view.php?subj=47138>].

[http://www.reshma.nov.ru/psychology/hristianska/iliin_prav_psih.htm].

[http://www.reshma.nov.ru/psychology/hristianska/ps_xx_1.htm].

Понятие духовной зрелости личности в перспективе святоотеческого подхода

Святоотеческое богословие в современности

Назначение богословия Святых Отцов состоит в изложении истин Богооткровения так, как они могут быть поняты и приняты, применительно к отдельной эпохе в динамике мировой истории.

Сутью святоотеческого богословия является осмысление меняющейся реальности земной повседневной жизни к изначальному замыслу Творца о мире.

Путь святоотеческого богословия проходит между двух возможных полюсов религиозного восприятия динамического мироздания. Одной искажающей крайностью является взгляд на развитие мира как прихотливую забаву Творца, выражаемый метафорой «весь мир – театр, и люди в нем актеры», другой соблазн – жесткая определенность неподвижных, пусть справедливых правил, когда Бог воспринимается, скорее принципом, чем Личностью. Отцами открыто восприятие происходящего процесса развития мира как «си-

нергии со-действия» человечества с Промыслом о нем, а участь личности – как диалог Творца с творением.

Основой святоотеческого богословия является опыт. Веское слово «дознано», означает, что сообщаемое – открылось им, воспринято всей целостностью их жизни, проверено, испытано и может быть рекомендовано нам. В слове «дознано» – труд подвига, слезы покаяния, и окончательная степень подтверждения опытом Богообщения.

Мы попытаемся сформулировать основные факторы, которыми определяется значимость традиционного святоотеческого богословия:

Исхождение из Священного Писания. Богословие Отцов укоренено и произрастает и плодоносит из Божественного Откровения.

Одухотворенность и молитвенность. Основой этого объединения является идея связи создания с Создателем. Речь идет о высшей степени синергичности, чуткости прислушивания к Промыслу, творчеству, изливающемуся из преисполненности Благодатью. Классическим образцом здесь является преамбула определений Вселенских Соборов: «Изволилось Духу Святому и нам...»

Церковность. Этот признак относим не к иерархичности – позиции в Церкви, а к Евхаристичности. Подлинное богословие возможно для детей Церкви, приступающих к Причастию – Таинству верных.

Преемственность. Она выражается в почтительном

отношении к просиявшим святостью учителям-предшественникам, продолжению их построений через расширение, уточнение или бережное исправление.

Истинность. При этом мы не декларируем непогрешимость суждений, а признаем правильность, прямо выраженную по отношению к моменту времени ортодоксию и ортопраксию.

Направленность. Истинное богословие не происходит из прихоти, из «строго-научного интереса», из самолюбивого стремления заявить «что-то». Оно всегда ответ, имеющих своего адресата.

Учительность. Доброе, вдохновляющее и ободряющее наставление, предназначенное для предостережения, возрастания, формирования и трансформирования (преобразования) учеников. Настоящий учитель всегда будет исходить из пережитого опыта, а не механически передавать теоретические системы, к которым непричастен сам.

Сочетание благоговения и дерзновения. Строгость внутренней дисциплины, глубина смирения с осознанием границ себя, позволяющая кротко остановиться перед положенным пределом, такт и чуждость заносчивой фамильярности. При этом – смелость, настойчивость, мужественность и последовательность, отсутствие боязливости при сомнениях, упование на Благодать, неприятие закоснения, устремленность вперед, «в горняя...». Трепет перед подлинной Святыней и прорыв хитросплетений «от лукавого».

Красота. Свято-отеческий подход неизменно выражен в формах, соответствующих высотам изящества и гармонии. Соответствие стиля содержанию служит цели адекватного принятия учения – от емкого, исчерпывающего афоризма до возвышенно-всеохватывающей поэмы.

Открытость для продолжения, незавершенность по принципу «отчасти», идущего от ап. Павла (1 Кор.13:9). Приглашение к участию, которое наиболее четко сформулировано в «Амфилохиях» св. Фотия, заимствовавшего мысль о «загадке богословия» от св. Григория Нисского, так, что «богословствование не есть привилегия избранных, а потенциальность, заложенная в каждом крещенном человеке и мы призваны в самоуглублению в эту загадку» (цит по 1, стр.252)

Как то печально и несообразно то, что святоотеческие источники изучаются лишь профессиональными богословами, когда они, в лучшем случае, драгоценная и благочестиво хранимая реликвия для тех, кого Апостол именует «царственным священством» – для нас. Конечно, есть причины тому, что сокровенная мудрость их не звучит в резонансе с нынешним устройством нашей души – и книги те изданы в затрудненном для понимания виде, и мы так безынициативны, суетливы и рассеянны. Но когда-то надо начать приближение к тому, что по назначению своему должно быть открыто – для чтения, для воплощения, для продолжения?

Понятие о личностной зрелости и психология как наука

Размышления о значимости святоотеческого богословия подхода предшествуют содержанию настоящей статьи, потому что ее задачей является попытка понять тот период человеческого бытия, о котором так немного может сказать современная психология. Нашей целью не является синтез психологических «инсайтов» и святоотеческих «прозрений», хотя совпадения, которые обнаружатся, не будут случайны. Мы надеемся на это, и не одиноки в своем убеждении. Ведь выдающийся мыслитель Тейяр де Шарден считал, что «все, что поднимается – соединяется», а светлой памяти о. Глеб Каледа любил повторять мнение Ф. Бэкона о том, что лишь «малое знание уводит от Бога, глубокое – приводит к Нему».

Далеким от скоропалительной концептуализации, мы в этой статье сделаем несколько шагов, в свете мысли Святых Отцов, к извечной тайне личности, ее развитию и призыванию в обретении зрелости. Вслед ними, мы откажемся от соблазна столь популярного ныне (поп-психология и попрелигиозность) синкретического объединения разнородных феноменов, а будем стремиться к поддержке, укреплению, и вдохновению тех, чье «сердце в смятении, пока не успокоится в Боге» (бл. Августин).

Психология, как наука о душевной деятельности человека, является ровесницей нынешнего этапа мировой истории, характеризующегося форсированным технологическим прогрессом и тенденцией к функциональному антропоцентризму. Особенностью современной цивилизации является то, что человек, используя доныне немыслимые материальные возможности, расплачивается за это, становясь частью системы и утрачивает, в той или иной степени, собственную уникальность. То, что является для человека даром Свыше, а именно индивидуальная неповторимость, обуславливающая безусловную ценность каждой личности для ее Творца, развивается в период достижения человеком телесной и душевной зрелости.

В этой статье мы задумаемся о том, как протекает человеческая жизнь. Как мы убедимся, современная научная психология, разрабатывающая вопросы развития личности, останавливается на стадии достижения личностной зрелости и дальнейшее осмысление оказывается перспективным в рамках святоотеческого богословского подхода. Эта преимущество антропологического познания осознается психологами нашего времени и порой их выводы созвучны тем, что мы найдем в забытых нами творениях Святых Отцов. Вот просто один пример. Современная гештальт-психология построена на тезисе – «Целое больше суммы своих частей». И вновь св. Григория Нисского упоминает прот. И. Мейендорф в своих «Лекциях по святоотеческому богословию:

«С его трактата «О сотворении человека» можно говорить о теоцентрической антропологии, сутью которой является то, что совокупность внешних атрибутов в сумме оказывается не адекватной личности» (11).

Но ближе присматриваясь к современной психологии, можно обратить внимание на то, что большая часть теоретических исследований относится к описанию ранних стадий становления личности. Так для З. Фрейда, определяющими все дальнейшее существование, оказываются первые 5 лет жизни. Согласно классику «психологии развития», Ж. Пиаже, когнитивное развитие заканчивается в подростковый период. Из восьми стадий жизненного цикла, выделяемых Э. Эриксоном, только три приходятся на взрослый возраст, остальные описывают динамику личности до 20-летнего возраста. Еще как бы «глубже» идут представители новейших направлений в своих психотерапевтических методиках, пытаясь воспроизвести «первичный крик» рождающегося ребенка или даже внутриутробное развитие плода (трансперсональная психология).

Попытаемся сопоставить эти подходы со святоотеческим учением. У св. Григория Нисского, первого из Отцов детально рассмотревшего то, что мы сейчас называем антропологией, читаем: «Создатель предназначил нам оставаться не в виде зародышей, и целью нашей природы является не младенческое состояние, ни следующие за ним возрасты, которые нас последовательно облачают, но это лишь части

пути, а цель и предел возстановление в древнее состояние. Это время очищения, освобождения, изменения, переплавления». /цит по 2, стр. 176/

Религиозно-ориентированные психологи замечают это акцентирование фундаментальных исследований на периоде детства, то есть того отрезка личностного бытия, когда в психике человека доминируют общие с животными черты. В одной из монографий, озаглавленной «Психология с христианской точки зрения», автор рассматривает человеческую личность, как обладающую чертами, роднящими ее животному, не знающему греха миру, так и причастную образу Божию. Цель человеческой жизни он видит в движении от первому ко второму аспекту личностного бытия (3). Это вполне созвучно святоотеческой мысли: «Бог сотворил человека животным, получившим повеление стать Богом вот строгое слово Василия Великого, на которое ссылается Григорий Нисский». /цит. по 4/.

Познакомимся теперь с характеристиками, которыми определяют личностную зрелость наиболее авторитетные современные психологи. Г. Аллпорт описывает как признаки зрелой личности «хорошее чувство себя» (само-осознаванием), теплое отношением к другим, чувство эмоциональной безопасности, само-принятие, реалистическое восприятие и наличие интегрирующей жизненной философии. По [Э. Фромму](#) зрелость характеризуется чувством принадлежности, любовью, само-ценностью, творчеством и независимостью.

стью. само-идентичностью и смыслом. В. Франкл определяет зрелость личности через обретение смысла существования, а динамику личностного роста как принятие свободы и ответственности.

Для того, чтобы продвинуться вперед в своем осознании «богословия зрелости», следует здесь остановиться и поразмышлять о том, какую пользу может принести психология, при разумном ее принятии.

В среде отечественных специалистов, именующих себя «православными психологами и психотерапевтами», прослеживается скрытый или явный негативизм по отношению к достижениям психологии, особенно западной. В сборнике статей, озаглавленном «Из дневника православного психиатра», изданном в 1998 году, один из авторов патетически восклицает: «Если Царствие Божие для Фрейда безумие, то что душеполезного может дать нам, православным, этот безбожный человек? Ответ ясен. Ничего.» (стр.27). Тем самым коллега закрывает любую возможность диалога со светскими мыслителями. Нам представляется подобный подход одиозным. Широко известен случай из жизни (жития) преп. Силуана Афонского, который учил незадачливого миссионера не отвергать того доброго, что содержится в верованиях язычников, которым он проповедывал. И апостол Павел, пробиваясь к сердцам афинян, нашел мостик «особенной набожности» (ДА, 17:22), и тем самым смог «спасти по край-

ней мере некоторых» (1 Кор.9:22).

Венский мыслитель З. Фрейд открыл человечеству то, что оно не хотело знать о себе. В его времени и культурной среде это была сексуальность, но ведь теперь мы понимаем, что не только на это человек склонен закрывать свой внутренний взор. Блестяще описанный Фрейдом феномен репрессии, когда личность подавляет или отрицает в себе то, с чем не согласна его совесть, обогащает наше восприятие себя и других. Фрейд преодолевает кажущуюся очевидность, заставляет задуматься о скрытых причинах наших поступков. Его тщательно разработанная концепция «психологических защит» показывает всю изворотливость человеческого сознания, направленную на само-оправдание. И применительно к духовной жизни можно предположить, что иногда стремление к безусловному послушанию диктуется только страхом принятия самостоятельных решений, что «благостное прощение» есть только «контейнирование» остающейся обиды, что замыкание себя в педантичном ритуализме на самом деле оказывается боязнью других, «чужих» людей.

Подлинно научная психология не претендует на то, чтобы объяснить все происходящее с человеком. Трезво мыслящие ученые всегда обозначают предел своего познания. И философ Макс Шелер в книге «О вечном в человеке» пишет: «В религии нет психических феноменов. В случае, если они есть, речь идет о бреде или ошибке. Тот, кто пытается изучать религию во всей ее истине и полноте не должен ду-

мать, что занимается психологией религии.

Иными словами можно сказать, что современная психология религии имеет дело с аномальными, патологическими явлениями духовной жизни». Действительно, современная психология может оказать существенную помощь в распознавании того, что облакаясь в религиозную личину, не имеет ничего общего с подлинным Богообщением. Здесь мы не говорим о сознательном лицемерии, ханжестве или любых, столь часто наблюдаемых случаях, когда прилагательное «православный» служит средством для достижения материальных или политических преимуществ. Изощренным унижением веры является ее поддержка в качестве государственной идеологии. Подлинная вера не может быть средством для здоровья, благосостояния, политического могущества. Вера это сама цель. Обретением веры человек «исцеляется», становится целостным в той степени, в которой он верует, то есть принадлежит Богу.

Современными психологами сделан ряд ценных наблюдений, позволяющих отличить истинный (аутентичный) духовный опыт от мимикрии под него. В основе ложной духовности может быть обычная лень заниматься повседневными делами, болезненно депрессивное чувство вины, мазохизм, инфантилизм, агрессия, стремление к самоутверждению за счет других. Вера становится «фальшивой» когда сознательно или подспудно мы начинаем делить людей на своих и «не нашего духа», когда нам кажется, что мы посвящены

в недоступные другим понятия, когда мы стремимся изменить людей по собственному покрою, отрицая их своеобразие, когда мы высокомерно «просвещаем» новообращившихся, растолковывая как «правильно, правой рукой» передавать свечи в храме. Священники, порой, могут быть неуважительны, предлагать упрощенные решения для многогранной проблемы, полагаясь на собственную «харизму» и символическое звучание архаичных выражений, рекомендовать собственный опыт в качестве единственно «спасительного», запрещая супружеские ласки как «взаимное рукоблудие».

Та же психология учит нас, как может быть деструктивная абсолютизация относительного, и тому, что от правильной интерпретации текста, соответствующей условиям «здесь и теперь» зависит правильность его восприятия. Социальная психология эффективно используется для распознавания манипуляции, принятой в тоталитарных культах.

Психологи точно и непредвзято описывают «экклессиологические неврозы», «теопатологические расстройства» и феномен «религиозного пристрастия токсической веры». Авторы последней концепции так рассуждают в своем анализе того, что они приравнивают к наркотической зависимости: «Вера может быть названа токсической, когда кто-нибудь использует Бога или религию для достижения выгоды, власти, удовольствия или престижа.

Можно выделить следующие разновидности «токсической веры»: 1) Компульсивная религиозная активность –

обусловлена чувством вины или желанием обрести особое расположение в глазах Бога. Люди с этой формой религиозности действительно усердно работают, но склонны верить в то, что Бог воздаст им больше, чем другим. 2) Пассивность – вместо того, чтобы действовать самим, люди с этой формой веры молят о чуде. Они снимают всю ответственность с себя. Они ждут, что Бог сделает то, что Он предназначил сделать им; 3) Само-центрированность – пренебрегая завету Христа «паси овец Моих», люди с этой формой религиозности не проявляют никакого интереса к другим. Для них существенно лишь собственное спасение.

Аутентичная религиозная вера, характеризуется тем, что она: 1) центрирована на Боге; 2) не является умеренной, постоянно возрастает, так как невозможно любить Бога слишком много; 3) сопровождается уважением к собственной личности и убеждениям других; 4) ориентирована на свободное служение; 5) обогащает человека; 6) сопровождается осознанием своего несовершенства; 7) происходит из внутренних убеждений и противостоит конформизму; 8) ориентирована на теплые межличностные отношения; 9) базируется на личном опыте Богообщения; 10) антиномична и не следует принципам «или/или; они/мы; все/ничего»; 11) не осуждающая; 12) основанная на реальности; 13) не несет функций защитного механизма; 14) преисполнена благоговения и любви». (5).

Авторитарно провозглашая ненужность чего бы то ни бы-

ло на Земле, кроме явного греха, мы отгораживаемся от мира, мира существующего, страдающего, надеющегося. Мы забываем свое предназначение, на высоте которого, словами одного из подвижников, «мы призваны пополнить собой число отпавших ангелов». Для этого надо подняться в меру зрелости, которая определяется тем, насколько мы способны возрасти над собой. Мы, преодолевая собственную косность, открываем в глубинах себя все новые язвы и, врачуя их настоящим покаянием, движемся. Вверх или вглубь? Оказывается, что эти направления совпадают.

Динамика личностного роста

В процессе жизненного пути, постепенно раскрываясь навстречу окружающей реальности, личность устремляется к достижению зрелости. В святоотеческой литературе мы можем встретить различные модели для описания этого процесса. Динамика личностной зрелости, понимаемая как вытеснение животного начала духовным и раскрытием в человеке «образа Божия» сравнивается Отцами с лестницей (преп. Иоанн Лествичник), трудничеством (преп. Макарий Египетский), войной («Невидимая брань» Никодима Святогорца), состязанием (св. Исаак Сирий), восстановлением (св. Григорий Нисский), исполнением задания (св. Григорий Палама).

Бл. Августин в трактате «De quantitate animae» выделяет

в жизни каждого человека семь этапов: органический, чувственный, рациональный, добродетельный (очистительный) умиротворение, вступление в Свет, Соединение с Творцом.

Для Климента Александрийского христианская жизнь представляет собой ряд этапов, проходя которые человек приближается к совершенству. Различные уровни совершенства называются «обителями любви». Это: 1) благоговейный страх; 2) вера; 3) надежда; 4) *apatheia* – высшее единство в любви.

Псевдо-Дионисий с его тенденцией к систематизации и установлению иерархичных систем соотношений, выделяет следующие стадии духовного роста: 1) очищение; 2) озарение; 3) совершенство. При этом каждому из этапов символически соответствуют Таинства, а именно: Крещения, Евхаристия, Миропомазание.

Св. Максим Исповедник выделил категории: 1) начинающих, движимых страхом; 2) преуспевающих, влекомых наградой; и 3) совершенных, устремляющихся любовью.

Фламандский мистик Рейсбрук описывает: 1) уподобление, когда человек обретает духовные способности (разум, память, волю); 2) интроверсию, проявляющуюся в сфере деятельности стяжанием добродетелей и в сфере созерцательности – стремление к Богообщению; 3) Соединение, которое не может быть передано словами, потому что превышает человеческий опыт.

В книге «О подражании Христу» Фомы Кемпийского вы-

деляются последовательные уровни осознания: 1) Осознание себя, смерть для любви к себе; 2) Осознание антагонизма природы и Благодати; 3) Осознание Божественного всемогущества.

В западной духовности стала классической последовательность духовного пути, разработанная Дени Картузианцем. Его, преемственное псевдо-Дионисию учение о трех стадиях мистического совершенства, включает стадии: 1) Очищение – искоренение греха; 2) Озарение – созерцание Божественного; 3) Соединение – безумная любовь (экстаз) / Подробнее см.6/.

Православная духовность, отличающаяся «трезвенностью» – особой настороженностью к разного вида «прелести», как искажению подлинного духовного опыта, характеризуется тщательным, основательным и последовательным учением о достижении совершенства через «очищение от страстей». Св. Григорий Нисский четко определяет этот процесс «Добродетельная жизнь есть собирание и упрощение души», а подвижник авва Исайя полагает его границы – «Конец добродетелей любовь, а конец страстей самооправдание»/«Добротолюбие», Т.1/.

Вникнем глубже в классическое учение о пути человека, которое мы найдем у преп. Макария. Мы цитируем его слова из творений, изложенных в 1-ом томе «Добротолюбия»/ дальнейшее цитирование по изданию «Добротолюбие», М., 1895/

Аскет, прошедший жизнь в Египетской пустыне в подвигах умерщвления плоти, начинает свое назидание с утверждения человеческого достоинства:

«Человек драгоценнее всех тварей, не только видимых, но и невидимых, т.е. служебных духов». Так мы узнаем, что для Бога человек оказывается более значимым по сравнению со всеми созданными существами, потенциально выше ангелов, сотворенных ранее его. Отсюда и наша потребность в том, что выше нас, жажда, которая не может быть ничем утолена, кроме Бога – «Поэтому душа, смысловая и благо-разумная, обошедши все создания, не находит себе успокоения, как только во Едином Господе.»

Бог отвечает любовью человеческой душе – «Он вложил в нее разумение, волю, властвующий ум, утонченность, соделал ее удобоподвижной, легкокрылой, чтобы соделать ее невестой и сообщницей Ему. Это обилие благодати не имело ничего приневоливающего. Человек был свободен быть с Богом и благодатью или отделиться от них. Он отделился и пал, как пали и духи».

Так произошла катастрофа человеческой бытийности. В существование личности вошло зло. Оно в разные эпохи могла быть описано в различных категориях. Преп. Макарий пишет так: «Душа, ниспав с высоты своей встретила человеконенавистное царство и жестоких князей, которые понуждают ее созидать греховные грады порока».

Для современного человека может быть уместнее принять

знание о себе в психологической терминологии. В учебнике известного теоретика Э. Берна «Психиатрия и психоанализ для непосвященных» читаем: «Человек имеет склонность взять то, что ему хочется и сразу же уничтожить все, что становится ему поперек пути, мешает или раздражает его. Интенсивность либидо и мортидо зависит, повидимому от химических веществ, находящихся в крови.» Справедливо отметив разрушительные силы внутри личности, ученый, однако не может предположить иных путей преодоления их, кроме сублимации, т.е. выражения их в социально приемлемые формы поведения или репрессии подавления их, через отрицание, чем вызывается невроз.

Святым видится человеческий путь иначе. Они не настолько пессимистичны, чтобы обречь личность рабству «внутренних демонов» навсегда, однако и не доходят до свойственной иным конфессиям «уверенности в спасении».

«И в ином человек действительно мертв, а в ином живет, рассуждает, имеет волю. И по преступлении остается ведение, что видно в действиях совести. Несправедливо иные утверждают, что человек решительно умер и вовсе не может делать ничего доброго. Осталась в человеке свобода, которую Бог дал ему в начале. Свобода возможная простирается на то, чтобы противиться дьяволу.» Здесь, за пятнадцать столетий до нашего времени, делается вполне трезвый вывод о пределах человеческих возможностей. А как легко мы

покупаемся на подделки обманщиков, обещающих что угодно – от исцеления до левитации, от общения с умершими до поселения на другие планеты.

Все иначе. Все светлее и... труднее. Труднее... но яснее. Яснее... но больнее – отдать себя. Больнее, но захватывающе радостно стать иным. В этом парадокс. Это Христианство. «Господь пришел, чтобы преобразить, изменить, обновить естество. Устроив спасение, Господь хочет, чтобы желающие спастись – спасались; но никого не принуждает.»

Эту непостижимую тяжеловесному земному рассудку почитательность Бога к Своему творению пытается осмыслить современный православный богослов: «Бог становится бес- сильным перед человеческой свободой. Человек был сотворен одной волей Божией, но ею одной он не может быть обо- жен. Одна воля в творении, но две в обожении. Любовь Бога к человеку так велика, что она не может принуждать ибо нет любви без уважения. Божественная воля всегда будет покоряться блужданиям, уклонениям и даже бунтам воли чело- веческой, чтобы привести ее к свободному согласию. Таков Божественный промысел и классический образ педагога покажется весьма слабым каждому, кто почувствовал в Боге просящего подаяния в любви нищего, ждущего у дверей души и никогда не дерзающего их взломать». /4, стр244 /

Итак, что же делать? Выбор за нами. Идти? «Движение души начинается с образования желания спасения и твердой решимости. Надо чтобы человек сперва понял, потом возлю-

бил, и начал волею. Если нет воли – Сам Бог ничего не делает.» И далее – «Решимость есть исходная точка. Надо назначить ей цель. Достигнуть обновления естества, душа входит в душу и человек оживает духовно». /«Добролюбие», том 1, М., 1895/. Того, что преподобный называет решимостью, нельзя переоценить. Это первый шаг, пусть маленький и, может быть, неловкий, но не следует смущаться. Здесь нас уверенно поддержит четким определением св. Исаак Сирин – «Смущение прилично назвать колесницей дьявола, потому что сатана возседает на ум с кучей страстей и погружает ее в смущение. В рабском делании нет мира уму. Смущение отнимает вкус у смысла и понятливости и расхищает мысли.» /«Добролюбие», том 2, М., 1895/.

Стеснение и робость – вовсе не христианские добродетели. Бравада и лихость – то же. А уж постно-унылых, занудно-елейных, напоказ печальных сам Спаситель обличал, как лицемеров, по сути-то и неверующих вовсе (Мф.6:16).

Каким может быть путь? Что если ничего не происходит? Тут св. Иоанн Златоуст резонно замечает: «Как скоро мы вовлечены в борьбу, то должны стоять мужественно, а если нет вызова к ней, то должны спокойно ожидать времени подвигов, чтобы показать себя и нетщеславными и мужественными» /Св. Иоанн Златоуст «Толкование на св. Матфея Евангелиста», т.1, М., 1993, стр.226/.

Аспекты зрелости

Святые Отцы предлагают советы для поддержания духовной жизни. Этим наставлениям, которые удивительно пригодны для нашего времени, полторы тысячи лет. Но они пронизаны теплым светом сострадания, предостережения, заботы и здравого смысла. Вслушаемся в них, попробуем их применить для того, чтобы устроить душу правильно. Попытаемся соотнести их с понятиями современной психологии.

«Не старайся распознать достойного от недостойного, пусть все люди будут у тебя равны для доброго дела» /Св. Исаак Сирин, «Добротолюбие», том 2, стр.705/

«Христиане должны стараться никого не осуждать ни явную блудницу, ни грешника, ни бесчинных, никем не гнушаться и не делать различия между людьми»/Творения преп. Макария, «Добротолюбие», том 1/.

Поскольку человек мыслит, постольку он имеет суждения, то есть судит. Суд представляет собой оценку, определение позитивного и негативного смысла. В этих высказываниях Отцы стремятся повернуть вектор нашей оценки вовнутрь. В суждении о себе, суде над собой и осуждении себя – начало духовной мудрости. В том, что Отцы учат относиться к людям, не делая различия между ними, есть искра высшего смысла, может быть превосходящего наше понимание. Как мы можем отнестись одинаково к родным и, скажем, к слу-

чайным прохожим? А так: либо для родных делать так мало, как для прохожих, или прохожим, нуждающимся в нас, уделить столько внимания, сколько родным по естеству. Да, первый вариант – ниже-естественный, второй выше-естественный. Пока мы не в силах совладать с симпатиями и антипатиями, очарованием и отвращением, но, обращаясь вовне, мы можем, по крайней мере, сохранять благожелательную корректность. Будет ли это притворством? Мудрая женщина, прошедшая сталинские лагерные «крутые маршруты», однажды заметила: «Лучше фальшивая вежливость, чем искреннее хамство».

В психологии описан интересный защитный механизм проекции. Это достаточно сложное понятие, суть которого сводится к тому, что мы, не принимая в себе каких-то качеств, защищаясь от них, приписываем их другим. В практике духовной жизни подмечено, что то, в чем мы осудили других, вскоре проявится у нас. Совпадение?

«Бойся привычек, более чем врагов. Когда даешь нуждающимся, пусть веселость лица твоего предваряет даяние твое. С больными болезнуй, с грешниками проливай слезы, с кающимися радуйся. Не обличай, не поноси, распрости одежду свою над падающим и покрой его. Если ты не миротворец, не будь хотя бы любителем мятежа.» / Св. Исаак Сирин, «Добролюбие», том 2, стр. 755/

Бояться привычек больше чем врагов? Не слишком ли сурово? Разве «невинная» привычка может быть опаснее вра-

га — того, кто готовит нам подлость, кто поджидает с ножом в переулке? Да. Привычка это подлость ставшая нашей и нож, уже засевший в глубине естества. Привычка, какой бы ничтожной она ни казалась, является чем-то инородным для души, а распolzаясь, становится, по пословице, второй натурой. Так мы оказываемся словно подмененными, собственными двойниками. Привычка разрастается в зависимость, зависимость обращает нас в рабство. Внутри нас появляется хозяин, не принося жертву которому, мы не можем существовать.

В современной психологии есть концепция «созависимости». Это сложная последовательность поведенческих реакций, суть которой сводится к тому, что человек оказывается бессильным жить без чего-то, что на самом деле не свойственно его изначальной природе. Ему нужно «подпитываться» либо собственной значимостью, либо виноватостью, либо азартом, либо уничижением. Он выстраивает свою жизнь исходя из того, что требует объект созависимости. Мелочь, прихоть, по каким-то причинам начинают определять поведение человека, становясь сущностно необходимыми. Здесь начинается преступление против первой заповеди Десятисловия — грех идолопоклонства. В деятельности человека мы можем различить две динамические характеристики, представленные однокоренными словами — навыки и привычки. Навыки — то, что используем мы, привычки — то, что использует нас.

И еще об этом, диалог из романа Ф.М.Достоевского «Бесы»:

«Я вижу, что вы вовсе не переменились, капитан, в эти с лишком четыре года, – проговорил Николай Всеволодович. – Видно правда, что вся вторая половина человеческой жизни составляется обыкновенно из одних только накопленных в первую половину привычек.

– *Высокие слова! Вы разрешаете загадку жизни!* – вскричал капитан, наполовину плутуя, а в половину действительно в неподдельном восторге, потому что был большой любитель словечек». Здесь *von mot* Ставрогина оказывается в контексте действительной невозможности перемены (метанойи) для ерничающего Лебядкина.

«Если что-то желая, хочешь взять, не ропщи на брата – почему он не догадался дать мне, но скажи дерзновенно в простоте – дай мне то-то. Это и есть святая прямота сердечная» /авва Исая «Наставления для новоначальных», «Добротолюбие», том 1/

Здесь речь идет о простоте, простоте искренней, дерзновенной, открытой. Это не та простота, которая «хуже воровства», не примитивность простофилей. Это внутренняя собранность, целостность, интегрированность. Это отсутствие двоемыслия, прямая устремленность. В этой простоте слышится «рост». Это простота уверенной и спокойной открытости, когда ничего не нужно скрывать, незачем кривить. В ней красота – соответствие формы содержанию, произве-

дения предназначению. Это неуязвимая проницаемость, рельефная ясность.

В психологии существует понятие «конгруэнтность». Оно широко распространено в практике консультирования и описывает соответствие между тем, что хочет сообщить человек другому и как он это сообщает. Если предположить, что каждая личность – это послание Бога миру, то простота личности является необходимым условием того, чтобы текст был различим и осмыслен.

«Забвение добрых дел своих есть самое безопасное их хранение» /Св. Иоанн Златоуст «Толкование на св. Матфея Евангелиста», т.1, М., 1993, стр.32/

Обдумывая это выражение Святителя, мы можем принять во внимание еще одну психоаналитическую конструкцию – вытеснение (репрессию). Это вариант психологической защиты, при котором то, что не может выдержать наше нравственное сознание (совесть), вытесняется в бессознательную сферу психики. Следуя мысли Златоуста, мы открываем для себя принципиально противоположный, просветляющий путь. Вместо того, чтобы прикрывать слабость индивидуального бытия щитом своих положительных поступков, мы позволяем им забываться, они вытесняются из фокуса нашего сознания и уходят вглубь личности. Так наше бессознательное, вместо того, чтобы оставаться вместилищем неразрешенных конфликтов и непрощенных обид, становится хранилищем добра, которым мы не можем оправдываться

и кичиться, потому что мы забыли о нем. На этом основании строится подлинное достоинство уверенного бытия.

Наш современник, о. Иоанн (Крестьянкин) учит о «пути малых добрых дел». Пусть наши добрые дела будут для нас действительно малыми, чтобы не заострять на них внимания, мы могли бы творить их легко и не замечая. Есть в поп-песенке Джона Секады хорошие слова: «Настоящее – это когда танцующий становится танцем». Так и подлинная доброта – не в том, чтобы делать, а в том, чтобы быть.

«Во всех наших делах Бог смотрит на намерение, для Него ли их мы делаем, или ради иной причины» /Пр. Иоанн Лествичник, Добротолюбие, Т.2/.

Одной из психологических моделей развития личности, является теория [Шарлотты Бюлер](#), построенная на признании, в качестве базисного, факта «интенциональности» человеческой природы. Интенция или «намерение» является ключевой характеристикой деятельности и развития человека и проявляется возможностями выбора, которые либо осознаются, либо нет. Бюлер (1968) выделяет пять фаз жизненного цикла. Первая фаза длится до 15-летнего возраста и характеризуется отсутствием ясных намерений и целеполагания. Во второй фазе – до 20 лет – человеку свойственно задаваться высокими целями и намерениями, мотивированными ясным осознанием собственных потребностей и запросов. Третья фаза, период зрелости, с 25 до 45 лет характеризуется особой четкостью целей и точностью средств,

выбираемых для их осуществления. Это время решительности, установления стабильности и плодотворной деятельности. Четвертая фаза, охватывающая период с 45 до 65 лет связана с осмыслением достигнутого с точки зрения соответствия своим намерениям. Здесь же происходит существенный пересмотр целей, вследствие возникновения ограничений, связанных с ухудшением здоровья и прекращением карьеры. Пятая фаза жизненного цикла начинается в возрасте около 70 лет и является временем восприятия жизни, как целостной структуры, оцениваемой с точки зрения смысла.

Вот здесь, стройная хорошо работающая модель секулярной психологии дает сбой. Если только в старости, мы достигаем видения жизни с позиции смысла, то чему он служит? Только удовлетворению или разочарованию? И обесценивается смысл, подлинную значимость которого мы можем восстановить лишь *sub specie aeternitatis*. Психолог уступает место святому, о котором составитель книги «Добротолубия» пишет: «Св. Макарий в своих писаниях стремится дать должное направление, указать последнюю цель. Это освящение души благодатью Св. Духа. Одухование есть душа души. Без него нет жизни. Св. Макарий имеет дело с падшей душой, научая как из состояния тьмы, растрепанности, мертвенности выйти на свет, утешаться, ожить. Это важно не для одних мироотречников, но для всех христиан. Путь начинается от положения твердоли решимости, продолжается через

трудничество до того, чтобы благодать Св. Духа открылась в сердце в силе и действенности до возможного на Земле совершенства во Христе.»

Действительно, сейчас может быть кто-то подумает, что эти советы пригодны лишь для монахов? Но нет же. Вспомним структуру столь значимого для многих поколений христиан классического сборника «Добротолюбие», на который мы ссылаемся здесь постоянно. Итак, схематично: 1 том – о христианской жизни, 2-ой – детальное учение о борьбе со страстями аскетика, 3-й – о созерцательной жизни и любви, 4-й – практическое устройство монастырской жизни по св. Феодору Студиту, и 5-й, наиболее таинственный о вершинах богопознания, о сокровенном безмолвии, об уединенном «восхищении», об «умной молитве и боговидении. Так вот примечательно, что величайший из мистиков Православия, чьими откровениями завершается «Добротолюбие», поднявшийся на вершины Богообщения и один из трех Святых, именуемых Церковью Богословом, начинает свое обращение главой «К тем, которые говорят, что живущему в мире невозможно достигнуть совершенства». Решительно отвергая деление на особых, «продвинутых», «посвященных», что характерно для любого вида эзотеризма, Святитель пишет: «Знаю я человека, который долгих постов не держал, ни бдений не совершал, не спал на голой земле, ни тяжелых подвигов на себя не налагал, но приведши на память грехи свои, смирился и за одно это Господь спас его. Короче ска-

зять, поверил словам Бога и за веру Господь принял его». /
Св. Симеон Новый Богослов. «Добротолюбие», т.5, стр.458/

Конец ознакомительного фрагмента.

Текст предоставлен ООО «Литрес».

Прочитайте эту книгу целиком, [купив полную легальную версию](#) на Литрес.

Безопасно оплатить книгу можно банковской картой Visa, MasterCard, Maestro, со счета мобильного телефона, с платежного терминала, в салоне МТС или Связной, через PayPal, WebMoney, Яндекс.Деньги, QIWI Кошелек, бонусными картами или другим удобным Вам способом.