

• •

()

., 12/27. " " :
(495) 749-57-21; (495) 629-88-21. " "

(, . 9) (, . 1).

*Рекомендовано к публикации
Редакционно-издательским советом
Центра христианской психологии и антропологии*

Зенько Ю. М. Православная антропология и психология в практическом изложении: Монография. — СПб.: Изд-во Олега Абышко, Центр христианской психологии и антропологии, 2019. — 800 с.

В настоящем издании представлено православное, святоотеческое учение о человеке и его душе, изложенное в практическом аспекте и необходимое каждому христианину для его духовного возрастания, душевного очищения и телесного здоровья. При этом рассматривается широкий круг тем: христианское учение о душе и основных ее силах (уме, воле, чувствах, памяти, внимании, воображении и др.) — с практическими советами и рекомендациями по их очищению и просветлению; святоотеческое учение о страстях и борьбе с ними через стяжание добродетелей, самопознание и благодатное душевное расположение; христианское понятие личности (и критическое сравнение его с академической психологией) и др. В приложение помещены обзоры святоотеческой и современной христианской антропологии и психологии (приведены основные авторы и точное библиографическое описание их работ).

Книга предназначена как для воцерковляющихся и воцерковленных православных христиан, так и для всех интересующихся христианской антропологией и психологией.

© Зенько Юрий Михайлович, 2019

© Центр христианской психологии и антропологии,
2019

© «Издательство Олега Абышко» (Санкт-Петербург),
оригинал-макет книги, художественное оформление,
2019

СОДЕРЖАНИЕ

<i>Иеромонах Мефодий (Зинковский)</i>	
Предисловие	5
Введение	7
Плоть, тело, душа, дух	13
Христианское учение о душе	14
Свойства и качества души	15
Методы изучения души	16
Происхождение души	17
Развитие и совершенствование души	18
Силы и органы души	19
Ум, разум, рассудок, слово	20
Воля, свобода воли, желания	21
Чувства, чувствования, эмоции	22
Совесь	23
Память	24
Внимание	25
Фантазия, воображение	26
Психологический подход	26
Христианский подход	26
Органы чувств	28
Секулярный подход к органам чувств	28
Органы чувств в христианстве	29
Хранение органов чувств	30
Негативные воздействия на органы чувств	31
Чувственные видения и откровения	32
Духовные органы чувств	33
Значение обоняния в религии и обычной жизни	34
Религия слуха: рок-н-ролл	35
Зрение и слух: телевидение и реклама	36
Душевные состояния	37
Естественные состояния	38
Благодатные состояния	39
Греховные состояния	40
Состояние прелести	41
Измененные состояния сознания	42
Лестница духовно-психических состояний	43
Внешнее благочестие и душевное расположение	44
Душевное устройство	45
Самопознание	46
Трудности самопознания	47
Средства против трудностей в самопознании	48
Грехопадение и страсти	49
Грехопадение	49
Суть страстей и их классификация	50
Страсти и душа	51
Зарождение страстей и борьба с ними	52
Вредные привычки	53
Психофармакология, наркомания и религия	54

Компьютерные виртуальные состояния.....	55
Хитрости греха.....	56
Новозаветное учение о любви-агапе.....	57
Критика эротизации христианской любви и узкого ее понимания	58
Критика обыденных представлений о любви	59
Типы взаимоотношения полов	60
Брак и семья.....	61
Девственность, безбрачие, монашество	62
Женщины в христианстве	63
Иисус Христос и женщины	64
Женщины в раннем христианстве	65
Женщины в католицизме и протестантизме.....	66
Женщины в Православии	67
Личность: секулярный и христианский подходы	68
Развитие личности и души человека.....	69
Законы развития человека.....	70
Сотворение человека по образу Божию	71
Учение о сердце: сравнительный анализ.....	72
Христианское учение о сердце: библейский и святоотеческий подход.....	73
Смерть и последующее	74
ЗАКЛЮЧЕНИЕ	75
ПРИЛОЖЕНИЯ	78
1. Святоотеческая антропология и психология: основные авторы, работы и темы с I по XIV вв.	78
2. Современная христианская психология и антропология.....	79
Часть 1: Основные события и мероприятия	79
Часть 2: Основные персоналии и публикации	80
Проблемы и перспективы современной христианской психологии	81
Основные направления и концепции современной христианской психологии	83
3. Можно ли православному человеку пользоваться услугами психологов и психотерапевтов?	98
СПИСОК ОСНОВНЫХ СОКРАЩЕНИЙ	100
СПЕЦИАЛИЗИРОВАННЫЙ САЙТ ЦЕНТРА ХРИСТИАНСКОЙ ПСИХОЛОГИИ И АНТРОПОЛОГИИ www.xpa-spb.ru	101

Появление книги подобной тематики в настоящее время является вполне закономерным, ибо можно говорить обо все увеличивающемся интересе к христианской антропологии, церковному, святоотеческому учению о человеке и его душе.

Несомненна важность данной проблематики как в церковной среде, так и в области общекультурного, гуманитарного и даже чисто научного знания. Не секрет, что в настоящее время антропологическое и психологическое знание все чаще используется как орудие манипулирования и влияния на отдельных людей и на общество в целом. Та или иная антропологическая концепция приводит к разному пониманию не только человека, но и практически всего остального, поскольку, как это уже было познано древними философами, «человек есть мера всех вещей».

С этой точки зрения особую важность представляет именно знание христианской антропологии, которая представляет целостную картину человека в его соотносительности с другими людьми, миром и главное — с Богом.

Невозможно переоценить роль учения о человеке внутри самого христианства: оно, безусловно, связано со всеми основными частями христианского богословия, а также со всеми сторонами практики пастырского окормления и душепопечения. Поэтому неудивительно, что есть богословы (как, например, известный православный мыслитель прот. Иоанн Мейендорф), которые считают, что в настоящее время «богословие должно стать антропологией»¹.

В данной книге освещается широкий круг тем христианской антропологии и психологии и что особенно важно — делается это с опорой на святоотеческую традицию. При рассмотрении сложных проблем и вопросов приводится их подробный и последовательный анализ, с аргументацией различных точек зрения, что призвано позволить читателю сформировать и свое собственное мнение по той или иной проблематике.

Позитивным моментом книги является и то, что ее автор отдельное внимание уделяет терминологии христианской антропологии и психологии. Несомненно, что терминология играет в богословии чисто инструментальную роль, однако необходимо признать, насколько важна точность терминологии при изложении богословских истин. Еще до творческого богословско-филологического синтеза отцов-каппадокийцев IV в. стало очевидно, сколь важно точно формулировать и передавать смысл тех терминов, которые могут послужить усвоению Божественного откровения сознанием христианина и защите православного богословия от всевозможных еретических искажений.

Большое внимание в книге уделяется и христианскому учению о личности. Несомненно, что развитое и системное богословие личности имеет серьезнейшую востребованность в свете новейших достижений науки и медицины, особенно перед все возрастающим в этой связи числом биоэтических проблем в мире, где человека все более окружает атмосфера современных технологий и информационных потоков. Несмотря на всю свою сложность, богословие личности должно участвовать в обсуждении разных концепций человека и может помочь в решении современных проблем человечества.

Практическая значимость богословия личности отражается в том, что правильное богословское представление о понятии «личность» оказывается необходимым для формирования полноценного богословия обобщенных

¹ Мейендорф Иоанн, прот. Православие и современный мир (лекции и статьи). Минск, 1995. С. 66.

категорий, таких как «красота», «свобода», «знание», «динамика» и т. д., для адекватного уяснения положений различных сфер богословского святоотеческого Предания, включая аскетику и духовное руководство, а также для адекватной оценки различных культурных, социальных и педагогических явлений.

Несомненно, книга известного психолога Ю. М. Зенько будет интересна не только профессионалам, но и самому широкому кругу читателей, как воцерковленных, так и еще ищущих свой путь к Богу и Церкви.

*Иером. Мефодий (Зинковский),
доктор богословия,
духовник Православной Детской миссии*

Уважаемые читатели, вашему вниманию предлагается книга, посвященная такой важной и актуальной теме, как **христианское учение о человеке**. Блаженный Августин в своей «Исповеди» восклицал: «Люди идут дивиться горным высотам, морским валам, речным просторам, океану, объемлющему землю, круговращению звезд, — а себя самих оставляют в стороне!»² И в самом деле, человек есть самое удивительное, что есть в этом мире, и основной и главный интерес христианства и во времена Августина, и в настоящее время заключается именно в человеке — в его очищении и спасении. На место *космологизма* (обращенности к космосу), характерного для античного мировоззрения, христианство поставило *антропологизм* — обращенность к человеку. Как религия личного спасения, оно адресовалось индивидуальному человеку, что нашло свое выражение в концепции личной ответственности, личного бессмертия и индивидуального воздаяния за порог земной жизни.

Без всякого преувеличения можно утверждать, что христианство явило миру не только откровение о Боге, но и новое откровение *о человеке*, о путях его очищения и спасения. Крайне важен и до сих пор не оценен по достоинству тот факт, что в христианстве существует синтез теологии как учения о Боге и антропологии как учения о человеке, что реализуется в *христологии* — учении о Богочеловеке Иисусе Христе, который есть воистину Бог и воистину человек (чем христианство принципиально отличается от всех других религиозных направлений).

При этом все идеи и положения христианского антропологического учения находятся в Слове Божиим (Библии), церковном предании и святоотеческих писаниях. Поэтому опора на *святоотеческую* и *библейскую* антропологию является **основным принципом** данной работы и моей принципиальной позицией как автора: дело в том, что любое положение, любая идея, выдвигаемая современными авторами, по моему глубокому убеждению, должна быть соотнесена со святоотеческой традицией и согласована с ней (без чего можно быстро впасть в разномыслие или какую-нибудь ересь).

Но, с другой стороны, святоотеческие антропологические идеи изложены в русском переводе архаичным, дореволюционным языком (когда все они переводились и издавались), и этот язык не всегда доступен и понятен современному читателю. Поэтому второй важнейшей авторской позицией является объяснение, истолкование мыслей св. отцов — более современным языком и с преломление их через важные, злободневные проблемы современности. Насколько это получилось либо не получилось, конечно же, судить самому читателю (в обязательном порядке мое авторское толкование приводится *вместе* с соответствующей святоотеческой цитатой, так что при желании любой читатель может сам составить свое мнение по данному вопросу, а далее сравнить ее с авторской точкой зрения). Здесь, разумеется, надо будет потрудиться и самому читателю, но я искренне уверен, что все усилия окупятся сторицей, а в сокровищнице святоотеческого опыта каждый найдет необходимое именно ему.

Основной задачей автора было изложение святоотеческой антропологии и психологии в *практическом* ключе, и это определило основной набор разбираемых вопросов и общую их последовательность.

² Августин Блаженный. Исповедь / Пер. с лат. М. Е. Сергеенко. М., 1992. С. 135.

В первую очередь, мы рассмотрели такие основные понятия христианской антропологии, как *тело, плоть, душа, дух*, сопоставив, сравнив и разделив их друг от друга. Это дало нам богатые практические возможности, в частности, понимание наличия и важности не только телесного, но и душевного поста, соблюдение которого является крайне важным для каждого православного христианина.

Поскольку христианство есть религия *душеспасения*, поэтому мы обратились к подробному анализу христианского учения о *душе*, рассмотрев свойства и качества души, ее происхождение и развитие, основные ее силы и органы: ум, волю, чувства, память, внимание, воображение, органы чувств и т. д. При этом особое внимание уделялось святоотеческим практическим советам по очищению и просветлению души и всех ее сил и органов.

Не менее важна и тема *душевных состояний* (благодатных, естественных и греховных), знание которых просто необходимо каждому христианину для того, чтобы успешно «совершать поприще» своего душеспасения и дабы не впасть в такое безблагодатное и греховное состояния, как *прелесть*, которая есть «великая противоборница истины и в пагубу вводительница человеков...»³.

Греховные состояния являются следствием грехопадения, которое коснулось каждого человека, ибо нет человека, который не имел бы страстей и не грешил: «Если говорим, что не имеем греха, — обманываем самих себя, и истины нет в нас» (1 Ин. 1, 8). Для борьбы со страстями особенно важно понимать их суть, знать, какие они бывают и каким образом зарождаются. Без преувеличения можно сказать, что существует подлинное святоотеческое учение о борьбе со страстями, имеющее двухтысячелетний опыт и которое просто необходимо каждому православному христианину. Отдельно мы остановимся на таких злободневных темах, как вредные привычки (табакокурение, винопитие), наркомания и целый ряд проблем, связанных с компьютерами (так называемые компьютерные виртуальные состояния, игровая или интернет зависимость и т. д.).

С христианской точки зрения, внешним негативным влияниям нужно противопоставить внутреннее *душевное расположение* (мир, покой, радость и т. п.), которое со временем перейдет в особое христианское *душевное устройство*.

Конечно, достичь этого не так просто, но все возможно с помощью Божьей и при стремлении к *самопознанию*, которое имеет как некоторые свои трудности, так и проверенные веками средства против этих трудностей.

Отдельно мы остановимся на *хитростях греха*, которых великое множество, но знание их позволит либо избежать некоторых грехов, либо, если они уже есть, быстрее обнаружить и начать с ними бороться.

Просто невозможно переоценить важность *любви* в христианстве, в котором сам Бог есть любовь (1 Ин. 4, 16), основная заповедь человека по отношению к Богу — любовь (Мф. 22, 37), и главное отношение человека ко всем другим людям (не только христианам, но даже и врагам) есть также любовь (Мф. 22, 39; 5, 44). Любовь в христианстве есть та центральная, главная ось, с которой соприкасаются и вокруг которой вращаются все основные темы христианского богословия и задачи церковной жизни каждого христианина.

Благодаря особенностям греческого языка, на котором были написаны тексты Нового Завета, мы знаем, что возвышенную христианскую любовь правильнее называть именно греческим словом «агапе» (ἀγάπη), хотя имелось

³ Григорий Синаит, св. Главы о заповедях и догматах, угрозах и обетованиях // Добротолюбие. Изд. 2-е. Т. 5. М., 1900. С. 215.

еще множество других так называемых «глаголов любви»⁴. Христианством не был востребован и такой известный греческий термин как «эрос» (ἔρως), более того, если другие термины хотя бы иногда используются (в своем узком контексте), то ни термин «эрос», ни производные от него не встречаются в Новом Завете *ни разу*. И это «вопиющее молчание» Нового Завета говорит очень о многом: скорее всего, здесь можно предполагать *специальное* и *сознательное* дистанцирование от такого общеупотребимого и широкого используемого в древнегреческой философии и культуре термина, однако имеющего неприемлемый для христианства контекст (который мы также поясняем и раскрываем).

За две тысячи лет внешний по отношению к Церкви мир так и не понял, в чем же состоит суть *христианской* любви (поскольку это дается только благодатью Божьей). Поэтому лежащий во зле мир старается замутнить в сознании людей светлое и возвышенное понятие христианской любви-«агапе» и заменить ее на что-нибудь понятное для него самого и имеющее, как правило, сексуальную, эротическую подоплеку.

Особенно важно в наше время знать христианское учение о *браке* и *семье*, которая по святоотеческому определению есть «малая церковь»⁵. Здесь же мы даем общее описание различных негативных типов взаимоотношения полов, которые встречаются как в нашей обыденной жизни, так и в истории различных культур.

Христианство до сих пор, и совершенно несправедливо, обвиняют в умалении в нем *женщин*. Чтобы объективно и истинно увидеть роль женщин в христианстве, мы проанализируем с этой точки зрения Новый Завет (в разделе «Иисус Христос и женщины»), рассмотрим роль женщин в раннем христианстве и в настоящее время.

Во второй части книги мы обратимся к важнейшим темам христианской **антропологии**: личность, образ Божий, сердце, смерть — через них раскрывается вся глубина и целостность христианского учения о человеке.

Без всякого преувеличения можно утверждать, что в миру нет более оболганного понятия, чем понятие *личности*. Сам этот термин, как стоящий и за ним феномен, появились только благодаря христианству, что сейчас всячески замалчивается и игнорируется. Согласно секулярному пониманию личности, чаще всего ее сводят к социальным аспектам; с христианской же точки зрения, каждый человек является личностью именно потому, что он сотворен по образу Божию. Такое новое откровение о человеке и в самом деле невозможно влить в «старые меха» философского, психологического или другого научного знания, но учение о личности становится в наше время не просто важным знанием, а фактически одним из важнейших факторов выживания человечества. Восточные безличные религиозные и философские учения прилагают все силы к тому, чтобы доказать современному человеку, что ни личности, ни души нет. К сожалению, это находит все больший отклик на Западе, где становится «модным» буддизм, а в XIX в. были модными такие оккультные, антихристианские учения, как теософия и антропософия (которые также по своей сути антиличностны). Если современный человек хочет понять, что такое личность и главное — быть личностью, ему не обойтись без христианства, без христианского учения о человеке и личности.

⁴ Козлов Максим, свящ. «Глаголы любви» в Новом Завете // Альфа и Омега. 1995. № 2. С. 21–36; № 3. С. 23–38.

⁵ Иоанн Златоуст, св. Полное собрание творений. В 12 т. / Пер. с греч. Т. 11. М., 1905. С. 175.

Там же мы пишем о *развитии* личности и души человека и о *законах* духовного роста человека, знание которых очень важно, а незнание, как и в случае с обычными законами, тоже не освобождает от ответственности за их нарушение.

Центральной темой всей христианской антропологии является учение о сотворении человека по *образу Божьему*. Такой великой чести был удостоен только человек. В противовес древнеязыческому учению о человеке как микрокосмосе («малом космосе»), христианство утверждает, что каждый человек больше, чем весь этот мир, вся вселенная, поскольку человек сотворен по образу бесконечного и безграничного Бога, превосходящего все физические пространственно-временные ограничения и любые определения через мышление или сознание.

Такое возвышенное учение о человеке имеется только в христианстве. Только христианство, показывая человеку все его немощи и грехи, тем не менее, призывает его к обожению, к очищению образа Божия и к стяжанию подобия Божия.

Когда-то Архимед, открыв закон действия рычага, воскликнул: «Дайте мне точку опоры, и я переверну землю!» Оказывается, что такая точка опоры есть, это — человеческое *сердце*. И когда в сердца первых людей вошло зло, то и они сами, и весь мир вместе с ними перевернулись с ног на голову: то, что должно быть вверху (духовное и божественное), оказалось внизу — и наоборот: то, что должно быть внизу (телесное и земное), стало наверху. Грехопадение, извращение всего мира, произошло из-за человека, и теперь для того, чтобы было возможно привести в должное состояние весь мир, человек должен начать с самого себя, со своего сердца. Но очищение сердца — это тяжелая и сложная задача, настоящая наука наук и искусство искусств. В этой проблеме пересекаются и соединяются буквально все темы христианской антропологии и психологии, подобно тому как сердце является *серединой* всего человеческого существа.

Поскольку о сердце нередко говорят и вне христианства, мы проведем сравнительный анализ этих идей и покажем их частичность, ущербность по сравнению с христианским учением о сердце, поскольку истинное и целостное учение о сердце дано только в православном христианстве.

И последней по порядку перечисления, но первой по степени важности является тема *смерти* и *посмертного существования*. Сколько недомолвок, да и прямой лжи существует в миру о смерти! Это и понятно, ибо ветхий человек настолько боится ее, что готов выдумывать любые сказки, лишь бы не задумываться об этом по-настоящему, всерьез. И только христианство принесло миру взвешенное и ответственное учение о смерти: да, с одной стороны, нельзя как страусы прятать головы в песок и не хотеть видеть очевидного, что смерть реально есть и что она страшна и ужасна (ибо она противоестественна человеческой природе); но, с другой стороны, христианство реально показало, что важна не сама смерть, а грех, из которого она проистекает. И тогда смерть христианина во Христе, а не в грехе, есть уже собственно не смерть, а *успение* (как, например, говорится об усении Богородицы). Поэтому борьба со смертью заключается не в каких-либо научных изысканиях по продлению жизни (как это сейчас принято думать повсеместно), а в борьбе с грехом, в очищении от него, в стремлении к Богу.

Таким образом, мы постараемся изложить доступным, понятным языком основные темы православной, святоотеческой антропологии и психологии, и

сделать это в *практическом* аспекте, и, что называется, на злобу дня. Насколько это получилось, либо не получилось, конечно же, судить самому читателю, — и мы с благодарностью примем все отклики, пожелания и предложения. Для заинтересовавшихся этими идеями и проблемами и желающих почитать о них поподробнее можно предложить авторские монографии: Зенько Ю. М. «Основы христианской антропологии и психологии»⁶; Зенько Ю. М. «Психология религии»⁷ и библиографический справочник «Христианская антропология и психология в лицах. Основные авторы и работы с древнехристианского периода по настоящее время»⁸, где собраны библиографические описания почти четырех тысяч работ.

В виде **приложений** в книге помещены дополнительные материалы, которые крайне важны для правильного понимания как святоотеческой, так и современной православной антропологии и психологии:

— обзор **«Святоотеческая антропология и психология: основные авторы, работы и темы с I по XIV вв.»** показывает, что в разные периоды Церкви многие св. отцы занимались антропологическими темами и писали об этом в своих трудах; при этом приводится библиографическое описание русских переводов этих работ, так что каждый заинтересовавшийся указанными темами сможет самостоятельно найти необходимые работы нужных ему авторов;

— второй обзор, **«Современная христианская антропология и психология»**, посвящен наиболее известным современным авторам, пишущим на темы христианской антропологии и психологии: это не только православные священники и богословы, но и психологи, философы, культурологи и другие научные специалисты (объединенные общей мировоззренческой, православной позицией); приведены подробные сведения об авторах и их работах, весьма важных и интересных во многих отношениях;

— приложение **«Можно ли православному человеку пользоваться услугами психологов и психотерапевтов?»** появилось намеренно, поскольку этот вопрос крайне актуален в наше время. Нередко можно наблюдать две крайности: одни предлагают отказаться от любой психологической помощи без разбора, другие — принимать ее без всяких ограничений; здесь, как мне кажется, нужно придерживаться «золотой середины»: можно пользоваться психологической помощью, но делать это надо, как говорится в святоотеческой традиции, «с рассуждением»; к тому же в настоящее время появляется все больше *православных* психологов и психотерапевтов, которые намного лучше и глубже поймут проблемы обратившихся к ним православных людей, чем обычные специалисты.

Пользуясь возможностью, хочу выразить ряд **благодарностей**:

— своим коллегам, петербургским православным психологам, — за душевную и духовную поддержку при работе над темами данной книги и другими непростыми, но столь важными и актуальными темами христианской антропологии и психологии;

— православным священникам, которые, несмотря на свою большую занятость, находили силы и время на мои «почемучкины» вопросы и делали это с пониманием, терпением и участием; сугубая благодарность иером. Мефодию (Зинковскому), который взял на себя труд предварительного прочтения и редактирования данной работы и написания к ней предисловия;

⁶ СПб., 2007.

⁷ СПб., 2009.

⁸ СПб., 2009.

— студентам Русской христианской гуманитарной академии, Высшей религиозно-философской школы, факультета психологии СПбГУ и Института биологии и психологии человека, на которых «обкатывались» многие темы нашей работы, искали соответствующие словесные и концептуальные формулировки — что было, конечно же, не всегда легко, но, как правило, интересно и поучительно;

— всем слушателям моих курсов в Центральной лектории Санкт-Петербурга, Лектории православной психологии, а также радиослушателям «Православного радио Санкт-Петербурга» — за проявленный глубокий и неподдельный интерес к христианской антропологии и психологии; именно благодаря этому интересу, я еще раз убедился, что изучение и развитие христианской антропологии и психологии есть насущная потребность нашего времени;

— особая благодарность — участникам мероприятий и руководителям направлений Центра христианской психологии и антропологии, каждый из которых внес свою лепту в обсуждение актуальных проблем христианской антропологии и психологии; это было порою не просто, но всегда — очень интересно и продуктивно; с материалами обсуждений можно ознакомиться на сайте Центра (www.xpa-spb.ru).

Автор надеется, что книга будет интересна и полезна как для воцерковляющихся и воцерковленных православных христиан, так и для всех интересующихся христианской антропологией и психологией.

Приступим к анализу основных христианских антропологических понятий, заявленных в названии данной главы.

Согласно древнехристианской святоотеческой традиции, природа человека состоит из тела и разумной души⁹. Эта же мысль «красной нитью» проходит через все православное богословие, вплоть до наших дней.

Например, Патриарх Московский и всея Руси Кирилл пишет: «Человек — существо двусоставное, состоящее из бессмертной души, в которой запечатлено Божественное дыхание, и смертного тела, составленного из элементов физической природы (праха земного)»¹⁰. Правда, есть еще и трихотомический подход к человеку, когда в его природе, наряду с телом и душой, выделяют в качестве самостоятельного структурного начала и дух, но такой подход, несмотря на то, что он нередко встречается у современных авторов, имеет немало различных проблем и критикуется многими св. отцами¹¹.

Таким образом, основными антропологическими понятиями, относящимся к человеческой природе, являются «*тело*» и «*душа*», а дополнительными к ним — «*плоть*» и «*дух*».

Начнем с анализа понятия «*плоть*» в его соотношении с понятием «тело».

Понятие «*тело*» (греч. σῶμα, «сома») носит довольно нейтральное значение и именно в этом смысле используется во многих местах Библии. Понятие же «*плоть*» (греч. σάρξ, σάρκος, «саркос») имеет часто весьма негативный оттенок. Приведем некоторые примеры:

— «живущие по плоти Богу угодить не могут» (*Рим.* 8, 8);

— «дела плоти известны; они суть: прелюбодеяние, блуд, нечистота, непотребство, идолослужение, волшебство, вражда, ссоры, зависть, гнев, распри, разногласия, (соблазны), ереси, ненависть, убийства, пьянство, бесчинство и тому подобное» (*Гал.* 5, 19–21);

— «когда мы жили по плоти, тогда страсти греховные, обнаруживаемые законом, действовали в членах наших, чтобы приносить плод смерти» (*Рим.* 7, 5);

— «тот же самый я умом моим служу закону Божию, а плотию закону греха» (*Рим.* 7, 25);

— «плоть и кровь не могут наследовать Царствия Божия, и тление не наследует нетления» (*1 Кор.* 15, 50).

С понятием *плоти* в библейском повествовании часто соединяется похоть. От «плотских похотей» и «похотей плоти» неоднократно предостерегает ап. Петр (*1 Петр.* 2, 11; *2 Петр.* 2, 18; 2, 10). Ап. Иоанн писал: «Ибо все, что в мире: похоть плоти, похоть очей и гордость житейская, не есть от Отца, но от мира сего» (*1 Ин.* 2, 16). К «распятию плоти со страстями и похотями» призывает ап. Павел (*Гал.* 5, 24). Он же писал: «облекитесь в Господа нашего Иисуса Христа, и попечения о плоти не превращайте в похоти» (*Рим.* 13, 14).

⁹ Зенько Ю. М. Целостность как основной методологический принцип в христианской антропологии (и пример его применения к проблеме состава человеческого существа) // Вестник Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета. Педагогика. Психология. 2006. IV:2. С. 167–182.

¹⁰ Кирилл, митр. Смоленский и Калининградский. Слово пастыря: Бог и человек. История спасения. Беседы о православной вере. Изд. 2-е. М., 2005. С. 36.

¹¹ Зенько Ю. М. Состав человеческого существа: к проблеме ди- и трихотомии // Он же. Основы христианской антропологии и психологии. СПб., 2007. С. 371–422.

Учение о душе является особенно важным для христианства. Как писал проф. Московской Духовной академии Ф. А. Голубинский: «После учения о Боге представляется ближайшим предметом рассмотрения душа человеческая...»¹². Это, конечно же, не случайно, ведь познание души имеет прямое отношение к богопознанию, о чем писал еще блаж. Августин: «Два вопроса составляют предмет ее (любви к мудрости. — Ю. З.) исследования: один — о душе, другой — о Боге. Первый приводит нас к познанию самих себя, другой — к познанию своего происхождения»¹³. Именно таков (от самопознания — к Богопознанию), по его мнению, «порядок упражнений в мудрости», ибо «первый — предмет исследования для учащихся, последний — для уже ученых»¹⁴.

Душа является воистину чем-то уникальным, но как не часто люди задумываются об этом!

— старец Амвросий: «Как драгоценна душа человеческая! Она дороже всего мира со всеми его сокровищами и благами. Но страшно подумать, как мало понимаем мы достоинство бессмертной души своей»¹⁵;

— Макарий Египетский: «Вникни, возлюбленный, в умную сущность души; и вникни не слегка. Бессмертная душа есть драгоценный некий сосуд»¹⁶; «Душа — дело великое, Божие и чудное. При создании ее такую сотворил ее Бог, что в естество ее не было вложено порока, напротив того, сотворил ее по образу добродетели Духа, вложил в нее законы добродетелей, рассудительность, ведение, благоразумие, веру, любовь и прочие добродетели, по образу Духа»¹⁷; «Душа не от Божия естества и не от естества лукавой тьмы, но есть тварь умная, исполненная лепоты, великая и чудная, прекрасное подобие и образ Божий»¹⁸; «Ни мудрые своею мудростью, ни разумные своим разумом не могли постигнуть душевной тонкости, или сказать о душе, что она такое, только при содействии Духа Святаго открывается и приобретает понятие и точное ведение о душе»¹⁹;

— об этом же сказано и в Библии: «какая польза человеку, если он приобретет весь мир, а душе своей повредит?» (Мк. 8, 36);

— Игнатий (Брянчанинов): «По самому сотворению, достоинство тела человеческого несравненно выше всех прочих тел, а душа несравненно выше всех душ животных, душ, которые произвела из себя земля по повелению Творца (Быт. 1, 24)»²⁰.

Душа является духовной и равночестной с ангелами: «Так как души, отделившиеся от телесных уз, как говорит Господь, *равны суть ангелам* (Лук. 20, 36), то посему, соединяя души с духами, слово Божие показывает тем равночестность душ с ангелами; ибо ангелы суть духи, по слову пророка: *творяя ангелы своя духи* (Пс. 103, 4)»²¹.

¹² Голубинский Ф. А. Умозрительная психология. М., 1871. С. 1.

¹³ Августин Блаженный. Творения. В 4 т. Т. 1. С. 177.

¹⁴ Там же.

¹⁵ Поучения старца иеросхимонаха Амвросия о том, сколь много мы заботимся о теле и сколь мало о душе, а также о покаянии. М., 1896. С. 3.

¹⁶ Макарий Египетский, преп. Духовные беседы... С. 192.

¹⁷ Там же. С. 296.

¹⁸ Там же. С. 9.

¹⁹ Там же. С. 312.

²⁰ Игнатий (Брянчанинов), свт. Слово о человеке. С. 24.

²¹ Григорий Нисский, св. Творения. Ч. 7. С. 171.

Душа имеет разнообразные свойства и качества, на основных из которых мы здесь и остановимся. Мы рассмотрим самостоятельность, субстанциональность, целостность, духовность, невещественность, свободу и бессмертие души.

Начнем с качества *самостоятельности*. Душа как высшая и превосходнейшая часть человека есть существо самостоятельное, отличное от тела. «Эта истина видна из многих мест Писания... Самостоятельность души всегда была исповедуема в Церкви с самого ее начала, и ясно проповедуется во всех сочинениях о душе, написанных древними учителями веры»²². В этом христианство принципиально расходится с язычеством, которое часто считало душу чем-то производным от тела (например, как форму, гармонию составных частей тела, энтелехию тела и т. д.).

По Григорию Паламе, «живущая в нас и дающая жизнь душа есть что-то отличное от жизни тела»²³. Блаж. Августин восставал против того, что душа есть «какое-нибудь телесное свойство, или некое согласие, если так можно перевести греческое слово *ἁρμονία* ("гармония". — Ю. З.)»²⁴.

Сюда же относится и мировоззрение материализма, в котором «психика есть функция мозга». Но с «функцией мозга» не все так просто, если хоть немного посмотреть на эту проблему непредвзято. Известный психолог-идеалист Г. И. Челпанов еще в начале XX в. предупреждал материалистов: «Вы думаете, что ваше утверждение, что душа есть функция мозга, есть утверждение строго научное, а между тем, в действительности это есть утверждение именно метафизическое... в дурном смысле слова, потому что... доказать происхождение духа из вещества никак нельзя»²⁵. Материализм поступил проще: он стал отрицать не только бытие души, но и всего духовного.

Попытки современной психологии к возвращению в нее души, конечно, можно только приветствовать, но при этом было бы хорошо, чтобы понятие души понималось правильно и использовалось должным образом. Весьма спорно, например, такое современное определение души: «Душа — термин, которым обозначают совокупность психических явлений, а также сознание отдельной личности»²⁶. Душа не является совокупностью психических явлений, и тем более не сводится к сознанию, потому что она глубже и онтологичнее их, и в этом смысле лежит в их основании (о чем мы упомянем далее). Половинчатость в подходе к душе не принесет пользы никому. Возникающая здесь дилемма вполне однозначна: либо концепция души во всем ее объеме, либо материализм без души и духовности (и как следствие — без нравственности и морали).

Скажем несколько слов об ограниченности подхода материализма к человеку и его душевной жизни. Материализм в разных его формах был известен и до Октябрьской революции, но тогда он не был официальной, непререкаемой доктриной, как в советское время, а потому свободно анализировался и критиковался.

²² Макарий (Булгаков), митр. Православно-догматическое богословие. Т. 1. С. 449.

²³ Григорий Палама. Триады... С. 84.

²⁴ Августин Блаженный. Творения. Т. 2. С. 579. Этот греческий термин правильно писать *ἁρμονίαν*, как он и приведен в тексте Августина из латинской Патрологии Ж.-П. Миня (Т. 34. Стб. 425).

²⁵ Челпанов Г. И. Мозг и душа: Критика материализма и очерк современных учений о душе. М., 1994. С. 23.

²⁶ Дьяченко М. И., Кандыбович Л. А. Краткий психологический словарь: Личность, образование, самообразование, профессия. Минск, 1996. С. 79.

Понять и исследовать душу — важная, но нелегкая задача. Как писал блаж. Августин: «На очереди теперь стоит весьма трудный вопрос о душе, вопрос, над которым трудились многие, оставив, впрочем, достаточно места и нам... Удастся ли мне достичь чего-либо истинного, не знаю. Но что смогу, то, насколько Господу будет угодно помочь мне в моих усилиях, изложу...»²⁷.

Сложность изучения души понимали и дореволюционные психологи, с должным пиететом относящиеся к ее тайне. Так, проф. В. С. Серебренников писал: «Научное исследование человеческой души, отражающей в себе Бога и мир, сопряжено с необычайными трудностями»²⁸.

Какими методами можно изучать душу? Существует ничем не обусловленный стереотип, что в дореволюционной русской психологии не использовались экспериментальные методы. Это, конечно же, не так: указанные методы использовались во всем объеме их развития в то время. Их процедуры и методики как заимствовались у западной психологии (многие учились непосредственно у «отца экспериментальной психологии» — В. Вундта), так и развивались своими собственными силами. Но что понимали дореволюционные психологи, в отличие от современных, так это то, что экспериментальные методы не являются абсолютно универсальными, способными решить все психологические проблемы.

Существуют объективные и субъективные ограничения использования экспериментальных методов. Объективные ограничения заключаются в том, что человеческая душа сложнее и, главное, намного глубже, чем это возможно исследовать любыми экспериментальными методами. А поскольку они не способны подтвердить в качестве научного факта существование души, то это может порождать у психологов множество вопросов и сомнений. Наиболее рьяные последователи экспериментального метода могут и вовсе прийти к отрицанию существования души, что никак не может быть допущено религиозно-ориентированными психологами. Тогда у последних и возникло негативное отношение к экспериментальному методу вообще. Как писал по этому поводу проф. Санкт-Петербургского университета А. И. Введенский: «Если собственная душа человека, с непререкаемою очевидностью открывающаяся ему в его непосредственном сознании, будучи подвергнута научно-психологическому анализу и облечена в форму понятия, становится для него не только чем-то далеким и чуждым, но и, со стороны самой своей реальности, проблематичным (о чем красноречиво свидетельствуют нескончаемые споры психологов), то это не то, конечно, значит, будто душа человека и на самом деле есть нечто сомнительное и спорное, но то, что в высокой степени сомнительны и спорны те методы и приемы, которыми психология в данном случае пользуется»²⁹.

Безусловно, ограниченность экспериментального метода налицо, но, с другой стороны, необходимо эти границы определить. Экспериментальный метод вполне применим для исследования внешних проявлений души, связанных с памятью, вниманием, мышлением и т. д. И полученные в результате этих исследований данные могли бы быть достаточно полезны для решения конкретных проблем в психологии, педагогике, социологии и т. д.

²⁷ Там же. С. 471.

²⁸ Речи и приветствия на торжественном открытии Психологического института им. Л. Г. Щукиной при Императорском Московском университете. М., 1914. С. 16.

²⁹ Введенский А. И. Опыт построения теории материи на принципах критической философии. В 2 ч. Ч. 1: Умозрительные элементы теистического миропонимания. СПб., 1888. С. 243.

Уже в IV в. свт. Григорий Нисский так обзрывает множество гипотез о происхождении души: «Одни утверждают, что души ниспосылаются в тела с неба; другие — что они приходят в бытие вместе с телом, творимые Богом; третьи, признавая, что человек создан по образу Божию, думают, что души происходят путем обыкновенного рождения; иные полагают, что душа рождается от взаимодействия двух сторон — мужчины и женщины, подобно тому как искра является от удара камня о железо»³⁰. Последняя идея принадлежит языческому простонародному сознанию, и Нисский святитель на нем практически не останавливается. Остальные гипотезы, перечисленные им, имеют, по крайней мере, два аспекта. Первый — временной: *начало* происхождения души (обычно сравниваемое с началом и развитием тела); второй — сущностный: *способ* происхождения души.

Начало происхождения души имеет три основных варианта: 1) душа появляется *после* образования тела (с различием в конкретных сроках, когда именно это происходит); 2) душа и тело *одновременны* — без какого-либо перевеса во времени образования либо души, либо тела; 3) душа образуется *раньше* тела (идея предсуществования души).

Иногда в христианстве встречается мысль об образовании души *после* тела:

— Феодорит Киррский: «Душа творится вместе с телом, но не так, чтобы с самым семенем, из которого образуется тело, и она получила бытие, но что, по воле Творца, она тотчас же является в теле по его образованию»; обосновывается это премудростью Бога: «Сотворив душу бессмертной, а тело смертным, Он дал ему преимущество по времени творения, дабы душа не возносилась слишком пред телом...»³¹;

— Исаак Сирий: «Душе невозможно получить бытие и родиться без совершенного образования тела с членами его»³²;

— Петр Могила: «Душа дается от Бога в то время, когда тело образуется, и соделывается способным к принятию оной...»³³.

На подобные мысли могли наводить житейские наблюдения за ростом и созреванием плода внутри матери: например, с определенного месяца жизни ребенок начинает проявлять заметную двигательную активность и реагировать на внешние раздражения, но до этого времени — нет.

Возможно, здесь проявились и ветхозаветные влияния, ибо евреи придерживались подобной точки зрения. В Библии есть, по крайней мере, одно место, которое можно понимать в этом смысле (Исх. 21, 22–24). Феодорит Киррский цитирует его в следующем виде: «Пророк еще яснее научил нас, что сперва образуется тело, а потом вдыхается душа; ибо об ударившем несправдливо сказал: *еще* изыдет младенец *изображен*, да будет око за око, зуб за зуб, и прочее; *еще же* изыдет не *изображен*, *тщетою* да *общетится* (Исх. 21, 22–24); а сим научает, что младенец, образовавшийся в утробе, одушевлен, а необразовавшийся — неодушевлен»³⁴. В русском переводе это место выглядит так: «Когда дерутся люди, и ударят беременную женщину, и она выкинет, но не будет другого вреда, то взять с виновного пеню, какую наложит на него муж той женщины, и он должен заплатить оную при посредниках» (Исх. 21, 22–24).

³⁰ См.: Мартынов А. Учение св. Григория Нисского... С. 188.

³¹ Феодорит Кирский, *блаж.* Краткое изложение Божественных догматов. С. 221, 223.

³² Исаак Сирий. О благодарности к Богу // Христианское Чтение. 1829. Ч. 34. С. 12.

³³ Петр (Могила), *митр.* Православное исповедание кафолической и апостольской церкви Восточной / Пер. с греч. М., 1996. С. 33.

³⁴ Феодорит Кирский, *блаж.* Творения. Ч. 6. С. 39.

Человеку свойственно меняться: «Ангелы не терпят изменения... А мы изменяемся и по телу... а также по душе и по внутреннему человеку...»³⁵. И это изменение может быть как к худшему (к греху и тлению), так и к лучшему — к очищению и обновлению. Поэтому к уже существующим определениям человека можно добавить еще одно: он есть существо меняющееся — падающее, либо совершенствующееся. Но при этом пасть он может быстро и незаметно (с «помощью» темных духовных сил), а вот противоположный процесс требует не только помощи Божией, но больших и постоянных усилий самого человека.

Несмотря на все свои земные ограничения и проблемы, душа способна к развитию и совершенствованию:

— «Как в теле постепенное приращение достигает до полного развития естества при помощи питания, так и в душе преуспеяние в совершенстве премудрости достигается причастными оной, при помощи упражнения»³⁶;

— «Душа человеческая есть существо непрерывно совершенствующееся, и в этом отношении она, может быть, еще более, чем во всех других отношениях, противоположнее со всеми материальными и видимыми существами»³⁷.

И по евангельскому слову усовершенствование необходимо для христианина: «братия, радуйтесь, усовершайтесь, утешайтесь, будьте единомысленны, мирны, — и Бог любви и мира будет с вами» (2 Кор. 13, 11).

Развитие души имеет свои этапы и закономерности: «Как тело, пока в нем бывает душа, проходит три возраста, именно: юность, мужество и старость; так три же возраста проходит и душа, сокрытая в теле, именно: начало веры, преуспеяние в ней и совершенство»³⁸. Понятно, что такое развитие не имеет никакого отношения к дарвиновским эволюционным идеям, с которыми почему-то принято связывать любую идею развития как таковую. Данное развитие — не статистический биологический процесс, а процесс планомерной, осознанной духовной работы с душой по ее очищению, просветлению, усовершенствованию и т. д.

В первую очередь, душу необходимо *очищать*: «Очищай, человек, душу свою, свергни с себя попечение о том, что не твоего естества, и на помышления и движения свои повесь завесу целомудрия и смирения...»³⁹. *Очищение души* касается всех трех ее основных сил или частей: «Очищение души есть: *по части мысленной* — пременение и совершенное оставление дольных прелестных нравов, т. е. житейских забот и попечений, худых склонностей и неуместных гаданий, и загадываний; *по части вожделевательной* — не стремиться ни к чему вещественному, и не смотреть на чувство, но быть покорным разуму; *по части раздражительной* — ничем из приключаемого не возмущаться»⁴⁰.

Очищение души является важным и необходимым делом всей *настоящей* жизни христианина:

— «Врачебница для расслабленного и болезненного естества нашего устроена здесь, на земле... Почему, если здесь еще в настоящей жизни не внидет в душу Христос и не воцарится в ней, то не оздравеет она, и нет ей надежды спасения, заключен для нее вход в царство небесное. Надлежит человеку здесь, на земле, родиться свыше от божественной благодати...»⁴¹;

³⁵ *Василий Великий, св.* Творения. Т. 1. С. 170.

³⁶ *Григорий Нисский, св.* Творения. Ч. 7. С. 119.

³⁷ *ГавриилЮ архим.* Основания опытной психологии. С. 332.

³⁸ *Антоний Великий, преп.* Духовные наставления / В рус. пер. М., 1998. С. 63.

³⁹ *Исаак Сирин, авва.* Слова подвижнические. С. 285.

⁴⁰ *Феодор, преп.* Слово умозрительное. С. 347.

⁴¹ *Симеон Новый Богослов, преп.* Творения. Т. 1. С. 214.

Единство и целостность души не отрицает наличия у нее сил и органов: «у души много составов, хотя она и одна»⁴²; «как телесных членов много, и все называются одним человеком, так и у души много членов: ум, совесть, воля, помыслы осуждающие и оправдывающие; но все это связано в один помысл, все это члены только души, а душа одна»⁴³.

Эти силы души находятся в иерархическом соотношении: «В разумной душе есть более царственные силы, т. е. воля, совесть, ум и сила любви. Ими управляется душевная колесница, в них почивает Бог»⁴⁴. Понимание и соблюдение принципа иерархичности крайне важно для духовной жизни христианина: «Все рачение подвижника должно быть обращено на то, чтоб высшая часть души не была уничтожена восстанием низших сластолюбивых похотений»⁴⁵.

Внутренняя иерархичность человеческой душевной жизни представляет собой множество в единстве, целостность, расчлененную и многообразную в своем существе. Из усмотрения такого характера в душевной жизни и выросли те учения, утверждающие существование в человеке нескольких душ, которые встречаются в неоплатонизме, мистике, в немецком идеализме.

Однако христианская психология, отрицая идею множественности душ, ничего не имеет против выделения в душе нескольких сил:

— Максим Исповедник: «Три есть силы в душе — мыслительная, деятельная (энергическая) и желательная. Мыслительной силой ищем мы знать, что благо, желательной — вождедеваем познанного блага, а деятельной подвизаемся и боремся из-за него»⁴⁶;

— Григорий Нисский: «По первоначальному разделению в душе нашей замечаются три силы: разумная, вождеделетельная и раздражительная»⁴⁷.

Под несколькими названиями обычно встречаются три основные силы души: словесно-разумная, раздражительная и вождеделетельная. Такое учение о трех силах души находится в творениях почти всех св. отцов Церкви⁴⁸.

При этом, конечно же, могут существовать некоторые индивидуальные мнения и дополнения. Так, Максим Исповедник писал: «Из сил душевных одна питательная и растительная, другая — сила чувственных представлений и побуждений и иная словесно-разумная. Первой одной причастны растения; второй же вместе с той — бессловесно-неразумные (животные. — Ю. З.); а третьей вместе с этими двумя люди»⁴⁹. Ссылаясь на это и похожие места из св. отцов, нередко пишут о влиянии на них в данном вопросе древнегреческой философии, но и в последней были два диаметрально противоположных подхода: Платон различал и разделял *части* души, а Аристотель, наоборот, считал, что высшая душа принимает в себя низшую⁵⁰. Это взаимно дополняющие друг друга дифференцирующий и интегрирующий принципы, однако платоновский подход приводит к тому, что не только выделяются разные части души, но фактически дело сводится к выделению в одном человеке нескольких душ, что несовместимо с христианством.

⁴² Макарий Египетский, преп. Духовные беседы... С. 127.

⁴³ Там же. С. 67.

⁴⁴ Там же. С. 5.

⁴⁵ О внимании и молитве // Добротолюбие. Изд. 2-е. Т. 5. С. 436.

⁴⁶ Максим Исповедник, преп. Четыре сотни глав о любви. С. 264.

⁴⁷ Григорий Нисский, св. Творения. Ч. 8. С. 426.

⁴⁸ Кашменский Стефан, прот. Систематический свод... Ч. 2. С. 153.

⁴⁹ См.: Там же. С. 68.

⁵⁰ Дессуар М. Очерк истории психологии / Пер. с нем. СПб., 1912. С. 30.

По древнехристианскому определению *ум* есть сила познавать и понимать⁵¹. Дело ума есть «мышление и впечатление в себе мыслимого»⁵². Это же относится и к такому понятию, как *разум*: «Разум — это движение мысли, имеющее силу различать и объяснять то, что подлежит изучению»⁵³.

Это познавательно-мыслительное определение ума сохранилось и до сих пор: «Ум — обобщенная характеристика познавательных возможностей человека (в отличие от чувств и воли). В более узком смысле — индивидуально-психологическая характеристика мыслительных способностей человека»⁵⁴.

С христианской точки зрения, при помощи ума человек познает и контролирует самого себя: «“Внемли себе”, говорит Моисей, т. е. всему в себе, а не чему-то — да, чему-то — нет. Посредством чего? Разумеется, посредством ума, потому что ничем другим внимать всему себе невозможно. Этого вот стража и приставь к душе и телу; с ним ты легко избавишься от дурных телесных и душевных страстей»⁵⁵.

Большое значение имеет христианское деление ума на *несколько видов*. По наиболее общему делению, можно выделить три его вида: 1) «инстинктивный», наиболее простой — рассудок; 2) средний — логический ум, 3) высший — благодатный ум («ум Христов») ⁵⁶. Рассмотрим каждый из них.

Христиане, по апостольскому слову, имеют *ум Христов* (1 Кор. 2, 16). Это, конечно же, не означает, что этим умаляется их собственный ум: «Ум Христов, получаемый святыми, по Писанию: *мы же ум Христов имамы* (1 Кор. 2, 16), не есть такой дар, который сообщается нам токмо с уничтожением нашей умственной способности, или существенно преобразует силу нашего ума. Напротив, он своею силою просвещает ум и направляет его к деятельности, сообразной с собственною деятельностью... тот имеет ум Христов, кто мыслит подобно Христу, и мыслит о Нем непрестанно»⁵⁷.

Именно *благодатный ум* имеется в виду, когда говорится о важности ума вообще:

— Макарий Египетский: «Как внешние очи издали видят терния, и стремнины, и пропасти, так ум... предусматривает козни и наветы сопротивной силы, и будучи как бы душевным оком, предохраняет душу»⁵⁸; «ум есть всадник, он впрягает колесницу души, сдерживая бразды помыслов, и устремляется против сатанинской колесницы...»⁵⁹; «Престол Божества есть ум наш; и обратно — престол ума есть Божество и дух»⁶⁰;

— Антоний Великий: «Ум не есть душа, но дар Божий, спасающий душу. Богоугодный ум течет впереди души и советует ей презреть временное, вещественное и тленное, а возлюбить блага вечные...». В таком виде ум имеет функции духа, но при этом он не теряет своего обычного понимания;

⁵¹ Лактанций. Творения. С. 119.

⁵² Григорий Богослов, св. Собрание творений. Т. 2. С. 308.

⁵³ Августин Блаженный. Творения. Т. 1. С. 165.

⁵⁴ Психология. Словарь / Под общ. ред. А. В. Петровского, М. Г. Ярошевского. Изд. 2-е, испр. и доп. М., 1990. С. 414.

⁵⁵ Григорий Палама. Триады... С. 49.

⁵⁶ Пестов Н. Е. Современная практика православного благочестия. В 2 т. Т. 1. СПб., 1994. С. 154–155.

⁵⁷ Максим Исповедник, преп. О богословии и воплощении Сына Божия // Христианское Чтение. 1835. Ч. 1. С. 264–265.

⁵⁸ Макарий Египетский, преп. Духовные беседы... С. 67.

⁵⁹ Там же. С. 270.

⁶⁰ Макарий Великий. О свойстве молитвы, и о престолах и венцах // Христианское Чтение. 1829. Ч. 36. С. 18.

Обычно под *свободой* понимают независимость и самостоятельность человека, свободу от каких-нибудь ограничений и запретов. Но во всех индоевропейских языках исходное понятие «свободный» имело совсем другое значение. Этим словом обозначалась принадлежность к определенной этнической группе, которая, в свою очередь, обозначалась с помощью растительной метафоры — от глагольной основы с общим смыслом «расти», «развиваться». У славян *свобода* одного корня с местоимением *свой*. Слово *свобода* — с древним суффиксом собирательности *од(а)* — издревле обозначало совместно живущих родичей, всех «своих», и определяло в этих границах положение каждого отдельного, т. е. свободного, «своего» члена рода⁶¹. Этот группово-родовой характер, применительно к свободе и к самому человеку, свойственен дохристианскому миру в целом. Свобода человека при этом вытекала и соотносилась с его общественным положением и социальной значимостью (а о свободе многочисленных рабов, на использовании труда которых строились практически все крупные государства дохристианского периода, и говорить не приходится). Но такая свобода относительна и преходяща, ибо есть дело рук человеческих. Возможность истинной свободы мог дать только сам Бог, что и произошло через воплощение Иисуса Христа и через становление христианства.

Проповедью человеческой свободы проникнуто все новозаветное благовестие: «где Дух Господень, там свобода» (2 Кор. 3, 17); «и познаете истину, и истина сделает вас свободными» (Ин. 8, 32); «К свободе призваны вы, братия, только бы свобода ваша не была поводом к угождению плоти...» (Гал. 5, 13). Ап. Павел укоряет прикрывающих свои грехи свободой: «станем ли грешить, потому что мы не под законом, а под благодатью? Никак» (Рим. 6, 15). Ап. Петр призывает поступать как свободные, а не как «употребляющие свободу для прикрытия зла» (1 Петр. 2, 16).

В стремлении к свободе возможен обман: «Обещают... свободу, будучи сами рабы тления» (2 Петр. 2, 19). «Рабом ли ты призван, не смущайся; но если и можешь сделаться свободным, то лучшим воспользуйся. Ибо раб, призванный в Господе, есть свободный Господа; равно и призванный свободным есть раб Христов» (1 Кор. 7, 21–22).

Интересно, что последняя евангельская мысль имеет в славянском переводе совсем другой смысл: «Раб ли призван был еси? Да не нерадиши, но аще и можеши свободен быти, больше поработи себе. Призванный бо о Господе раб, свободник есть; также и призванный свободник, раб есть Христов». В примечаниях к новому переводу «Об устройении человека» Григория Нисского В. М. Лурье писал по данному поводу: «Из этих слов апостола Павла видно, что на земле не может быть действительной несвободы, а бывают лишь — причем у всех людей без исключения — только устраиваемые для них промыслом Божиим стеснительные обстоятельства, располагающие их к исполнению “обстоятельственных добродетелей”»⁶².

В первую очередь, свобода связана со *спасением*: «Спасение не может быть каким-нибудь внешне-судебным или физическим событием, а необходимо есть действие нравственное; и, как такое, оно необходимо предполагает в качестве неизбежнейшего условия и закона, что человек сам совершает это действие, хотя и с помощью благодати.»⁶³

⁶¹ Колесов В. В. Мир человека в слове Древней Руси. Л., 1986. С. 105.

⁶² Григорий Нисский, свт. Об устройении человека. С. 171.

⁶³ Сергей (Страгородский), архим. Православное учение о спасении. Опыт раскрытия нравственно-субъективной стороны спасения на основании Св. Писания и творений святоотеческих. М., 1991. С. 135 (репринт с изд.: СПб., 1910).

Именно *чувствованиям* посвятил известный русский педагог К. Д. Ушинский половину второго тома своего труда «Человек как предмет воспитания» (почти 300 страниц текста!). Он употреблял этот термин вполне осмысленно, отделяя его от других смежных понятий. Соотносил он их следующим образом: «Слово *чувство* будет для нас общим генерическим (обобщенным. — Ю. З.) названием как для *ощущений*, которыми душа наша отзывается на внешние впечатления, так и для *чувствований*, которыми она отзывается на собственные же ощущения»⁶⁴. Чувствования есть «внутренние волнения души», в них «выражается субъективное отношение души к ощущениям, причиной которых является внешний мир...»⁶⁵.

К. Д. Ушинский занимал принципиальную позицию по отношению к важности чувствований: «В противоположность всем другим психологам, мы ставим в центр душевных явлений — не сознание, как гербартианцы, и не волю, как Шопенгауэр и его последователи, — а чувствование... чувствование не только среднее, связующее звено между явлениями сознания и явлениями воли; но вызывает и те, и другие»⁶⁶.

Ушинскому принадлежит интересная и подробная классификация чувствований. Во-первых, он разделяет их на три основных рода: а) органические, б) душевные и в) духовные⁶⁷. К органическим относятся чувствования, возникающие от удовлетворения или неудовлетворения телесных потребностей, поэтому их два основных вида: чувствования удовольствия и неудовольствия⁶⁸. Душевные чувствования разделяются на: а) душевно-сердечные и б) душевно-умственные⁶⁹. Первые включают в себя пять антагонистических пар и одно непарное чувство: 1) удовольствие и неудовольствие, 2) влечение и отвращение, 3) гнев и доброта, 4) страх и смелость, 5) стыд и самодовольство, 6) скука (не имеющая себе антагониста в чувствах, так как ее противоположностью является уже не чувство, а деятельность)⁷⁰. Каждой из этих пар Ушинский посвящает отдельную главу. Многообразны душевно-умственные чувствования: 1) чувство сходства и различия, 2) чувство умственного напряжения, 3) чувство ожидания, 4) чувство неожиданности (чувство удивления и чувство обмана), 5) чувство сомнения и чувство уверенности, 6) чувство непримиримого контраста, 7) чувство успеха⁷¹. Духовные чувствования у него не получили должного освещения (либо он не успел этого сделать, либо соответствующий материал не был опубликован в советское время из-за идеологических соображений). Согласно другим авторам, в духовных чувствованиях обычно выделяют три наиболее крупные группы: эстетические, нравственные и религиозные. Кроме того, органические чувствования обычно делят на чувство голода, чувство жажды и половое чувство. С учетом этих поправок, можно составить обобщенную таблицу чувствований.

С точки зрения христианской психологии, особенный интерес представляют, конечно же, *духовно-религиозные чувствования*.

Собственно религиозным чувством обозначается группа тех чувств, которые «связаны с представлениями о Боге и сверхчувственном мире»⁷².

⁶⁴ Ушинский К. Д. Собрание сочинений. Т. 9. С. 19.

⁶⁵ Там же. С. 17, 20.

⁶⁶ Там же. С. 311.

⁶⁷ Там же. С. 171.

⁶⁸ Там же. С. 99.

⁶⁹ Там же. С. 171.

⁷⁰ Там же.

⁷¹ Там же. С. 307.

⁷² Челпанов Г. Учебник психологии (для гимназий и самообразования). Киев, 1905. С. 164.

В отличие от современных психологических учебников, где о совести практически не пишут, в дореволюционных работах она занимает достаточно важное место. Приведем несколько примеров работ разных лет, в которых совесть анализируется в общем психологическом контексте: *О. М. Новицкий* «Руководство к опытной психологии» (Киев, 1840), *Н. А. Зубовский* «Психология» (СПб., 1848), *И. Я. Шульгин* «Душа человеческая с ее главными свойствами и способностями» (Каменец-Подольский, 1858), *архим. Гавриил* «Основания опытной психологии» (СПб., 1858), *Сильвестр Гогоцкий* «Программа психологии» (Вып. 1–2. Киев, 1880–1881), *А. К. Гиляревский* «Учебник психологии» (Новочеркасск, 1883) (2-е издание учебника вышло под заглавием «Пособие к изучению психологии» — М., 1886), которое неоднократно переиздавалось (изд. 6-е: М., 1907), *И. М. Гобчанский* «Опытная психология» (В 2 ч. СПб., 1898; изд. 2-е: СПб., 1901; изд. 4-е: СПб., 1908), *И. П. Назарьев* «Психология» (Воронеж, 1904; переизд.: Воронеж, 1911).

Эти и другие работы свидетельствуют, что в дореволюционной психологии была традиция обращения к теме совести, ее изучения и использования. В этом, скорее всего, проявилась связь психологии того времени с христианским богословием, в котором тема совести присутствовала всегда.

Приведем также некоторые богословские работы о совести: *Янышев И. Л.* «Православно-христианское учение о нравственности» (М., 1906), *Стеллецкий Н. С.* «Опыт нравственного православного богословия в апологетическом освещении» (Харьков, 1914; гл. X: Совесть), *Богословский Н.* «Библейское учение о совести» (Православный Собеседник. 1903. № 10), «Совесть как голос Верховной Правды» (Вера и разум. 1910. № 17) и «Учение о совести» (Православный Собеседник. 1900. № 9), *Лепорский А. И.* «Учение св. Иоанна Златоуста о совести» (Христианское Чтение. 1898, № 1), *Каишменский С.* «Систематический свод учения св. отцов Церкви о душе человеческой» (Вятка, 1860; ч. 2, § 82–83, 115–136), *Питирим, митр.* «Тело, душа, совесть» (журнал «Человек». 1990. № 1).

В святоотеческой традиции мы не находим особых больших сочинений о совести⁷³. Хотя, безусловно, отцы и учителя Церкви описывали различным образом то, как совесть сопровождает человека на всех путях его жизни. У Иоанна Златоуста много рассуждений о совести в его беседах, в толкованиях псалмов и в послании к Олимпиаде⁷⁴. В западной отеческой литературе учение о совести встречается, прежде всего, у св. Амвросия Медиоланского.

Приведем несколько святоотеческих мыслей о совести:

— Марк Подвижник: «Нельзя без облака пролиться дождю: а без доброй совести угодить Богу»⁷⁵;

— Авва Фалассий: «Учитель истинный есть совесть, которой слушающийся пребывает непреткновенен»⁷⁶;

— Иоанн Златоуст: «Тем-то и отличаемся мы от бессловесных, что человеколюбивый Бог возвеличил нас разумом и в природу нашу вложил познание добра и зла... У нас есть достаточное руководство — совесть»⁷⁷;

⁷³ *Стеллецкий Н. С., прот.* Опыт нравственного православного богословия в апологетическом освещении. Харьков, 1914. С. 132.

⁷⁴ См.: *Лепорский А. И.* Учение св. Иоанна Златоуста о совести // Христианское Чтение. 1898. № 1.

⁷⁵ *Марк Подвижник, преп.* Нравственно-подвижнические слова. С. 35.

⁷⁶ *Фалассий, авва.* О любви... С. 292.

⁷⁷ *Иоанн Златоуст, св.* Полное собрание творений. Т. 1. С. 275–276.

Кроме троичного деления человеческой души на разум, волю и чувства (эмоции), в святоотеческой литературе встречаются и три другие силы или органа души: память, внимание и воображение (фантазия). Можно заметить разницу в принципе выделения первой и второй троицы сил: первая — более структурная, вторая — временная. При этом три силы души соотносятся с тремя подразделениями времени: память — с прошлым, внимание — с настоящим, воображение — с будущим.

Начнем с анализа **памяти**. Вот ее некоторые определения: «память есть удержание впечатлений ума; отложение памяти — забвение»⁷⁸; «памятование есть представление, оставшееся в душе после какого-нибудь ощущения, или понятия... припоминанием называется возвращение памятования...»⁷⁹.

Память тесно связана с мотивацией: «С принуждением выучиваемое не остается в нас надолго; а что с удовольствием и приятностию принято, то в душах укореняется тверже»⁸⁰. Обратной стороной памяти является забывание: «Память не только не обогащается, но и приобретенное теряет от забвения. Сия способность, если не врачуется каждый день, всего более утрачивается, не терпя праздности...»⁸¹. Слабая память является одним из признаков греховного состояния⁸².

После грехопадения память человеческая расстроилась. Во-первых, она стала дебелой и немощной (на хорошее), во-вторых — страстной, т. е. склонной к удержанию плохого, в-третьих — разделенной в самой себе. Первое в святоотеческих трудах именуется забвением: «Три вещи обладают душою, прежде нежели она достигнет некоторой меры совершенства, и они препятствуют уму пребывать в добродетелях, именно: пленение, леность и забвение. Забвение борется с человеком даже до смерти, силится изгладить все его благие помыслы, открывая вход всем помыслам злым...»⁸³. Забвение распространяется, в первую очередь, на грехи, так что «они все почти малопамятны и скоро совсем выпадают из сознания и того, кто их делает, несмотря на свою многочисленность, не бодут (колют. — Ю. З.) и не подвигают на покаяние, так как он и не почитает их грехами и не думает об них»⁸⁴.

Второе (память на плохое) носит название *злопамятства*. На борьбу с ним надо обратить особое внимание: «Во время мира не воспоминай, что сказано было братом во время досады, в лице ли тебе неприятное что изречено было, или заочно о тебе сказано другому, и ты после того услышал о том; чтоб, приняв помыслы злопомнения, не возвратиться опять к пагубному ненавидению брата... Если злопамятствуешь на кого, молись о нем; и, молитвою отделяя печаль от воспоминания о зле, какое он причинил тебе, остановишь движение страсти»⁸⁵.

В последней цитате высказан очень важный психологический момент: при каких-либо негативных воспоминаниях нужно стараться разделить негативную эмоцию (часто произвольную либо мало контролируемую) и личность самого человека. Человек мог сказать или сделать что-нибудь неприятное для нас совершенно не специально или даже из добрых побуждений (но, не зная особенностей наших проблем, невольно «наступил нам на мозоль»).

⁷⁸ Григорий Богослов, св. Собрание творений. Т. 2. С. 309.

⁷⁹ Иоанн Дамаскин, св. Точное изложение православной веры. С. 92–93.

⁸⁰ Василий Великий, св. Творения. Т. 1. С. 95.

⁸¹ Исидор Пелусиот, св. Творения. В 3 ч. / В рус. пер. Ч. 1. М., 1860. С. 477.

⁸² Ельчанинов Александр, свящ. Записи. С. 46.

⁸³ Исаия, авва. Духовно-нравственные слова. С. 51.

⁸⁴ Симеон Новый Богослов, преп. Творения. Т. 1. С. 128.

⁸⁵ Максим Исповедник, преп. Четыре сотни глав о любви. С. 211, 218.

Внимание — это сосредоточенность деятельности субъекта в данный момент времени на каком-либо реальном или идеальном объекте (предмете, событии, образе, рассуждении и т. д.)⁸⁶. по другому источнику: внимание — направленность и сосредоточенность психической деятельности человека, выражающая активность его личности в данный момент и при данных условиях⁸⁷.

И с христианской точки зрения, основными характеристиками внимания являются направленность и сосредоточенность. Поскольку эти характеристики особенно важны для христианской аскетики, то понятно, что также важно и ценно для нее и само внимание. Внимание является для христианской психологии крайне важным вопросом и по другим причинам. Во-первых, потому что оно связано со всеми силами души и влияет на них. Во-вторых, потому что имеет непосредственное отношение к преуспеванию в духовной жизни. Недаром одна из важнейших работ Симеона Нового Богослова называется «О трех образах внимания и молитвы»⁸⁸. Начинается она так: «Есть три образа внимания и молитвы, коими душа возвышается и преуспевает, или низвергается и гибнет. Кто эти три образа употребляет в свое время и как следует, тот преуспевает; а кто употребляет их неразумно и не вовремя, тот низвергается»⁸⁹.

Приведем несколько примеров высказываний о важности внимания известных христианских подвижников:

— Филофей Синайский: «Внимание и молитва, будучи на всякий день сочетаваемы вместе, совершают нечто подобное огненной Илииной колеснице, подъемля на высоту небесную того, кто им причастен»⁹⁰;

— Авва Исаия: «В страхе Божиим будем внимательны к самим себе»⁹¹;

— Иоанн Кронштадтский: «Как поскользаемся и падаем на дороге от невнимательности своей или от тесноты, так и в нравственном отношении мы поскользаемся и падаем также большею частью от невнимательности своей, или от темноты, помрачения разума. Везде нужна внимательность... блюдите, как опасно ходите»⁹².

Рассеянность, отсутствие внимания, оценивалась христианскими авторами крайне негативно:

— преп. Пимен Великий: «Начало зол — рассеянность»⁹³;

— «Внимание к помыслам и есть признак жизни. Тогда как отсутствие внимания, рассеянность и кружение в помыслах служит верным признаком душевной смерти. Кто живет невнимательно к своим помыслам и носится вихрем вредительных мечтаний, тот еще не возродился свыше, тот еще пребывает в смерти. Живая, свыше рожденная душа, становится весьма внимательной к своему уму, к своим помышлениям и не носится в вихре мечтаний вредительских»⁹⁴;

— свт. Игнатий (Брянчанинов): «Существенная, необходимая принадлежность молитвы есть внимание. Без внимания нет молитвы»⁹⁵.

⁸⁶ Психология. Словарь. С. 54.

⁸⁷ Краткий психологический словарь-хрестоматия / Сост. Б. М. Петров. М., 1974. С. 18.

⁸⁸ Симеон Новый Богослов, преп. Творения. Т. 2. С. 179–191.

⁸⁹ Там же. С. 179.

⁹⁰ Филофей Синайский, преп. 40 глав о трезвении. С. 414.

⁹¹ Исаия, отшельник. О хранении ума // Христианское Чтение. 1826. Ч. 21. С. 135.

⁹² Сергиев Иоанн, прот. Богопознание и самопознание. С. 26.

⁹³ Достопамятные сказания о подвижничестве святых и блаженных отцов / Пер. с греч. Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1993. С. 140.

⁹⁴ Журавский Иоанн, старец. Тайна Царствия Божия. С. 61.

⁹⁵ Игнатий (Брянчанинов), еп. Творения. Т. 5. С. 115.

С психологической точки зрения, образы, которыми оперирует сознание человека, не ограничиваются воспроизведением непосредственно воспринятого. Перед человеком в образах может предстать и то, чего он прямо не воспринимал, и то, чего вообще не было, и даже то, чего в такой именно конкретной форме в действительности и быть не может. Такое оперирование образами, их преобразование, соединение, создание новых и т. д. и есть функция воображения⁹⁶.

Исходя из этого, можно выделить следующие *виды* воображения:

— *пассивное* или *активное*: по степени преднамеренности и сознательности в оперировании образами;

— *конкретное* и *абстрактное*: по типу тех образов, с которыми воображение имеет дело;

— *творческое* воображение: как высший уровень или вид воображения вообще;

— *художественное, научное* и т. д.: по деятельностным сферам его применения⁹⁷.

При этом активное, творческое воображение оценивается очень высоко, ибо оно играет существенную роль в научном и художественном творчестве⁹⁸. И, наоборот, критикуется поверхностное, безрезультатное воображение: «Но из стимула к действию мечта воображения может иногда превратиться и в заместителя действия, перерождаясь в ту пустую мечтательность, которой некоторые люди как дымовой завесой заслоняются от реального мира и необходимости его изменять. Роль воображения и его характер существенно определяются тем, что представляют собой его продукты. Одни находят себе легкое и мало плодотворное удовлетворение в мимолетных и праздных мечтаниях, прикрываясь завесой своей фантазии от реального дела. Другие, наделенные достаточными творческими силами, превращают воплощение своего воображения в реальное дело творчества»⁹⁹.

Подобный *аксиологический (ценностный)* подход к воображению в секулярной психологии имеет второстепенное значение и упоминается, как правило, в последнюю очередь, но в христианстве он стоит на первом месте и имеет огромную значимость.

В качестве одной из сил или частей души в святоотеческой традиции упоминается и *воображение*: «Человек, сочетавший в себе бессмертный ум и животное начало, согласно лучшей премудрости Сочетавшего несмешивающиеся элементы, пользуется воображением, суждением и мышлением как бы посредствующими узами, соединяющими ближайшее с крайне отдаленным»¹⁰⁰.

Воображение как душевная сила достаточно самостоятельно и имеет свой круг задач: «“Воображение” берет свое начало от чувства ощущения, но имеет свое собственное поле деятельности, которое включает и отсутствующие

⁹⁶ Рубинштейн С. Л. Основы общей психологии. М., 1940. С. 269.

⁹⁷ Там же. С. 272–274.

⁹⁸ Там же. С. 274.

⁹⁹ Там же. С. 273.

¹⁰⁰ Григорий Палама, св. Беседы. Т. 2. С. 130.

предметы, познаваемые чувствами»¹⁰¹.

Уже по своим внутренним характеристикам воображение является наиболее непостоянной, изменчивой и неуловимой силой души, а поэтому нередко в православии наблюдается критическое и ограничительное отношение к фантазии и воображению вообще: «Воображение есть состояние неразумной души, происходящее от чего-либо представляемого... фантазия есть напрасное состояние, возникающее в неразумных частях души независимо от какой-либо представляемой вещи»¹⁰². «Воображение чувственных предметов много докучает и много беспокойств причиняет тем, кои ревнуют всегда пребывать с Богом, ибо оно отвлекает внимание от Бога и наводит его на суетное, а между ним и на греховное и тем возмущает внутреннее наше доброе настроение. Этим страдаем мы не наяву только, но и во время снов, от которых впечатление нередко продолжается не на один день... Воображение есть сила неразумная, действующая большею частью механически, по законам сочетания образов, духовная же жизнь есть образ чистой свободы, то само собой разумеется, что его деятельность несовместна с сею жизнью»¹⁰³.

С христианской точки зрения, фантазия и воображение есть чешуя, «кожаная риза» разумной части души, которая покрывает ум и помрачает его. Аскетическая брань состоит в очищении ума от действия воображения¹⁰⁴. Поэтому борьба с воображением есть не только путь к Богу, но и путь к очищенному уму: «Итак, брате мой, если ты желаешь легко и удобно освободиться от таких заблуждений и страстей, если ищешь избежать разных сетей и козней диавола, если вожделеваешь соединиться с Богом и улучшить божественный свет и истину, мужественно вступи в брань с своим воображением и борись с ним всеми твоими силами, чтобы обнажить ум свой от всяких видов, цветов и очертаний, и вообще от всякого воображения и памяти вещей чувственных, как хороших, так и худых. Ибо все такое есть запятнание и затемнение чистоты и светлости ума, одебеление его безвещества и проводник к острастению ума, так как ни одна почти страсть душевная и телесная не может подступить к уму иначе, как чрез воображение соответственных им вещей чувственных. Подвизайся же хранить ум свой бесцветным, безобразным, безвидным и чистым, как создал его Бог»¹⁰⁵.

Таким образом, «фантазии» и «мечтания» в святоотеческой традиции противоположны *божественным созерцаниям*: «Приступающий же к сему без света благодати да ведает, что он строит фантазии, а не созерцания имеет, мечтательным духом будучи опутываем фантазиями и мечтающий»¹⁰⁶.

Св. отцы пишут против различных мечтаний, которые «есть как бы мост какой для бесов... чрез который проходят и переходят эти убийственные нечестивцы, общаются некако и смешиваются с душою, и соделывают ее ульем трутней, — обиталищем бесплодных и страстных помышлений... Таковое мечтание надобно отметать в конец». Для начала «нелепое мечтание будешь упразднить благолепным, и на смерть поражать врагов их же оружием...»¹⁰⁷.

¹⁰¹ Там же. С. 131.

¹⁰² Немезий, еп. Емесский. О природе человека. С. 91.

¹⁰³ Никодим Святогорец, преп. Невидимая брань. С. 112.

¹⁰⁴ Иерофей (Влахос), митр. Православная духовность. С. 127.

¹⁰⁵ Никодим Святогорец, преп. Невидимая брань. С. 115–116.

¹⁰⁶ Григорий Синаит, св. Главы о заповедях... С. 213.

¹⁰⁷ Каллист и Игнатий Ксанфопулы. Наставление безмолвствующим. С. 383.

В европейской секулярной, отделенной от Церкви науке до сих пор господствует сенсуализм — философское гносеологическое учение, признающее ощущения единственным источником познания и отрицающее религиозное откровение. Это не случайно и связано с условиями возникновения и формирования самой европейской науки. В первую очередь, здесь сказались ее секулярные, антицерковные тенденции: наука попыталась противопоставить религиозной вере эмпирическое знание о внешнем, сенсорно воспринимаемом мире. Таким образом, сенсуализм был тем фундаментом, на котором строились западная философия и наука, а во многом и обыденная жизнь. Неудивительно, что практически все западные психологические и педагогические учения также сенсуалистичны и по форме, и по содержанию. Мало того, что они ставят сенсорнику во главу всех своих теоретических построений, но и в практическом плане уделяя ей непропорционально большое внимание. В результате этого весь человек, наделенный сознанием и самосознанием, волей, памятью, вниманием, эмоциями и т. д., сводится до уровня «человека ощущающего», что, как понятно, недопустимо. Западный сенсуализм перешел и в американскую науку, в которой получил еще большее развитие: особенно в бихевиоризме и когнитивной психологии.

В советской психологии и педагогике сенсуализм был официально признанной теорией. Так, например, уже в 1918 г. «мать советской педагогики» Надежда Константиновна Крупская давала следующую установку: «Школа должна с самого раннего детства укреплять и развивать внешние чувства: зрение, слух, осязание и пр., так как это те органы, при помощи которых человек познает внешний мир. От их остроты, совершенства, развития зависит сила и разнообразие восприятий»¹⁰⁸. Во многом эта сенсуалистическая установка (где осознанно, а где неосознанно) продолжалась и дальше¹⁰⁹, сохранившись до сегодняшнего дня. Это, безусловно, тема отдельного и подробного анализа, который не входит в рамки нашей работы. Мы же обратимся к другой принципиальной проблеме: что может быть плохого в развитии органов чувств самих по себе?

«Развитие сенсорики» не так безобидно, как это может показаться с первого взгляда. Например, учение нейро-лингвистического программирования (НЛП) также столь сенсуалистично, что практически немыслимо без своей «работы с сенсорными модальностями». И уже во многих наших школах НЛП-исты учат «смотреть и слушать» наших детей, а многие педагоги не видят в этом ничего плохого. Но каковы конечные цели развития сенсорных модальностей для НЛП? По откровенному признанию самих ее основателей, Р. Бэндлера и Д. Гриндера, через совершенствование обычных сенсорных модальностей они хотят обнаружить экстрасенсорные каналы восприятия информации, и этой цели они даже посвящают специальную исследовательскую программу¹¹⁰. Но в этом они не новы. В нашей стране парапсихологические исследования (во время хрущевской «оттепели») также шли совместно с изучением и развитием необычных сенсор-

¹⁰⁸ Крупская Н. К. К вопросу о социалистической школе // Она же. Педагогические сочинения. Т. 2. М., 1958. С. 11.

¹⁰⁹ См. напр.: Сенсорное воспитание дошкольников / Под ред. А. В. Запорожца, А. П. Усовой. М., 1963.

¹¹⁰ Бэндлер Р., Гриндер Д. Наведение транса: (Использование методик гипноза в НЛП) / Пер. с англ. М., 1995. С. 264.

То, что в настоящее время называют сенсорикой, сенсорными модальностями, рецепторами и т. д., в святоотеческой традиции известно под именем органов чувств. Они являются окнами души во внешний мир, через них в душу поступают внешние ощущения и впечатления: «Ощущение напечатлеает в уме виденные образы, и оно же возбуждает пожелание того, что приятно, каждый раз обновляя в памяти представления виденного прежде и внося в душу явственные облики этого...»¹¹¹; впечатления от предметов вещественных посредством чувств передаются мыслительной способности или рассудку¹¹².

В святоотеческой традиции зрению и слуху, да и вообще органам чувств уделялось достаточно много внимания, но при этом направленность работы с ними была и есть совершенно иная, чем в настоящее время в светской психологии или педагогике.

Признавая важность сенсорики, святоотеческое учение использует по отношению к ней *ограничительную* стратегию. Это связано с тем, что органы чувств, так же, как и весь человек в целом подлежат первородному греху. В результате этого в самих органах чувств произошли негативные изменения, проявляющиеся в: 1) гедонизме — чувства стали доставлять наслаждение, 2) чувства стали передавать неточную картину мира, 3) в плотскости, огрубении чувств¹¹³.

С другой стороны, по святоотеческому учению, сенсорика входит в общую структуру души в качестве нижнего, зависимого звена, которое должно подчиняться высшими душевным силам. Поэтому, с этой точки зрения, органам чувств необходимо не искусственное развитие, что нарушает общий баланс всех душевных процессов, но, наоборот, работу органов чувств необходимо *контролировать* и *согласовывать* с другими силами души. Как советовал преп. Фалассий (VI в.): «Отдай чувство в служение уму, и не давай ему времени развлекать его». Он же подчеркивал: «Да служат тебе чувства и вещи чувственные к духовному созерцанию, а не к удовлетворению похоти плотской»¹¹⁴. Филофей Синайский, подвижник IX в., об этом писал так: «Когда ум изнутри не обуздывает и не вяжет чувств, тогда глаза всюду разбегаются из любопытства, уши любят слушать суетное, обоняние изнеживается, уста становятся неудержимыми, и руки простираются осязать то, что не должно. За этим последуют вместо правды неправда, вместо мудрости — неразумие, вместо целомудрия — блудничество, вместо мужества — боязливость». Он же советовал: «Кто с некоторым насилием удерживает пять своих чувств... тот всячески соделывает для ума легчайшими сердечный подвиг и брань»¹¹⁵. Никита Стифат (XI в.), византийский монах, мистик, ученик и автор жития Симеона Нового Богослова: «Когда пятерица чувств подчинена четверем главнейшим добродетелям и хранит всегдашнюю им благопокорность, тогда естество тела... не мешает колесу жизни двигаться безмятежно»¹¹⁶. Никодим Святогорец: «Многодумным и непрерывным подвигом у ревнителей благочестия должны быть строгое управление и доброе направление употребления внешних наших пяти чувств: зрения, слуха, обоняния, вкуса и осязания»¹¹⁷.

¹¹¹ Нил Синайский, преп. Творения. В 3 ч. / Пер. на рус. Ч. 2. М., 1858. С. 175.

¹¹² Иоанн Дамаскин, св. Точное изложение православной веры. С. 93.

¹¹³ Позов А. Основы древне-церковной антропологии. Т. 1. С. 71.

¹¹⁴ Фалассий, авва. О любви... С. 299, 310.

¹¹⁵ Филофей Синайский, преп. 40 глав о трезвении. С. 410, 414.

¹¹⁶ Никита Стифат, преп. Третья умозрительных глав сотница — о любви и совершенстве жизни // Добротолюбие. Изд. 2-е. Т. 5. С. 161.

¹¹⁷ Никодим Святогорец, преп. Невидимая брань. С. 84.

Еще недавно было принято писать (с определенным оттенком гордости), что мы живем в «информационную эпоху» или во время «информационной революции». В настоящее время, по мере проявления все большего числа негативных последствий этого процесса, можно уже говорить, по аналогии с экологическим и другими кризисами, об информационном кризисе. Он проявляется в том, что информация все больше становится, по количественным параметрам, избыточной, а по качественным — пустой, ненужной, а нередко и вредной.

На эту проблему обратила свое внимание медицина. Так, например, доктор медицинских наук М. М. Хананашвили писал: «Современные условия жизни и прежде всего ее высокие темпы выдвинули перед наукой о мозге новые задачи. Сегодня мозг человека воспринимает, обрабатывает, запоминает сведения в масштабах, совершенно необычных, если иметь в виду всю многотысячелетнюю историю развития человека. А главное, такая нагрузка на высшие функции мозга возникла за очень короткий период, без какой-либо специальной к ней подготовки»¹¹⁸. Этот информационный взрыв, по мнению автора, привел к целому ряду негативных психологических последствий, которые он выделяет в отдельное явление — «информационный невроз».

К выводам о неполезности избыточной информации пришла и современная физиологическая наука, в которой постепенно зарождается новое направление — «сенсорная экология». Одним из важнейших ее положений является то, что «количество информации, которое может поступить в мозг, избыточно, и должно быть сокращено...»¹¹⁹.

Не прошла мимо указанной проблемы и педагогика, ибо уменьшение избыточности внешней информации, в первую очередь, важно для детей, и особенно для тех из них, кто имеет ослабленную нервную систему или различные психологические проблемы (в настоящее время, как известно, таких детей подавляющее большинство). Известный русский дефектолог В. П. Кащенко писал о таких детях, что «многообразие городской жизни, масса всегда новых впечатлений отнимают у них так много энергии, что после дневной сутолоки они испытывают только усталость и спутанность мысли... Чтобы избежать этого, необходимо удалить ребенка от городского шума, лишить плохо переносимого им разнообразия. Уменьшая количество рецепций (восприятий), мы тем самым увеличим их интенсивность. Ребенок видит и слышит немного, но получает возможность глубже взглянуть на вещи»¹²⁰. Последнее является важным и принципиальным положением, необходимым и для жизни взрослых: дело в том, что у современного человека есть только поверхностная всеинформированность, но нет внутренней глубины, что и не удивительно, ведь для этого необходима собственная работа человека, на которую внешний мир не оставляет ему ни сил, ни времени. Таким образом, человек все больше становится пассивным «потребителем информации», и его информационная всеядность выходит за все разумные границы.

Дореволюционная педагогическая традиция придерживалась в этих вопросах охранительной стратегии. Так, например, П. Ф. Лесгафт предостерегал против искусственного возбуждения у ребенка различных чувствований¹²¹.

¹¹⁸ Хананашвили М. М. Информационные неврозы. Л., 1978. С. 126.

¹¹⁹ Дмитриева Т. М. Основы сенсорной экологии: Учеб. пособие для студентов вузов. М., 1999. С. 158.

¹²⁰ Кащенко В. П. Педагогическая коррекция. М., 1999. С. 78.

¹²¹ Лесгафт П. Ф. Психология нравственного и физического воспитания. М., 1998. С. 56.

Информационный взрыв, во время которого мы живем, приводит не только к количественному избытку информации, но и к ее качественным недостаткам: существует много информации устарелой, непроверенной и просто неверной. Поскольку информация превратилась в такой же товар, как и все остальное, постольку для средств массовой информации основной целью является ее продажа, при этом все меньше внимания обращается на полезность или правдивость самой информации. Таким образом, формируются необходимые условия для все большего увеличения доли информации вредной и ложной. Не будет никаким преувеличением мнение западного автора-протестанта: «Дезинформация угрожает не только телесному, но и духовному здоровью людей. Наш мир переполнен ложью»¹²². По аналогии с химическим или радиоактивным отравлением вполне возможно говорить и об «информационном отравлении»¹²³. Последнее же и происходит через органы чувств (все и без исключения), свою долю в это вносит и телевидение, и радио, и реклама, и театр, и различные зрелищные мероприятия, на которых мы кратко и остановимся.

Негативного влияния *телевидения* нельзя не заметить, оно «отравляет духовную атмосферу в стране, как химический комбинат или лесной пожар»¹²⁴. Телевидение насаждает повсеместную бездуховность, в силу содержания подавляющего большинства своих программ: «Голубые экраны стоят и в казармах, и в тюрьмах, и в больницах, и в школах, и в домах — повсюду. Они — главные средства растления и убийства души покоренного народа. Без них держать людей в постоянном обмане и рабстве было бы невозможно»¹²⁵. Кроме того, и телевидение как таковое имеет свои проблемы и ограничения: «Даже если бы содержание телепрограмм было бы вполне удовлетворительным, с христианской точки зрения, и в этом случае пользоваться им можно было бы лишь крайне ограниченно. Телевизор отучает человека думать... Живое общение с человеком и даже просто чтение книги гораздо лучше для передачи и усвоения той же информации, чем телевидение»¹²⁶. Современные отечественные психологи, как нам кажется, уделяют недостаточно внимания подобным проблемам, а ведь они напрямую связаны с психическим и нравственным здоровьем всего народа (что, безусловно, является делом общегосударственной важности). На Западе с этой проблемой столкнулись уже в середине XX в., когда проявились первые отрицательные последствия бурного развития массовых информационных технологий. Попав в сферу изучения западных психологов, эти явления получили негативную оценку. Принципиальным противником телевидения, несмотря на свои оккультные и прочие увлечения, был известный психолог и психотерапевт К. Г. Юнг¹²⁷. Под влиянием общественности на Западе были приняты некоторые законопроект, касающиеся деятельности СМИ, но к реальному улучшению положения дел это не привело, ибо общий безнравственный и бездуховный характер телевидения и других СМИ остался прежним.

Наиболее подвержена различным информационным манипуляциям молодежь, на которую обрушилась целая лавина поп-культуры и поп-музыки. С христианской точки зрения, поп-культура оценивается однозначно негативно.

¹²² Макдональд Г. Обновление вашей духовной жизни / Пер. с англ. СПб., 2000. С. 35.

¹²³ Там же. С. 37.

¹²⁴ Тимофей, свящ. Пособие по аскетике для современного юношества. М., 1999. С. 125.

¹²⁵ Там же. С. 139.

¹²⁶ Там же. С. 125–126.

¹²⁷ Юнг К. Г. Воспоминания, сновидения, размышления / Пер. с нем. М., 1998. С. 289.

Европейская религиозная традиция невозможна без многочисленных описаний духовных явлений, видений и откровений. В этом проявилась общая европейская установка на зрение. Интересно, что «по наследству» это качество перешло к русским штундистам и другим сектам «духовного толка», сформировавшимся под влиянием мистических протестантских направлений.

При этом как для европейских сектантов, так и для русских наличие видений крайне важно. По их мнению, они являются показателем их избранности, духовности и т. д. Вот что писалось в начале XX в. о штундистах: «На одной из миссионерских бесед, когда сектанты хвалились тем, что они составляют истинную Церковь, и что среди них Христос и Дух Святой, открывающий им Свои тайны и раздающий разные дары, даже дар языков и видений, один из штундистов стал хвалиться своими видениями, яко от Бога бывшими»¹²⁸. В Европе подобная установка практически без существенных изменений сохранилась до настоящего времени. Но чем кончаются эти «поиски видений» и «созидающая визуализация»,¹²⁹ предугадать несложно. Вот что писал один из подобных авторов: «Христос внутри меня творит чудеса в моей жизни здесь и сейчас... Божественная сила течет сквозь меня...»¹³⁰. И дело здесь не в отсутствии «скромности», а в том, что такое самовнушение, переплетающееся с самообманом, безусловно, вредно для духовного и психического здоровья человека, «практикующего» подобные вещи.

В святоотеческой традиции подобное состояние сознания человека называют **прелестью** (от слова *прельститься*, соблазниться). Подробнее об этом мы скажем в главе о психических состояниях, а здесь только наметим контур темы.

Архим. Лазарь писал, что грех духовной прелести состоит «в ложном ощущении избытка личных духовных дарований... Человек, находящийся в состоянии прельщения, мнит себя достойным и достигшим особых плодов духовного совершенства, подтверждением чему служат для него всевозможные "знамения", т. е. сновидения, голоса, видения наяву... Такой человек может быть весьма одарен мистически, но при отсутствии церковной культуры и богословского образования, а главное — из-за отсутствия хорошего, строгого духовника и наличия среды, склонной легковерно воспринимать его рассказы как откровения, такой человек вскоре возвращает в себе гордое мнение, ложное, лестное понятие о своем духовном состоянии. Обычно начинается это состояние с принятия загадочного сна, полного какого-нибудь сумбура, за мистическое откровение или пророчество. На следующей стадии уже наяву являются сияющие видения, в которых он распознает Ангела, или какого-либо угодника, или даже Богородицу и Самого Спасителя. Они сообщают самые невероятные откровения, часто совершенно бессмысленные»¹³¹.

В восточном христианстве отношение к зримому в духовной области крайне осторожное. В исихастской традиции пишется о подвижнике: «Если ум его увидит свет, когда он не ищет его, то пусть не принимает его и не упраздняет...»¹³².

¹²⁸ Богданович С. Н. О благодатных способах, которыми Бог призывает людей к спасению. Изд. 4-е. Киев, 1908. С. 3.

¹²⁹ Линн Д. В поисках видений / Пер. с англ. Киев, 1998; Шакти Г. Созидающая визуализация / Пер. с англ. М., 1994.

¹³⁰ Шакти Г. Созидающая визуализация. С. 43.

¹³¹ Лазарь, архим. Грех и покаяние последних времен. С. 14–15.

¹³² Каллист и Игнатий Ксанфопулы. Наставление безмолвствующим. С. 391.

Важной и интересной темой является тема **духовных органов чувств**. В обычном своем состоянии органы чувств, также как и весь человек, не очищены: «Вследствие того, что душевное зрение и слух у нас не очищены, мы плохо видим и не можем поймать своими устами блага»¹³³. Духовное очищение человека влияет и на органы чувств. Как писал Иоанн Златоуст: «Пока душа вращается на земле, тело и чувства телесные облачают ее бесчисленными цепями... и слух, и зрение, и осязание, и обоняние, и язык вносят в нее извне множество зол. Но когда она воспаряет и предается занятию духовными предметами, то заграждает вход греховным мечтаниям, не закрывая чувств, но направляя их деятельность на ту же высоту»¹³⁴.

При этом постепенно появляются *духовные очи*, «которые видят сокрытые в душе тайны, невидимое и божественное богатство, сокровенное от очей сынов плоти, и открываемое Духом питающимся с трапезы Христовой...»¹³⁵. Их называют также *внутренними очами* или *глазами души*:

— Макарий Египетский о физических очах и слухе: «Есть очи, которые внутреннее сих очей, и есть слух, который внутреннее сего слуха»¹³⁶;

— Григорий Палама: «Не телесные глаза, а глаза души воспринимают силу Духа...»¹³⁷;

— Феофил Антиохийский: «Как телесные глаза у зрячих людей видят предметы этой земной жизни и усматривают различие, например, между светом и тьмою, между белым и черным, между безобразным и красивым... как уши различают звуки, подлежащие слуху — резкие, тяжелые или приятные: так точно есть уши сердца и очи души, чтобы видеть Бога. И Бог бывает видим для тех, кто способны видеть Его, у кого именно открыты очи душевные»¹³⁸;

— Симеон Новый Богослов: «Все те, которые видят только телесными очами и только этот чувственный свет, слепы суть; и им ни о чем другом не должно заботиться, как о том, чтоб отверзть умные очи души своей и увидеть невечерний Божественный свет»¹³⁹;

— архиеп. Иннокентий (Борисов): «Чувства также обновляются... Око человека обновленного не видит зла; ухо не слышит ничего гнилого. Взамен сего у святых открывались очи и уши внутренние, которые у нас подавлены плотью»¹⁴⁰.

Кроме зренья, существуют и духовные вкус, слух и осязание¹⁴¹, как и все другие духовные органы чувств: «Душа имеет все те чувства (собственно, без метафор), какие имеет и тело»¹⁴². Из-за своей неразвитости они мало заметны, но при необходимости они могут быть усовершенствованы: «Чувства внешние ныне чрезвычайно усовершенствованы; чувства духовные могут быть усовершенствованы тем паче»¹⁴³. Но это совершенствование происходит в первую очередь, через борьбу со грехом, ибо «грехи есть тьма, помрачающая очи душевные»¹⁴⁴.

¹³³ Творения преп. Феодора Студита. Т. 1. С. 944.

¹³⁴ Цит. по: *Зарин С. М.* Аскетизм... С. 428.

¹³⁵ *Исаак Сирин, авва.* Слова подвижнические. С. 131.

¹³⁶ Цит. по: *Попов И. В.* Мистическое оправдание аскетизма в творениях преп. Макария Египетского. Св.-Троицкая Сергиева лавра, 1905. С. 31.

¹³⁷ *Григорий Палама.* Триады... С. 96.

¹³⁸ *Феофил Антиохийский, св.* К Автолику. С. 128–129.

¹³⁹ *Симеон Новый Богослов, преп.* Творения. Т. 3. С. 446.

¹⁴⁰ *Иннокентий (Борисов), архиеп.* Сочинения. Т. 10. С. 274.

¹⁴¹ *Василий Великий, св.* Творения. Т. 2. С. 188–189.

¹⁴² *Иннокентий (Борисов), архиеп.* Сочинения. Т. 10. С. 237–238. С. 237–238.

¹⁴³ Там же. С. 237.

¹⁴⁴ *Тихон Задонский, еп.* Сочинения. Т. 5. С. 54.

В тени таинственного храма
 Учусь сквозь волны фимиама
 Словам наставников внимать.
А. А. Фет

Ольга Скороходова, потерявшая в детстве зрение и слух, сумела, благодаря человеческой помощи и силе своего характера, не только физически выжить в такой, казалось бы, безвыходной ситуации, но при этом стать интересной личностью и замечательной писательницей. И здесь немаловажную роль сыграло обоняние, которое давало ей самые разнообразные возможности, так что во многих случаях она пользовалась обонянием так, как зрячие пользуются зрением¹⁴⁵. Мы же, зрячие, в обычной, повседневной жизни постоянно недооцениваем роль и значение обоняния. Но, между тем, объективный научный анализ показывает, что обоняние играет значимую роль во всех сферах человеческой жизни.

Важны запахи в межличностном общении: можно прекрасно относиться к кому-нибудь, но при этом почему-то его недолюбливать, и только через несколько лет выяснится, что дело было в неприятном запахе изо рта. В семейной жизни, особенно для женщин, запахи очень важны: по современным данным, около 7% разводов происходит именно из-за подобных проблем.

Существует много возможностей для проявления положительной роли запахов. Например, можно использовать запахи для снятия стресса, повышения работоспособности, улучшения настроения¹⁴⁶. По проведенным исследованиям, число ошибок программистов снижается на 20%, когда они вдыхают запах лаванды, на 33% — от запаха жасмина, и на 54% (!) — от запаха лимона. Поэтому, как известно, чай с лимоном давно используется не только для поддержания физического тонуса, но и для улучшения самочувствия и настроения.

Издавна использовались запахи для поддержания творческого настроения. Писатели, поэты и ученые разных стран неизменно имели свои любимые запахи, способствующие их творчеству. Из русских писателей и поэтов, постоянно обращавших внимание в своем творчестве на запахи, в первую очередь необходимо назвать А. Пушкина, А. Фета, Л. Толстого, И. Бунина, А. Блока и др.

Безусловно, важны запахи и в религии. В культовой практике практически всех религиозных традиций применяются пахучие вещества. Сами эти вещества и производимые ими запахи различны: благовония древнеегипетского культа, которые были найдены в усыпальницах египетских фараонов, отличаются от благовонных индийских палочек или церковного фимиама, употребляемого в христианском богослужении. Чтобы понять, что же дают запахи религии, необходимо хотя бы кратко остановиться на физиологии и психологии обоняния.

Обоняние, в первую очередь, взаимосвязано с эмоциями: «Из всех ощущений, пожалуй, ни одни не связаны так широко с эмоциональным чувственным тоном, как обонятельные. Почти всякое обонятельное ощущение обладает более или менее ярко выраженным характером приятного или неприятного; многие вызывают очень резкую положительную или отрицательную реакцию»¹⁴⁷. Последним, например, пользуются в медицине: нет лучшего средства при потере сознания, чем резкий запах нашатыря.

¹⁴⁵ Скороходова О. И. Как я воспринимаю мир. М., 1947.

¹⁴⁶ Плужников М., Рязанцев С. Среди запахов и звуков. М., 1991. С. 105.

¹⁴⁷ Рубинштейн С. Л. Основы общей психологии. С. 173.

Песня — это моя религия.

Боб Дилан

«Крайне разрушительно и пагубно влияние на душу христианина джаз-музыки, рок-музыки, панк-музыки, диско-музыки и т. д., форм и явлений современной популярной музыкальной культуры, которая не ограничивается только областью искусства, но затрагивает все стороны, все мельчайшие детали жизни современной молодежи»¹⁴⁸. Не слишком ли сгустил краски православный пастырь? Рассмотрим основные положения его высказывания, но сначала обратимся к некоторым историческим данным появления и развития современной поп-культуры (в первую очередь — рок-н-ролла).

Результаты психофизиологических исследований показали, что если условно классическую музыку можно назвать «музыкой для головы», то рок является «музыкой для ног»¹⁴⁹. Не будем, однако, обижать ноги, ибо рок ориентирован не на них, а на совсем другое. Само название (rock and roll) было заимствовано из жаргона американских гетто, где оно до сих пор обозначает неприличные движения человеческого тела¹⁵⁰. Сексуальная ориентация рока (да и что скрывать — самого греха) является чуть ли не единственным, что объединяет самые разные виды современного рока, которых уже столько же, сколько отдельных сект в протестантизме.

Вторая волна рока — «тяжелый рок» — в поисках новых форм воздействия на слушателя пошла по пути ритмизации, энергетизации и увеличения громкости своей «музыки». Интенсивность звука на рок-концертах очень часто достигает до 120 децибел, что очень много и сопоставимо с ревом двигателей реактивного самолета. Но не в этом заключалась главное зло «тяжелого рока»: аморализм и бездуховность — вот к чему он призывал молодежь. Фактически «тяжелый рок» явился первым решительным и прямым штурмом личности человека, направленным по пути слуховой модальности¹⁵¹.

Широко известны экспериментальные исследования Дж. Даймонда, опытного психиатра, Президента международной академии превентивной медицины, о негативном воздействии рока на организм человека. Он поставил цель: найти тот основной элемент рока, который оказывает наиболее неблагоприятное воздействие. С помощью знатоков-музыкантов он проанализировал свыше 20 тысяч (!) записей и обнаружил «прерывающийся анапест-бит» — два коротких, один длинный удар, при котором музыка как будто останавливается и начинается снова¹⁵². По Даймонду, этот ритм несовместим с нормальным психобиологическим ритмом организма. Именно этот негативный ритм используется чаще всего в современной рок-музыке. Скорее всего, самими музыкантами это делается неосознанно — для «заведения» и «подогрева» слушателей, но от этого последним ничуть не лучше.

По экспериментальным отечественным исследованиям, слушание психотропной музыки вызывает проявление ряда новых взаимодействий между полушариями головного мозга: правым полушарием и гипоталамусом, левым полушарием и мозговым стволом¹⁵³.

¹⁴⁸ *Лазарь, архим.* Грех и покаяние последних времен. С. 43.

¹⁴⁹ *Крупенко С.* Человек и рок-музыка. С. 92.

¹⁵⁰ *Лефченко О. Т., Гальцева Р. А.* «Режимбаль Ж.-П. Рок-н-ролл». С. 218–219.

¹⁵¹ Там же. С. 220.

¹⁵² *Крупенко С.* Человек и рок-музыка. С. 93.

¹⁵³ *Коновалов В.* Психотропная музыка // Техника молодежи. 1991. № 4. С. 41.

:

Кашпир во время чумака.
Народное выражение

Начнем с телевидения. Даже самым непонятливым в наше время стало ясно, что миром управляют не только президенты и правительства, но существует и особая власть — власть средств массовой информации. И телевидение, бесспорно, является одним из самых важных информационных каналов, влияющих на всех и на каждого. В США средний взрослый американец смотрит телевизор более 5 часов в день, а американский ребенок — около 6 часов, при этом в каждой американской семье, по статистике, несколько телевизоров (для того, чтобы каждый мог смотреть то, что ему нравится).

До недавнего времени телевизионные проблемы относились, в первую очередь, к Западу и США, но теперь и мы оказались в ситуации информационного взрыва. Правда «информационность» этого взрыва весьма странная. В основном экран заполнили западные плоские и поверхностные фильмы, а о зарубежных телесериалах — этих «мыльных операх» XX в. — и говорить не приходится. Вот как известные западные исследователи проблем телевидения, М. Эдмондсон и Д. Роундс, пишут о создании телесериала: «Толстые слои рекламы обмажьте диалогом, добавьте в равных долях затруднительные ситуации, коварство и женские страдания, обрызгайте состав слезами, приправьте органной музыкой, сверху нанесите желе из дикторского текста и подавайте к столу пять раз в неделю»¹⁵⁴. Но и с этими мыльными телесериалами не так все просто. Как наркотик влияет на зрителей телесериал «Star Trek». По мнению английского психолога С. Уолфсона, данный многосерийный фильм может приводить к «физической» зависимости точно так же, как героин. Этот вывод был сделан после обследования группы фанатов сериала: у них наблюдается целый ряд симптомов, аналогичных наркотическим. Возбуждение, с которым «фаны» кинофильма ожидают продолжения, нарастает от серии к серии, постоянно растет порог возбудимости, как и та телевизионная «доза», в которой они нуждаются. После пропущенного эпизода у них начинается настоящая «ломка», наступают приступы раздражительности и душевного беспокойства¹⁵⁵. Но, скорее всего, это относится не только к данному сериалу и даже не к сериалам как таковым, а ко всему телевидению в целом. «Телевидение, хотя и не является химическим вторжением, тем не менее, в такой же мере способствует пристрастию и точно так же вредно физиологически, как и любой другой наркотик»¹⁵⁶. Телевидение по природе своей является наркотическим средством культуры владычества¹⁵⁷.

Важной чертой телевидения является его манипулятивность, ибо оно специально сфабриковывает поток данных, которые можно так или иначе обрабатывать, чтобы защитить или навязать те или иные культурные ценности¹⁵⁸. Поэтому сидя перед телевизором мы не просто получаем информацию, фактически мы являемся объектами для информационного воздействия¹⁵⁹.

¹⁵⁴ Цит. по: Мельник Г. С. Mass Media. С. 127.

¹⁵⁵ «Star Trek» как наркотик // Привет, Петербург. 1998. 14 апр. С. 5.

¹⁵⁶ Маккенна Т. Пища богов: Поиск первоначального Древа познания / Пер. с англ. М., 1995. С. 278.

¹⁵⁷ Там же. С. 279.

¹⁵⁸ Там же.

¹⁵⁹ Саптак В. Телевидение и мы: Четыре беседы. Изд. 3-е. М., 1988. С. 122.

В современной академической психологии психические состояния классифицируются по характеристикам, наиболее значимым для выбранного предмета рассмотрения; например, выделяют положительные и отрицательные состояния. Также их разделяют по признаку определяющей роли одной из сфер психики в целостной картине состояния: эмоциональные, мотивационные, волевые, когнитивные. Иногда для систематизации выделяют доминирующий в структуре состояния психический феномен — это состояния напряжения, утомления, эйфории, созерцания, озарения, фрустрации, тревоги и т. д. Кроме того, по давней исторической традиции, состояния часто делят по уровню их активации¹⁶⁰. При этом, к сожалению, очень мало внимания уделяется религиозным психическим состояниям, однако христианство и само в состоянии справиться с анализом и описанием тех душевных состояний, которые встречаются в человеке на всем пути его духовного развития: от состояния греховного, через состояние очищения и покаяния — к самым высшим мистическим и духовным состояниям.

Важность внутренних, душевных состояний в христианстве, в первую очередь, относится к христианской *аскетике*: «Психологический анализ внутренних состояний в процессе спасения для аскетике прямо необходим по существу дела»¹⁶¹. Как писали св. отцы: «По состоянию души твоей узнавай, кто подошел к тебе, — наш или из супостатов. Если душа твоя сохраняется безмятежною, непоколебимою, не небрежущею о небесных созерцаниях... добре, отвори ему двери сердца, приими его и свечеряй с ним, да напитает он тебя паче к большому возлюблению Бога и божественных вещей. Если же близость его смущает душу твою, наполняет ее толпою помыслов, обращает очи твои к плоти и крови, к мирским связям и пристрастиям... увы! — стань подальше и дракона этого отгони»¹⁶².

Не менее важна правильная работа с психическими состояниями при *молитве*, которая сама понимается в Писании и в предании Церкви в общем смысле как известное религиозно-нравственное психическое состояние¹⁶³. Измерением совершаемого пути к Богу при молитве являются «различные молитвенные состояния, в которые постепенно входит молящийся правильно и постоянно»¹⁶⁴.

Это же относится и к таким особым состояниям, как, например, состояние пророческого *вдохновения*. И здесь важно подчеркнуть, что эти состояния, несмотря на всю их необычность, не представляют чего-либо противоестественного ни с точки зрения здравого смысла, ни с научной точки зрения¹⁶⁵. Т. е. пророки были не просто пассивными проводниками-медиумами запредельных энергий, но в общении с Богом они должны были быть сознательными, активными, а не бессознательно-пассивными. Само древнееврейское слово «пророк» (*nabi*) происходит от глагола *naba*, обозначающего производить, произносить (слова), возвещать, научать. Тогда *nabi* означает собственно «наученный» (от Бога)¹⁶⁶.

¹⁶⁰ Куликов Л. В. Психология настроения. СПб., 1997. С. 20.

¹⁶¹ Феодор (Поздеевский), архиеп. Смысл христианского подвига. М., 1991. С. 48.

¹⁶² Феодор Студит, св. Подвижнические монахам наставления. С. 341.

¹⁶³ Зарин С. М. Аскетизм... С. 447–448.

¹⁶⁴ Игнатий (Брянчанинов), еп. Творения. Т. 1. С. 138.

¹⁶⁵ Владимирский Ф. Состояние души пророков при откровениях Духа Святого // Вера и разум. 1902. № 13. С. 62.

¹⁶⁶ Там же. С. 62, 76.

К *естественным*, т. е. природным, состояниям можно отнести: бодрствование, сон без сновидений, сон со сновидениями.

Бодрствование является наиболее привычным для нас состоянием, оно имеет среднюю степень интенсивности, координации и гармоничности. В него входит множество различных чувств и настроений нерелигиозного плана, которые мы испытываем повседневно в обычной жизни.

При уменьшении уровня бодрствования человек засыпает, при этом он может находиться в двух состояниях: сон без сновидений, когда он максимально расслаблен и обездвижен, и сон со сновидениями, или так называемый «парадоксальный сон», когда при общем расслаблении организма наблюдается повышенная активность головного мозга (если человек проснется именно в этот момент, то он скажет, что ему снился сон и сможет вспомнить и рассказать его).

С христианской точки зрения, *бодрствование* оценивается намного более позитивно, чем сон, а отношение ко *сну* как таковому в христианстве строится на ограничительном принципе: «Кто заботится о жизни истинной и мысли трезвенной, тот бодрствует по возможности дольше и предается сну лишь в той мере, в какой это необходимо для телесного здоровья; но для такого сна времени требуется немного, если правильно приучить себя к нему»¹⁶⁷.

Сон является недействительной частью человеческой жизни, а поэтому по отношению к нему нужна умеренность и осторожность: «Сытость сна возбуждает в теле страсти; а умеренное бдение охраняет сердце»¹⁶⁸; «Многий сон одевает мысль, благое же бдение утончает ее. Многий сон наводит искушения, бодрствующий же [монах] избежит их»¹⁶⁹. Поэтому св. отцы требуют: «Пробудимся от сна, пока еще находимся в теле сем, воздохнем о себе самих, и будем оплакивать себя от всего сердца нашего...»¹⁷⁰. Этот святоотеческий подход основывается на евангельской традиции, которая призывает: «не будем спать, как и прочие, но будем бодрствовать и трезвиться» (1 Фесс. 5, 6).

В нехристианских кругах в последнее время все чаще обращаются к анализу *сновидений* (психоанализ, аналитическая психология, онтопсихология и т. д.), в надежде найти какие-нибудь закономерности человеческой психики и ее глубинных, бессознательных слоев. Однако никому из представителей этих учений неизвестно, что задолго до них эту работу проделало христианство. Множество выдающихся аскетов и подвижников проверяли и сопоставляли свой опыт по отношению к сновидениям, приходя к общему мнению о важности этой работы: «Тщательный может и по сновидениям угадывать движения и расположения души, и соответственно тому направлять попечение об устройении своего духовного состояния. Из того, что представляется во время сна, иное есть мечтание, иное видение, иное откровение. Мечтания суть такие сновидения, которые не стоят неизменными в воображении ума, но которым предметы перемешиваются, одни вытесняют другие или изменяются в другие; от них никакой не бывает пользы... Видения суть такие сновидения, которые во все время стоят неизменными, не преобразуются из одного в другое и так впечатлеваются в уме, что остаются на многие лета незабвенными»¹⁷¹.

¹⁶⁷ Климент Александрийский. Педагог / Пер. с греч. Н. Н. Корсунского и свящ. Георгия Чистякова. М., 1996. С. 180.

¹⁶⁸ Исаия, авва. Духовно-нравственные слова. С. 94.

¹⁶⁹ Евагрий Понтийский. Аскетические и богословские сочинения. С. 132.

¹⁷⁰ Антоний Великий, преп. Духовные наставления. С. 85.

¹⁷¹ Никита Стифат, преп. Вторая сотница естественных психологических глав об очищении ума // Добротолюбие. Изд. 2-е. 1900. С. 129–130.

Христианство никогда не останавливалось только на состояниях греховно-безблагодатных, не меньше внимания оно обращало и на состояния *духовно-благодатные*. При этом они являются жизненно важными для духовного развития каждого христианина: «Как иной ощущает в себе действия злобы в страстях, каковы: раздражительность, похоть, зависть, отяготение, лукавые помыслы и другие несообразности, так должен человек восчувствовать благодать и Божественную силу в добродетелях, а именно: в любви, в снисходительности, в благодати, в радости, в легкости, в Божественном радовании...»¹⁷². Это те духовные переживания, которые приходят с Божьей помощью: «Познание Бога, чтобы отвечать своему понятию, должно быть переживанием в себе присутствия Божия, которое дает человеку непосредственно ощутить божественную жизнь и, таким образом, приведет к опытному постижению Божественного Существа»¹⁷³. И хотя духовные дары и чувствуются духовно, но они могут быть вполне ощущаемы: «Будем молиться, чтобы и нам получить благодать Святого Духа во всяком удостоверении и ощущении...»¹⁷⁴.

Эти внутренние ощущения, с христианской точки зрения, крайне важны из-за вызывающего их источника, ибо, по евангельскому слову, царство Божие «внутри нас есть» (Лк. 17, 21). Таким образом, «Царство Небесное есть бесстрастие души, совокупное с истинным ведением сущих»¹⁷⁵. Другими словами: «Царство Бога и Отца, по силе своей, находится во всех верующих; но действием своим обнаруживается только в тех, которые благим произволением, отложив вовсе естественную жизнь по душе и телу, провождают токмо жизнь духовную, и могут сказать о себе: *живу не ктому аз, но живет во мне Христос* (Гал. 2, 20)»¹⁷⁶. Или, как писал о царствии Божиим св. Феофан Затворник: «С психической же точки зрения, о царствии Божиим должно сказать следующее: царствие Божие в нас зарождается, когда ум сочетается с сердцем, сам срастворившись с памятью о Боге»¹⁷⁷. Этот внутренний аспект царствия Божия важен в христианстве: «Сущность Царства Божия как особого внутреннего состояния человека, частнее, как восприятие человеком “обожения” или “богообщения”, вполне определенно указывается почти одинаково всеми св. отцами»¹⁷⁸. Или: «Вечная жизнь, в которой мы, христиане, видим свое высшее благо, есть жизнь святая, богоподобная, есть жизнь в общении с Богом. Рассуждая по существу, эта жизнь есть главным образом неизвестное *состояние души*, — или, (лучше сказать), источник, исходный пункт того или другого характера этой жизни, заключается в том или другом характере этой жизни, заключается в том или другом душевном состоянии человека»¹⁷⁹.

И что особенно важно, царствие Божие не является просто наградой за добродетельную жизнь, «оно — состояние, являющееся естественным следствием, результатом создавшегося у человека настроения его души». Вот как оно далее описывается: «Человек может создать возвышенное, духоносное и богоносное настроение в своей душе, но он же может создать настроение богоборческое, бесовское.

¹⁷² Макарий Египетский, преп. Духовные беседы... С. 184.

¹⁷³ Сергей (Страгородский), архим. Православное учение о спасении. С. 95.

¹⁷⁴ Марк Подвижник, преп. Нравственно-подвижнические слова. С. 154.

¹⁷⁵ Евагрий Понтийский. Аскетические и богословские сочинения. С. 96.

¹⁷⁶ Максим Исповедник, преп. О богословии и воплощении Сына Божия. С. 18.

¹⁷⁷ Феофан Затворник, еп. Что есть духовная жизнь... С. 58.

¹⁷⁸ Феодор (Поздеевский), архиеп. Смысл христианского подвига. С. 125.

¹⁷⁹ Сергей (Страгородский), патр. Вечная жизнь как высшее благо. С. 163.

Существуют не только позитивные духовно-психические состояния, но и негативные, греховные: «И царство диавола, в которое человек перешел через грех, есть... тоже явление внутренней жизни человека, особое состояние его души и всей его духовно-телесной природы»¹⁸⁰. Как писал об этом известный английский богослов К. С. Льюис: «Если христианство не ошибается, “ад” — абсолютно верный термин, передающий то состояние, в какое приведут меня за миллионы лет зависть и дурной характер»¹⁸¹.

Греховные состояния несут в себе негативную, темную духовность или, вернее, псевдо- и антидуховность (ибо настоящая духовность есть благодать Св. Духа). Эти состояния приводят человека к духовной смерти, которая может быть не только позже, но и раньше смерти физической.

Начало же этого пути вниз — *прилоги*. Сон и сновидения являются хоть и заниженными по степени активности, но естественными (природными) состояниями человека. Прилоги же происходят от воздействия падших ангелов. Однако само состояние прилогов не является греховным для человека, если оно кратковременно и поверхностно (что бывает, когда человек стоит на страже своей души и отмечает прилоги). В противоположном случае, происходит развитие прилогов, имеющее несколько последовательных стадий: *сочетание* — прилепление души к предмету страсти (сковывание внимания предметом), *сосложение* — когда в душе возбудилось непотребное желание и душа согласилась на него, и, наконец, *пленение* и *страсть* — когда душа берется в плен и как связанная раба ведется к совершению дела¹⁸². То же писал и Иоанн Лествичник: «Иное есть прилог, иное — сочетание, иное — сосложение, иное — пленение, иное — борьба, и иное так называемая — страсть в душе»¹⁸³.

Закономерным результатом развития прилогов являются *страсти* — различных видов и типов, а развитие страстей приводит к *прелести*, о чем мы подробнее и скажем дальше.

Дальнейшее пребывание человека в прелести приводит к *одержимости* (беснованию), когда сам человек не может контролировать даже свое тело, которое попадает под власть падшего духа (беса). Но, по милости Божьей, состояние одержимости обратимо, если в глубине души самого человека осталась хоть малейшая вера в Бога и если за него искренне молятся родственники, знакомые, священники и другие христиане. Помимо этого, в Православной Церкви есть специальная молитва и обряд для изгнания беса. Конечным же и необратимым состоянием, результатом полного отказа человека от Бога является *смерть духовная*, которая может быть и при земной жизни человека, когда его тело еще живо.

Все эти негативные духовно-душевные состояния являются ступенями своеобразной лестницы, ведущей в глубину ада, точно так же, как духовно положительные состояния есть ступеньки на лестнице, ведущей в рай (см. далее обобщающую таблицу этих состояний).

¹⁸⁰ Феодор (Поздеевский), архиеп. Смысл христианского подвига. С. 125.

¹⁸¹ Льюис К. С. Собрание сочинений. В 8 т. Т. 1. С. 80.

¹⁸² Филофей Синайский, преп. 40 глав о трезвении. С. 417.

¹⁸³ Иоанн Лествичник, преп. Лествица. С. 133.

Дальнейшее усугубление страстей ведет к разнообразным негативным духовно-психическим состояниям, которые объединяются в святоотеческой традиции в одну общую группу, получившую название «*прелести*» (от «прельститься» — обмануться, ошибиться), *греч.* *πλάνη* от *πλανάω* — сбивать с прямого пути, заставляя блуждать. Интересно, что отсюда же происходит слово *планета*, *πλανητὰ ἄστρο*, что дословно обозначает «блуждающая звезда»¹⁸⁴, поскольку планеты передвигались на небосводе не равномерными окружностями, как все остальные звезды, а спиралями, получавшимися от сложения собственного движения планет относительно Солнца с эффектом вращения самой Земли. Образ этих странных блуждающих звезд использует ап. Иуда среди других метафор для описания появившихся в то время лжеучителей: «*это* — безводные облака, носимые ветром; осенние деревья, бесплодные, дважды умершие, исторгнутые; свирепые морские волны, пенящиеся срамотами своими; звезды блуждающие, которым блюдется мрак тьмы навеки» (*Иуд.* 1, 12–13).

Трудами Григория Синаита, Каллиста и Игнатия Ксанфопулов, блаж. Диодоха, Максима Капсокаливита, Симеона Нового Богослова и других св. отцов христианское учение о прелести описано вполне целостно и законченно, понятным и доступным языком.

Начнем с общих святоотеческих определений прелести:

— «Великая противоборница истины и в пагубу вводителница человеков есть ныне прелесть, чрез которую в душах нерадивцев воцарился мрак неведения, отчуждающий от Бога»¹⁸⁵;

— «Когда ум начнет ощущать благодатное утешение Святаго Духа, тогда и сатана свое влагает в душу утешение в кажущемся сладким чувстве, во время ночных успокоений, в момент тончайшего некоего сна (или засыпания)»¹⁸⁶;

— «Прелесть, говорят, в двух видах является, или лучше находит, — в виде мечтаний и воздействий... Первая бывает началом второй, а вторая началом третьей еще — в виде исступления. Началом мнимого созерцания фантастического служит мнение (притязательное на всезнайство), которое научает мечтательно представлять Божество в какой-нибудь образной форме, за чем следует прелесть, вводящая в заблуждение мечтаниями... Второй образ прелести в виде воздействий бывает вот каков: начало имеет она в сладострастии, рождающемся от естественного похотения... Распаляя все естество и омрачив ум сочетанием с мечтательными идолами, она приводит его в исступление опьянением от палительного действия своего... В сем состоянии прельщенный берется пророчествовать, дает ложные предсказания, предъясвляет, будто видит некоторых святых, и передает слова, будто ими ему сказанные...»¹⁸⁷;

— «В некоторых из своих писаний славные отцы наши указывают признаки непрелестного и прелестного просвещения, как сделал и треблаженный Павел Латрский, когда вопросившему его о сем ученику своему, сказал: “свет силы вражеской огневиден, дымоват и подобен чувственному огню; и когда душа, обуздавшая страсти и очистившаяся от них, увидит его, с неприятностию относится к нему и гнушается им; свет же Духа благого благ, радостотворен и чист, и приближаясь освящает светом, радостию и тихостию исполняет душу, и делает ее кроткою и человеколюбивою”»¹⁸⁸;

¹⁸⁴ Варнава (Беляев), *еп.* Основы искусства святости. Т. 2. С. 401.

¹⁸⁵ Григорий Синаит, *св.* Главы о заповедях... С. 215.

¹⁸⁶ Диодох, *блаж.* Подвижническое слово. С. 23.

¹⁸⁷ Григорий Синаит, *св.* Главы о заповедях... С. 214.

¹⁸⁸ Каллист и Игнатий Ксанфопулы. Наставление безмолвствующим. С. 382.

Исходя из всего сказанного, к состояниям если и не идентичным, то, по крайней мере, достаточно близким прелести, можно отнести и различные «измененные состояния сознания»: психоделические состояния, наркотические и мистические экстазы (исступления), «откровения», просветления, общение с «голосами», «космическим разумом», «инопланетянами» и т. д.

О необходимости быть осторожным по отношению к «необычным» духовно-психологическим состояниям писали и пишут как современные и дореволюционные христианские авторы, так и авторитетные древнехристианские аскеты:

— «Все свои козни, сети, капканы злые духи облакают в самые красочные привлекательные одежды. Поэтому мы, христиане, стараемся быть очень недоверчивыми ко всем "сладким", "приятным", "особенным" своим душевным состояниям, не принимаем без тщательных проверок никаких "откровений", "видений", "просветлений", "явлений", "блаженных состояний" и т. п.»¹⁸⁹;

— «Дело духовное не в восторгах: самое лучшее его проявление есть "дух сокрушен, сердце сокрушено и смиренно"»¹⁹⁰;

— «Есть действия от крови, кажущиеся для неопытных действием благодати, а оно не благое и не духовное, — оно из падшего естества нашего, и познается потому, что порывисто, горячо, нарушает мир в себе и ближних. Действие духовное рождается из мира и рождает мир... Всякое разгоряченное чувство — кровавое! Не сочти усердием, ревностью по благочестию, любовью к Богу и ближним. Нет — это движение души, произведенное в ней нервами, кровью. А кровь приводится в движение душевными страстями, которые — орудия и цепи миродержца...»¹⁹¹;

— «Любящий Бога и заповеди Его соблюдающий облакается свыше сходящею силою Святого Духа, Который не является чувственно, в виде огня, и не приходит с великим шумом и дыханием бурным (это совершилось только на Апостолах — для неверующих), но зрим бывает умно, как умный свет, и приходит с тихостию, принося обрадование, — что есть отсвет первого оного вечного света, и отблеск непрестающего блаженства»¹⁹²;

— «Всякий помысл, которому не предшествует тишина смирения, не от Бога происходит, но явно от левой стороны. Господь наш приходит с тихостию; все вражеское бывает со смущением и мятежом»¹⁹³.

И по библейскому слову, Бог является в тихом веянии: «Господь пройдет, и большой и сильный ветер, раздирающий горы и сокрушающий скалы пред Господом, но не в ветре Господь; после ветра землетрясение, но не в землетрясении Господь; после землетрясения огонь, но не в огне Господь; после огня веяние тихого ветра» (3 Цар. 19, 11–12).

К измененным состояниям сознания относится и модный сегодня на Западе «психоделический опыт», распространенный, в первую очередь, в трансперсональной психологии. Вот что здесь пишут о нем: «Психоделический опыт — это путешествие в новые области сознания. Сфера действия и содержание этого опыта беспредельны, а его отличительной особенностью является выход (трансценденция) за пределы вербальных понятий...»¹⁹⁴.

¹⁸⁹ Лазарь, архим. Грех и покаяние последних времен. С. 49–50.

¹⁹⁰ Феофан Затворник, свт. Творения. Собрание писем. Вып. 5. С. 181.

¹⁹¹ Игнатий (Брянчанинов), еп. Творения. Т. 7. С. 86–87.

¹⁹² Симеон Новый Богослов, преп. Творения. Т. 1. С. 174.

¹⁹³ Преподобных отцов Варсануфия Великого и Иоанна руководство... С. 16.

¹⁹⁴ Лири Т., Метцнер Р., Олперт Р. Психоделический опыт. Руководство на основе «Тибетской книги мертвых» / Пер. с англ. Львов; Киев, 1998. С. 13.

В результате анализа различных типов духовно-психических состояний — естественных, благодатных и греховных — мы пришли к тому, что эти состояния располагаются в виде некоторой *лестницы*. В ее середине находятся природные состояния, сверху — благодатные, а снизу — греховные. При этом, чем выше располагается состояние на этой лестнице, тем оно более целостно и гармонично, и наоборот, чем оно ниже — тем оно более раздробленно и деструктивно. В принципе, существуют два возможных пути движения по этой лестнице: вверх или вниз. Путь вверх ведет через трезвение, покаяние и смирение к стяжанию Св. Духа, а путь вниз — через принятие прилогов, сочетание и соглашение с ними приводит к страстям, прелести и духовной смерти. Ибо, по библейскому слову: «Путь жизни мудрого вверх, чтобы уклониться от преисподней внизу» (*Притч.* 15, 24). Это те два пути — «путь жизни и путь смерти», которые предлагал Бог людям еще через ветхозаветных пророков (*Иер.* 21, 8).

В христианской символике эти два пути обозначаются в виде повернутой нижней перекладины креста: правая (если смотреть от самого креста) указывает вверх — к Богу, в рай, в царство Божие, а левая — вниз: против Бога, в ад.

ТАБЛИЦА ДУХОВНО-ПСИХИЧЕСКИХ СОСТОЯНИЙ

целостность + гармоничность = РАЙ, ЦАРСТВО БОЖИЕ	
ДУХОВНЫЕ (БЛАГОДАТНЫЕ) СОСТОЯНИЯ	— стяжание Св. Духа — богообщение — бесстрастие — смирение — покаяние (метанойя) — внимание (трезвение)
ПРИРОДНЫЕ (НЕ ГРЕХОВНЫЕ) СОСТОЯНИЯ	— бодрствование — сон со сновидениями — сон без сновидений
НЕ ПРИРОДНОЕ, НО И НЕ ГРЕХОВНОЕ СОСТОЯНИЕ	— прилог
АНТИДУХОВНЫЕ (ГРЕХОВНЫЕ) СОСТОЯНИЯ	— сочетание — сосложение — пленение — страсть — прелесть — одержимость (беснование) — смерть духовная
раздробленность + деструктивность = АД	

И в заключение анализа духовно-психических состояний необходимо сказать о стремлении некоторых современных ученых к исследованию их психологическими или психофизиологическими методами. Здесь, как нам кажется, нужна особая осторожность, ибо данные состояния являются *духовно-психическими*, т. е. имеющими, в первую очередь, *духовный* характер, и только потом — психологический и психофизиологический. Эта духовная составляющая не входит в сферу компетенции науки, но есть дело религии.

Важно правильно бороться со страстями в зависимости от того, из какого источника они происходят — внешнего или внутреннего. Внешние источники — это сам мир с его соблазнами и падшие духи. Внутренние — это наша душа и тело. А два основных способа — это либо собственно борьба со страстями (негативный способ, образно выражаясь — прополка огорода), либо позитивный — стяжание добродетелей, т. е. насаждение добрых растений.

С точки зрения *позитивного* метода борьбы с грехом, важно стяжать истинно христианское **душевное расположение**. Но как это сделать и что это вообще такое?

К теме борьбы со страстями и стяжания добродетелей вплотную примыкает тема о благодатном душевном расположении и его соотнесенности с *внешними* формами благочестия. По евангельскому слову, одно только *внешнее* благочестие не имеет никакого смысла без соответствующего *внутреннего* содержания: «Горе вам, книжники и фарисеи, лицемеры, что уподобляетесь окрашенным гробам, которые снаружи кажутся красивыми, а внутри полны костей мертвых и всякой нечистоты» (*Мф.* 23, 27) (ср.: *Лк.* 11, 39). И по мнению ап. Павла: «не тот Иудей, кто таков по наружности, и не то обрезание, которое наружно, на плоти; но тот Иудей, кто внутренне таков, и то обрезание, которое в сердце, по духу, а не по букве: ему и похвала не от людей, но от Бога» (*Рим.* 2, 28–29).

Этот же подход можно проследить и в древнехристианской, святоотеческой традиции:

— преп. Никита Стифат: «Бог смотрит не на наружность того, что мы говорим или делаем, но на душевное расположение и цель, с какою или делаем что из видимых дел, или говорим о чем из вещей мысленных»¹⁹⁵;

— Тертуллиан: «Под внутренним человеком апостол (Павел. — *Ю.* 3.) предпочитал понимать не столько душу, сколько ее “расположение” (*mens*) и ее “дух” (*animus*), т. е. не саму субстанцию, а ее “настрой” (*sapor*). Когда он писал Ефесянам: *Христос обитает во внутреннем человеке*, — этим он указывал, конечно, что Господь должен быть запечатлен в чувствах, ибо тут же прибавил: *Через веру в сердцах ваших и в любви*»¹⁹⁶;

— Симеон Новый Богослов: «Кто воздерживается во внешнем, в том, что всем видно, тот оглашается и похваляется, как подвижник, теми, кои не умеют добре видеть внутреннее. Но если такой тайно творит волю сердца своего, то он нелюб Богу, как нечистый, — и хотя бы тысячи лет провел, так подвизаясь, никогда не найдет пользы от одних внешних подвигов». И в другом месте: «Поелику... спасение подается нам верным не ради добрых дел наших, да не похвалится кто о себе, как говорит Апостол, то совсем не следует нам полагаться на дела, разумею, — на посты, бдения, спание на голой земле, алчбу и жажду, ношение вериг, или умучение тела власяницами; потому что все это само по себе — ничто. Многие злонравные люди, большею частью из бедных, переносят это, но все остаются такими же, не оставляя своей худости и не делаясь хорошими. Полезно бывает и это для некоторых тем, что смиряет тело и умаляет его живость и возбудительность; но Господь не этого только требует, а сердца сокрушенного и смиренного, — того, чтобы сердце наше всегда взывало к Нему со смиренным помыслом: кто есмь аз, Господи мой Боже, что Ты благоволил сойти на землю, воплотиться и умереть за меня...»¹⁹⁷;

¹⁹⁵ Никита Стифат, преп. Вторая сотница... С. 121.

¹⁹⁶ Тертуллиан. Избранные сочинения. С. 223.

¹⁹⁷ Симеон Новый Богослов, преп. Творения. Т. 2. С. 65, 384.

Второй важной составляющей стяжания добродетелей есть приобретение особого, христианского **душевного устройства**. Как это сделать и что это такое вообще?

С течением времени душа человека приобретает свой особенный, ей только свойственный строй¹⁹⁸. Душевный строй есть, главным образом, произведение жизни, и вырабатывается жизненным опытом, который для каждого человека различен. Конечно же, в этой выработке принимает большое участие и врожденный темперамент человека, являясь совокупностью «выработанных жизнью желаний, наклонностей и страстей»¹⁹⁹. В таком определении строй души несколько напоминает то, что в психологии привыкли обозначать как *характер*, но на самом деле он шире последнего: «В понятие характера не входят ни умственное, ни нравственное состояние человека, не входит самое содержание чувствований и желаний, а только форма их проявления»²⁰⁰.

Но даже на уровне характера можно заметить важную особенность: различие ситуативного и типического, т. е. совершить благоразумный поступок и от чего-то воздержаться — не то же самое, что быть благоразумным и воздержанным, а вся суть именно в качестве характера. Это крайне важно: «Мы могли бы подумать, что если поступили правильно, то не важно, как и почему мы так поступили — добровольно или по принуждению, сетуя или радуясь, из страха перед людьми или ради самого дела. Истина же в том, что добрые поступки, совершенные не из добрых побуждений, не способствуют тому качеству характера, имя которому добродетель. А именно оно и имеет значение. Если плохой теннисист ударит по мячу изо всех сил не из-за того, что в данный момент нужен такой удар, а из-за того, что он потерял терпение, то по чистой случайности это может помочь ему выиграть партию, но никак не поможет стать надежным игроком»²⁰¹.

Сами по себе понятие «душевного устройства» (или «устройства души») имеет долгую предысторию и органично святоотеческой традиции: оно встречается, по крайней мере, уже у Климента Александрийского²⁰².

По святоотеческому учению, вечная жизнь есть именно устройство души²⁰³. Оно связано с нисхождением в душу благодати: «Благодать ничем внешним не вяжется, а нисходит только на внутренний строй. Внутренний достоподобный строй и без них (внешних, искусственных приемов. — Ю. З.) привлечет действие благодати»²⁰⁴. Это же относится и царству Божию: «Царство Божие есть ведение Святой Троицы, сосуществующее и распространяющееся вместе с [внутренним] устройением ума...»²⁰⁵. Но не только ум нуждается в новом, благодатном устройении, но и вся душа целиком, со всеми своими силами и способностями.

Земная жизнь христианина также связана со строем души: «Преуспеяние в духовной жизни зависит от всего строя души. Ибо все здесь имеет значение для преобразования нашей внутренней природы»²⁰⁶. Христианин должен постепенно *обновиться и преобразиться*.

¹⁹⁸ Ушинский К. Д. Собрание сочинений. Т. 9. С. 110.

¹⁹⁹ Там же. С. 111.

²⁰⁰ Там же. С. 435.

²⁰¹ Льюис К. С. Собрание сочинений. Т. 1. С. 83–84.

²⁰² Климент Александрийский. Строматы // Отцы и учителя Церкви III в. Т. 1. С. 283.

²⁰³ Сергей (Страгородский), архим. Православное учение о спасении. С. 116.

²⁰⁴ Феофан Затворник, свт. Письма к разным лицам... С. 416.

²⁰⁵ Евагрий Понтийский. Аскетические и богословские сочинения. С. 96.

²⁰⁶ Салаври Е. С. О молитве Иисусовой. Путь духовного опыта // Начала христианской психологии. М., 1995. С. 169.

В прошлых главах мы говорили о таких важнейших задачах каждого христианина, как стяжание христианского душевного расположения и благодатного душевного устроения.

В сердце каждого из нас стучит Господь и посылает искорки Своей благодати. Если мы сбережем и приумножим такую искорку, тогда мы станем не редкими «захожанами» в храм, а настоящими прихожанами, т. е. теми, кто *пришел* и остался в Церкви, не мыслит своей жизни без нее. Но и этого мало, поскольку Господь хочет от человека не просто соблюдения церковных ритуалов, а «сердца чиста и сокрушенна», т. е. чтобы человек стяжал особое христианское душевное расположение (религиозность-огонек) и, в конечном итоге, благодатное душевное устроение (религиозность-костер).

Главным способом или методом достижения этих непростых, но таких важных целей, и есть самопознание, на котором мы сейчас подробно и остановимся.

В первую очередь, обоснуем **возможность и необходимость самопознания** для любого и каждого христианина, что нередко, к сожалению, совсем не осознается или даже просто игнорируется. Приведем на эту тему библейские и святоотеческие мысли, высказывания дореволюционных и современных православных богословов.

Апостол Павел призывал: «Вникай в себя и в учение; занимайся сим постоянно: ибо, так поступая, и себя спасешь и слушающих тебя» (1 Тим. 4, 16). Это «вникание в себя», *самопознание* вырабатывается постепенно, его нет в людях в готовом виде:

— «Человек не знает самого себя. Чтобы познать себя, нужна большая привычка отвлекаться от чувств, сосредоточивать душу и удерживать ее саму в себе... Как бы ни был обширен круг, в нем есть одна средняя точка, к которой склоняется все, называемая геометрами центром, и хотя части его окружности могут быть делимыми бесконечно, в круге нет другой такой точки, от которой бы все прочие находились на равном расстоянии и которая господствовала бы над всеми... Выйди отсюда в какую-либо часть круга, и потеряешь все, чем множество держится в единстве. Так и душа, вылившись из самой себя, рассеивается в некоторой беспредельности и истощается до полной нищеты, поскольку ее природа принуждает ее во всем искать одного, а множество находить его мешает»²⁰⁷;

— «Мы далеки от самих себя, да и мало желаем, чтобы приблизиться к себе, а все убегаем, чтобы не встретиться самим с собою, и промениваем истину на безделушки, да и думаем: рад бы заняться духовным делом или молитвою, да некогда, хлопоты и заботы о жизни не дают времени к сему занятию»²⁰⁸.

А между тем, *актуальность* самопознания для каждого человека и всего человечества трудно переоценить: «Это не роскошь... это острая жизненная необходимость. Потому что, если человек сегодня не познает самого себя, то, может быть, этот век или век грядущий будут последними в многотысячелетней истории людей»²⁰⁹.

Такое большое значение самопознания и познания вообще предполагает наличие правильного к ним подхода: с одной стороны, необходимо уделять им должное внимание, с другой — не должно быть заикливания на них.

²⁰⁷ Августин Блаженный. Творения. Т. 1. С. 115–116.

²⁰⁸ Откровенные рассказы странника... С. 93.

²⁰⁹ Мень Александр, прот. Феномен человека // Знание – сила. 1993. № 1. С. 83.

Но сколь важно самопознание, столь же и трудно его достижение. Препятствий же этому великое множество.

Во-первых, *самолюбие*, по которому человек обыкновенно считает себя гораздо лучше, умнее и добродетельнее, нежели какой он есть на самом деле, скрывая или уменьшая свои недостатки, а своим заслугам и преимуществам давая более высокое значение. При этом у человека формируются так называемые «психологические защиты», которые и служат поддержанию подобной неадекватной самооценки.

Во-вторых, привязанность к некоторым своим *слабостям и порокам*, по которой, не желая отказаться от них, боятся заглянуть в самих себя и спросить: таковы ли они на самом деле, каковы они должны быть? И если замечают иногда какие слабости, стараются извинять их и оправдывать.

В-третьих, *легкомыслие и рассеянность*, по которым люди слишком много думают о временных своих занятиях, излишне заботятся о земных благах, избыточно преданы жизненным удовольствиям, живут с желанием непрестанных развлечений, не помышляя о самих себе. Этому, к сожалению, способствует и современный образ жизни, особенно в крупных городах. На формирование подобного потребительского отношения к жизни направлено и воздействие средств массовой информации: телевидения, прессы, радио и т. д.

В-четвертых, негативную роль могут сыграть *удачные* внешние обстоятельства, по которым человек, видя, что он в благополучии, охотно думает о себе гораздо больше, считая себя умнее и лучше, чем на самом деле. Это довольно распространенная ситуация и по отношению к христианству: пока человеку хорошо, он мало задумывается о религиозных вопросах и далек от христианства, и, наоборот, когда у него появляются серьезные проблемы, тогда он вспоминает о существовании христианства, Церкви и т. д.

В-пятых, *притворство и лесть* ближних наших, которые неправдой хотят сохранить наше к ним благорасположение. Это важнейшая проблема так называемых малых референтных групп, к которым можно отнести семью, класс (для школьников), курс (для студентов), рабочий коллектив (для взрослых). Если в этих группах не будет доверительного, честного отношения друг к другу, то у человека вообще не будет опыта подобного общения (и подобного отношения к нему самому). Человек становится психологически ущербным, односторонним, что не может не сказаться и на его внутреннем мире.

В-шестых, сказываются *предрассудки и заблуждения общества*, по которым о добродетелях и пороках часто судят несправедливо: иную добродетель лишают всякой цены, а иной порок чуть ли не считают и пороком. И со временем эта «терпимость» общества к порокам становится все шире и глубже, так что фактически общество и государство уже не просто закрывают глаза на некоторые пороки, а активно их всем навязывают. Это — проблема *больших* социальных групп: классов, наций, народов (и связанных с ними политических и государственных структур). Понятно, что когда вся политика государства направлена, например, на формирование «безопасного секса» (что происходило в США до самого последнего времени), то такие понятия, как целомудрие, нравственность или совесть, становятся не модными и всячески замалчиваются. Но в США в настоящее время опомнились (жизнь заставила), и уже проводятся в жизнь целые программы по пропаганде семейных ценностей. Так теперь и у нас принимается все то, что было в США 15 лет назад. Это, как минимум, политическая узость и некомпетентность находящихся у власти чиновников, которые в угоду своих личных интересов и амбиций фактически идут против интересов всего народа.

Чтобы устранить препятствия и достигнуть правильного познания самих себя, необходимо много потрудиться и сделать следующее.

Во-первых, надо сознать саму **важность** самопознания, иметь истинное и твердое желание правильно познать себя. В прошлой главе мы подробно останавливались на обосновании важности и необходимости самопознания, приводили точки зрения на эту тему многих св. отцов. Но в обыденном сознании, к сожалению, до сих пор существует противоположный стереотип: самопознание годится либо только для ученых, либо, по крайней мере, для образованных интеллигентов. Это, конечно же, совсем не так. В этом и состоит основной и единодушный завет св. отцов: самопознание нужно каждому христианину во всех его жизненных ситуациях. Самопознание есть инструмент, метод, при помощи которого христианин борется со страстями и, наоборот, стяжает добродетели.

Во-вторых, надо чаще отстраняться от всего внешнего, от всех развлечений внешней жизни, углубляться **внутри себя** и поставлять себя в присутствии вездесущего и всеведущего Бога. В идеале необходима внутренняя, Иисусова молитва, которая, вопреки встречающемуся сегодня стереотипу, вовсе не является уделом только монахов, но также возможна и необходима для мирян. На эту тему появилось множество литературы, которую можно посмотреть и почитать.

В-третьих, надо тщательно и беспристрастно **наблюдать за собой** во всех разнообразных обстоятельствах и отношениях с жизнью, с разных сторон и при любом расположении духа. Следует наблюдать и за внутренними нашими движениями, за образом наших мыслей, чувствований и желаний, а также за образом их проявления и действий. Наблюдать за собою и в душе, и во внешней жизни, и правильно различать, что в нас есть нашего — духовного, небесного, и что — внешнего, чувственного, земного. По меткому библейскому слову: «душа человека иногда больше скажет, нежели семь наблюдателей, сидящих на высоком месте наблюдения» (*Сир.* 37, 18).

Интересно и важно послушать и посмотреть на себя **со стороны**. Это с современными техническими возможностями можно сделать очень просто и это весьма поучительно. Дело в том, что, во-первых, мы просто не знаем, как на самом деле звучит наш голос. Мы слышим самих себя совсем не так, как это делают другие люди: они слышат «физический голос» — звук голоса, передаваемый по воздуху, а мы, кроме чистого звука, еще и звук, передаваемый непосредственно через ткани и кости головы (свое собственное слышание поэтому более громкое, насыщенное и низкое, чем оно есть на самом деле). Особенно это касается мужчин: они-то думают, что у них низкий, громкий, настоящий «мужской голос», а оказывается, что голос у них менее громкий и менее низкий, т. е. более звонкий, похожий на женский. Здесь очень интересно послушать или посмотреть запись на магнитофон или видеокамеру социально-психологического тренинга со своим участием. Это было своеобразным откровением для многих ответственных работников, которые во время «перестройки» решили повысить свой психологический уровень, пойдя на курсы на психологический факультет: они-то привыкли думать о себе, что выглядят солидно, говорят спокойно, лаконично и грамотно, а здесь оказывается, что у каждого из них есть свои слова-паразиты, которых они даже не замечали, свои любимые и часто совершенно нелепые и смешные жесты и позы (которые они считали «солидными»), что в конфликтных ситуациях они резко повышают голос и с содержательной аргументации переходят на эмоциональные выпады (т. е. фактически ведут себя как поссорившиеся торговки на рынке).

Остановимся на общем антропологическом понимании греха как такового.

Первое, что здесь надо отметить, это что тема грехопадения является необычайно сложной для современного секулярного человека, потерявшего свои духовные корни и отошедшего от христианства. Но при этом дело не в сложности темы как таковой, а в том, как сам человек к ней относится, что он понимает под грехом и грехопадением. Понятно, что грехов в настоящее время по отношению к другим временам меньше не стало, но они стали менее заметны — люди постоянно находят какие-нибудь «веские» причины к их извинению, а часто и просто не обращают на них внимания. Это то, что западный богослов К. С. Льюис назвал «исчезновением чувства греха»²¹⁰. Причем, по его мнению, это представляет одну из важнейших трудностей, ибо, таким образом, невозможно понять саму сущность христианства, а значит, и прийти к нему. Он писал: «В этом смысле, нам хуже, чем апостолам. Язычники, которым они проповедовали, томились ощущением вины, и Евангелие было для них поистине благой вестью. Мы же обращаемся к людям, которых приучили думать, что мирское зло идет не от них... Они думают не о том, может ли Бог простить им грехи, а о том, могут ли они простить Его за такой плохой мир»²¹¹. Но если грех не ощущается, это не значит, что его нет. По истинному слову ап. Иоанна: «Если говорим, что не имеем греха, — обманываем самих себя, и истины нет в нас» (1 Ин. 1, 8).

При этом не надо соблазняться неясностью некоторых грехов, о чем ап. Павел говорит так: «Грехи некоторых людей явны и прямо ведут к осуждению, а некоторых открываются впоследствии» (1 Тим. 5, 24). По слову самого Иисуса Христа: «Нет ничего тайного, что не сделалось бы явным, и ничего не бывает потаенного, что не вышло бы наружу» (Мк. 4, 22). И если этого не совершается при земной жизни грешника, с христианской точки зрения, это не играет никакой роли — дела каждого человека откроются после его смерти, и по ним он будет судим по всеобщем воскресении, ибо Бог знает все и Его обмануть невозможно.

В миру же все делается для того, чтобы не напоминать человеку о его старых грехах, чтобы его было легче соблазнять на новые грехи. Для того же, чтобы понять и почувствовать свои грехи, необходимо стремиться к Богу и быть христианином. Как пишет один из современных пастырей: «Грех — это нарушение христианского нравственного закона, это непослушание верующего слову Божию. Понятие греха — религиозное, оно применимо только к лицам, принимающим христианский закон, исповедующим веру в Бога и в силу этого находящихся в “ограде церковной”. Кто же вне Церкви, тот и не способен осознать вполне своей греховности, увидеть всего своего падения, ужаснуться всей глубине своей зараженности смертельной болезнью»²¹².

Именно отношением к греху и к собственной греховности формируется личность человека, его поведение, его принципиальная жизненная позиция. Если человек намерен признать свою греховность и противостоять греху, то он будет стараться узнать о грехах как можно больше, точно так же, как всякий солдат старается больше узнать о своем противнике с тем, чтобы распознать, что из себя тот представляет и когда можно ожидать его нападения, чем он располагает и как лучше ему противостоять²¹³.

²¹⁰ Льюис К. Собрание сочинений. Т. 2. С. 307.

²¹¹ Там же.

²¹² Лазарь, архим. Грех и покаяние последних времен. С. 10.

²¹³ Гурьев Н. Д. Страсти и их воплощение в соматических и нервно-психических болезнях. Иваново, 1998. С. 33.

В чем суть **страсти** с христианской точки зрения?

В Новом Завете греческое слово *страсть* (πάθος) происходит от глагола «страдать» и означает такое состояние человека, когда он находится под каким-либо внутренним или внешним противоестественным влиянием, когда он мучается от него и вследствие этого находится в ненормальном состоянии: это отсутствие гармонии, которую человек потерял в грехопадении. От этого греческого слова, кстати, и произошло широко используемое в настоящее время понятие «патологии», в том числе и «психопатологии». Это *качественный* критерий страсти. К тому же необходимо различать страсть как негативную сущность и такое в достаточной мере нейтральное душевное явление как *желание* или *пожелание*: пожелание есть обычное устремление к чему-либо или от чего-либо; страсть же есть превосходящее *всякую меру* устремление или желание души, выходящее из границ рассудка²¹⁴. Это *количественный* критерий страсти. Просто проголодаться и хотеть есть — это не страсть, а потребность организма, но если, например, человек не может всего несколько часов обойтись без курения, это уже явная страсть.

Оба эти критерия объединяются в том, что, по предельно лаконичному определению свт. Игнатия (Брянчанинова), страсть есть «грех, овладевший человеком»²¹⁵.

Теперь перейдем к религиозно-психологической **классификации страстей и грехов**. В святоотеческой традиции в качестве *основных* упоминают восемь страстей: чревоугодие, блуд, сребролюбие, тщеславие, гнев, уныние, леность, гордость — данный список может незначительно разниться у разных авторов, что не является в данном случае принципиальным. Но даже беглое перечисление других страстей приводит к списку из около 170 (!) наименований²¹⁶, в котором уже трудно ориентироваться. Таким образом, в первую очередь, стоит задача упорядочения и классификации имеющегося материала о страстях. Эта задача, в свою очередь, связана с выделением *основания* подобной классификации. Как нам кажется, здесь нет необходимости изобретать велосипед, а нужно обратиться к анализу текстов святоотеческой традиции.

По *способу совершения* можно выделить четыре типа грехов: «Человек грешит четырьмя образами — волею, неволею, в ведении и неведении. Волею, т. е. самоохотно, грешит он, когда, зная наверно, что зло есть зло и что в его воле состоит сделать его или не сделать, делает его самоохотно. Неволею, т. е. без желания, грешит он, когда бывает вынуждаем к тому какою-либо необходимостью и делает зло, не желая его, как, например, иные мученики отрицались от Христа по причине нестерпимых мук, каким их подвергали... В ведении бывает грех, когда душа знает, что известное дело грех, но, будучи немощна и расслаблена нравом, делает его, не имея силы противстоять брани и восставшему сильному влечению на грех... В неведении бывает грех, когда кто делает что худое, не зная, что оно худо, но полагая, что оно хорошо»²¹⁷.

Кроме того, у св. отцов использовались два основных типа классификации страстей: 1) в отношении *объекта* страстей, страсти подразделялись по отношению к Богу, миру вообще, другим людям и себе самому; 2) в отношении к частям *природы человека*, страсти делились на телесные и душевные. Эти классификации дополняют друг друга.

²¹⁴ Климент Александрийский. Строматы // Отцы и учителя Церкви III в. Т. 1. С. 147.

²¹⁵ Игнатий (Брянчанинов), еп. Творения. Т. 4. С. 477.

²¹⁶ Гурьев Н. Д. Страсти и их воплощение в соматических и нервно-психических болезнях. Иваново, 1998. С. 56–57.

²¹⁷ Симеон Новый Богослов, преп. Творения. Т. 1. С. 127.

Познание своих страстей и грехов приводит к необходимости **хранить** от них свою душу. Св. Ефрем Сирийский: «Временное имение всякий бережет с предусмотрительностью, а душу — самое дорогое Божие достояние — расхищают и грабят демоны, и никто о том не поболзнет и не поскорбит. Перетряхиваешь дорогие одежды, какие есть у тебя, чтобы предохранить их от моли; а грех — эту моль, которая точит душу, никогда не отрясаешь... Иной не дает пылинки упасть на одежду его; а душа у него то же, что свинья, едва вышедшая из зловонной ямы»²¹⁸.

Необходимо не только хранить всю душу целиком, но и отдельные ее силы. Поэтому в святоотеческой традиции часто пишут о хранении ума, сердца, воли и т. д. На это обращают внимание и современные христианские авторы: «Наше тело, наши мысли, чувства и желания — это не мусорная свалка, куда можно кидать любые впечатления подряд. Должен быть строгий разбор: что можно, а чего нельзя позволять своему телу, какие потребности его удовлетворять, а каким похотениям отказать. То же касается ума, сердца и воли»²¹⁹.

Хранение *ума* заключается в отсечении вредной и лишней информации (подробнее мы скажем, когда будем говорить о хранении органов чувств), в борьбе с ложными и соблазнительными мыслями и идеями (отсечение прилогов и помыслов, смирение). Необходимо бороться с помыслами, которые по причинам своего возникновения весьма разнообразны: «Движение помыслов в человеке бывает от четырех причин: во-первых, от естественной плотской похоти; во-вторых, от чувственного представления мирских предметов, о каких человек слышит и какие видит; в-третьих, от предзанятых понятий (прежних впечатлений. — Ю. З.) и от душевной склонности, какие человек имеет в уме; в-четвертых, от приращения бесов, которые воюют с нами, вовлекая во все страсти, по сказанным прежде причинам»²²⁰.

Особенно важно хранение *сердца*: через борьбу со страстями, греховными, или пустыми и поверхностными эмоциями, чувствами и впечатлениями. Не менее важно хранение воли через *послушание*.

Пораженное грехом человеческое существо требует своего **восстановления** через помощь Божию и через собственный труд человека:

— св. Иоанн Кронштадтский: «Душа и тело наше, как дивный какой-нибудь музыкальный инструмент, изобретенный и устроенный премудрым Мастером, быв поврежден нашим неразумением и неосторожным, легкомысленным и превратным обращением, не может уже никем иным устроиться и настроиться, как только тем же искусным художником Богом и никем иным»²²¹;

— Исихий Иерусалимский: «Трем силам души мы должны давать движение правильное, сообразное с их естеством и согласное с намерением создавшего их — Бога. Именно: силу раздражительную надобно подвигать против внешнего нашего человека и против змия-сатаны... Силу желательную надо устремлять к Богу и добродетели, а мысленную поставим госпожою над обеими ими...»²²².

Восстановление души, ее чистоты и целостности происходит только в христианской Церкви: «Что госпиталь есть больным, то е Церковь святая есть христианам...»²²³.

²¹⁸ Ефрем Сирийский, св. Творения. Т. 4. С. 351–352.

²¹⁹ Тимофей, свящ. Пособие по аскетике... С. 118.

²²⁰ Исаак Сирийский. Слова подвижнические. С. 23.

²²¹ Иоанн Кронштадтский, св. О Боге, мире и о душе. С. 28.

²²² Исихий Иерусалимский, св. О трезвении и молитве. С. 39–40.

²²³ Тихон Задонский, еп. Сочинения. Т. 11. С. 14.

Начнем с **функционального** анализа страсти: как она возникает? Согласно святоотеческой традиции, вначале появляются так называемые «*прилоги*» — либо от воздействия падших ангелов, либо из органов чувств, памяти или воображения. Но само состояние прилогов не является греховным для человека, если оно кратковременно и поверхностно (что бывает, когда человек стоит на страже своей души и вовремя отмечает эти прилоги).

В противоположном случае, происходит развитие прилогов, имеющее несколько последовательных стадий: *сочетание* — прилепление души к предмету страсти, *сосложение* — когда в душе возбудилось непотребное желание и душа согласилась на него, и, наконец, *пленение* и *страсть* — когда душа берется в плен и как связанная раба ведется к совершению греха²²⁴.

Это похоже на незаметное проникновение в крепость вражеского лазутчика, который затем открывает ворота остальной армии (здесь можно вспомнить знаменитый эпизод с троянским конем из греческой истории), или, в более современных терминах, на вирус, который старается как можно более незаметно проникнуть в организм, а потом, катастрофически размножившись, подрывает его изнутри. Это больше, чем аналогия: в настоящее время известно огромное количество информационных или компьютерных вирусов, которые работают абсолютно по такой же схеме, только их носителем является не органическое вещество, а информация, которая может храниться и передаваться через любые электронные носители. Подобным вирусом, только передающимся и паразитирующим на человеке, его душе и теле, и является страсть. Как об этом писал преп. Макарий Египетский: «Прившедший грех, как разумная некая сила... посеял всякое зло; он тайно действует на внутреннего человека и на ум, и борется с ним помыслами; люди же не знают, что делают сие, побуждаемые чуждою некою силою, напротив того, думают, что это естественно, и что делают сие по собственному своему рассуждению. Но в самом деле имеющие мир Христов и озарение Христово знают, откуда воздвигается все это»²²⁵. Т. е. многие сомнительные желания и мысли (например, быть «как все» или следить за модой) являются совсем не собственными мыслями человека, но они хитро и незаметно внушены человеку грехом.

Проникнув в виде *прилога* (мысли, эмоции, образа, слова), страсть пускает свои корни в одной из частей души (уме, воображении и т. д.), потом захватывает другие — соседние, а далее перебрасывается с души и на тело, перестраивая и его на свой лад (яркий пример тому любые формы зависимостей — курение, пьянство и т. д.). Это настоящая духовная раковая опухоль, проращивающая всюду свои метастазы и захватывающая себе все больше и больше пространства.

В связи со страстями, св. отцы нередко говорили о вредных телесных и душевных **привычках, навыках, склонностях**. Привычки и навыки являются своеобразными плодами деятельности человека: с одной стороны, в них закрепляются уже существующие человеческие предпочтения, с другой стороны, раз сформировавшись, они уже сами произрастают и влияют дальше на человека. Таким образом, люди сначала сами сеют свои привычки, а потом пожинают их плоды. Если же человек захочет избавиться от вредной привычки, то сделать это будет нелегко: «Нельзя без труда искоренить устаревшие привычки души»²²⁶.

Сформировавшиеся и укорененные в характере дурные привычки настолько сильно потом воздействуют на человека, что им уже почти невозможно противостоять.

²²⁴ Филофей Синайский, преп. 40 глав о трезвении. С. 417.

²²⁵ Макарий Египетский, преп. Духовные беседы... С. 135.

²²⁶ Феодор, преп. Слово умозрительное. С. 348.

«Кто курит табак, тот хуже собак»
Народная пословица

В первую очередь, необходимо подчеркнуть важность привычек, как с психологической, так и с педагогической точек зрения. «Воспитание, оценивающее вполне важность привычек и навыков и строящее на них свое здание, строит его прочно. Только привычка открывает воспитателю возможность вносить те или другие свои принципы в самый характер воспитанника, в его нервную систему, в его природу... привычка есть основание воспитательной силы, рычаг воспитательной деятельности»²²⁷. Через привычки образуется характер ребенка, а в дальнейшем формируется и определенный тип личности.

Радует, что в настоящее время появляются специальные психолого-педагогические работы, посвященные привычкам, причем как воспитанию полезных привычек²²⁸, так и борьбе с вредными²²⁹. В последней работе упор делается на превентивное (упреждающее) обучение детей и подростков: чтобы у них овладение знаниями о последствиях негативных привычек сочеталось с формированием здоровых установок и навыков ответственного поведения. Важно, что превентивное обучение предполагает, вместе с формированием положительного образа Я ребенка и научением его эффективному общению, создание у него сопротивления давлению средств массовой информации и сверстников²³⁰. Специальный урок авторы посвящают критическому анализу рекламы табака и алкоголя²³¹. Как нам кажется, весьма интересны уроки пособия: «Учись сопротивляться давлению» и «Учись говорить "нет"». Хотелось бы, чтобы эти разделы программы, в силу особой их актуальности для нашей российской действительности, были в будущем расширены и дополнены. Кроме того, в настоящем виде данная программа имеет сильную прозападную ориентацию (по способу изложения и общему методологическому подходу). Если же она, как хотели бы сами авторы, должна быть предназначена в помощь обычным российским родителям, то в соответствии с этим и должна строиться. Нужен не просто перевод западных идей, но учет собственной специфики при развитии отечественных подходов к этой проблеме.

На Западе также пишут о борьбе с вредными привычками, и часть этой литературы уже переведена на русский язык. Остановимся на работе К. Свита «Соскочить с крючка. Как избавиться от вредных привычек и пристрастий». Автор пытается противопоставить плохим привычкам хорошие, но делает это только с социальной точки зрения. О духовном он пытается говорить в одной из последних глав, называемой «Удовлетворение духовных потребностей» (на 5 страничках), а в предыдущих, намного более обширных главах говорится об удовлетворении эмоциональных, физических, сексуальных и др. потребностей. Весьма двусмысленно определение К. Свитом духовности: «В широком смысле, "духовное" означает эмоции высшей, утонченной и деликатной природы, имеющие отношение к душе и сущности человека»²³².

²²⁷ Ушинский К. Д. Собрание сочинений. Т. 10. С. 385.

²²⁸ Гречаная Т. Б., Иванова Л. Ю., Колесова Л. С. Полезные привычки: Пособие для учителей. М., 1998.

²²⁹ Колесов Д. В. Предупреждение вредных привычек у школьников. Минск, 1987; Гречаная Т. Б., Иванова Л. Ю., Колесова Л. С. Уроки для родителей, или Как помочь ребенку не употреблять табак и алкоголь. М., 1998.

²³⁰ Гречаная Т. Б., Иванова Л. Ю., Колесова Л. С. Уроки для родителей... С. 4.

²³¹ Там же. С. 48–50.

²³² Свит К. Соскочить с крючка / Пер. с англ. СПб., 1997. С. 226, 230.

Понятно, что если ООН объявила 1991–2000 гг. десятилетием борьбы с наркотиками, то это не просто так. Повсеместное распространение наркомании превращает ее в проблему общемирового масштаба. Приведем некоторые цифры. 400 тыс. американцев постоянно употребляют героин, 1,6 млн. — кокаин, 16 млн. курят марихуану регулярно, а 43 млн. попробовали ее хотя бы раз. Эти цифры как минимум удвоятся (скорее всего, и утроятся), если учесть другие виды наркотиков, особенно последние, наиболее новые и «модные».

В первую очередь, наркомания обрушилась на молодежь. Для изучения этой проблемы была создана Мировая федерация терапевтических сообществ «Молодежь и наркотики». 18-я международная конференция этой федерации прошла в Санкт-Петербурге. Что не случайно: цифры статистики показывают, что по количеству наркоманов Петербург опередил все города России²³³. Около 7 % всех детей города потребляют наркотики постоянно, и это только по официальной статистике. Если же учесть, что чаще всего реальное состояние дел всегда хуже официальных цифр, и что нерегулярно употребляющих наркотики во много раз больше, то дела станут выглядеть намного плачевнее, вернее сказать, катастрофичнее. Выражаясь научным языком, «рост наркотизации в молодежной среде носит эпидемический характер»²³⁴.

Наркотическая эпидемия, которая в настоящее время захлестнула Россию и весь мир, сложнее и масштабнее тех эпидемий, с которыми мы привыкли сталкиваться. Основная ее сложность заключается в том, что она принципиально не похожа на обычные эпидемии, вызванные вирусными или еще какими-либо биологическими возбудителями. Заразность наркомании другого типа: «Наркотизм, несомненно, заболевание "заразное" — заражаются индивиды один от другого, но не путем восприятия болезнетворного микроорганизма, а путем восприятия и усвоения особой наркогенной информации, что, собственно, и ведет к первой пробе наркогенного вещества»²³⁵. Т. е. наркомания является заразной социально-психической болезнью, связанной с распространением ложной информации. Это очень хитрая и коварная болезнь: «С инфекционным началом организм борется до полной победы или до полного истощения защитных сил. При алкоголизме, наркомании, токсикомании же происходит иное: организм и психика действуют порознь, организм, сопротивляется до последней возможности, психика же этой борьбе препятствует, прочно встав на сторону врага»²³⁶. Таким образом, происходит как бы зомбирование человека, использование его психики против него же самого. Кстати, здесь прослеживается некоторая аналогия со СПИДом, при котором происходит обман иммунитета организма, и тот начинает работать на болезнь. Это тоже является своеобразным зомбированием, но только на уровне всего организма. Многочисленные, но совершенно неудачные попытки лечения и СПИДа, и наркомании свидетельствуют о полном непонимании современной медициной этой их важной особенности.

Запад уже проходил через наркотическую эпидемию, в общем, так и не справившись с ней. Вот что пишут о наркотиках западные авторы: «Мы потеряли из-за них лучших людей моего поколения... Это один из тех случаев, когда нужно учиться на ошибках друг друга»²³⁷.

²³³ Гридасова О. Оторопь // Санкт-Петербургские ведомости. 1996. 13 сент.

²³⁴ Там же.

²³⁵ Колесов Д. В. Эволюция психики и природа наркотизма. М., 1991. С. 300–301.

²³⁶ Там же. С. 301.

²³⁷ Нидал Оле. Глубина русского ума / Пер. с англ. СПб., 1997. С. 77–78.

В последнее время все увеличивается интерес к так называемой «виртуальной реальности». Избранная англоязычная библиография о ней за несколько первых лет ее существования превысила 300 страниц²³⁸, а в последнее время о ней пишут еще больше.

Заинтригованные потенциальными возможностями виртуальных систем, десятки правительственных, университетских и принадлежащих промышленным корпорациям лабораторий — от НАСА и министерства обороны США до вашигтонского Университета — всерьез занимаются разработкой виртуальной реальности. Особенно заинтересовались ею американские военные, которые намереваются в течение ближайших лет израсходовать на эти цели больше 500 млн долларов²³⁹. И это не удивительно: создание точной виртуальной модели местности позволяет использовать ее в качестве карты для ведения военных действий: например, нанесения ракетных ударов. Были сведения, что американцы отработывали эту технологию во время недавних военных действий в Сербии.

Скорее всего, и российские военные также занимаются этой проблемой. Хотя, может быть, они делают это не так активно в силу финансовых и других трудностей. Кроме того, прежде чем тратить на это народные деньги, не мешало бы сначала хорошенько изучить само явление, его положительные и — главное — отрицательные стороны. У нас уже есть несколько примеров широкого научного сотрудничества при изучении виртуальной реальности, в результате которого было опубликовано несколько соответствующих сборников: «Технологии виртуальной реальности: Состояние и тенденции развития»²⁴⁰, «Виртуальная реальность как феномен науки, техники и культуры»²⁴¹, «Виртуальная реальность: Философские и психологические проблемы»²⁴² и др. На данную тему существуют специальные отечественные монографии и многочисленные статьи, некоторые из которых мы и приводим²⁴³.

Первая (насколько нам известно) русская монография на эту тему принадлежит Н. А. Носову: «Психологические виртуальные реальности»²⁴⁴. Ее автор — доктор психол. наук, заведующий лабораторией виртуалистики Института человека РАН.

Что же такое виртуальная реальность с технической и психологической сторон?

²³⁸ McLellan H. Virtual reality: a selected bibliography. N. Y., 1992.

²³⁹ Гамильтон Д., Смит Э., Мак-Уильямс Г., Шварц Э., Кэрц Д. Виртуальная реальность // Бизнес Уик. 1993. № 1. С. 30.

²⁴⁰ М., 1995.

²⁴¹ СПб., 1996 (это материалы 1-го Всероссийского симпозиума по философским проблемам виртуальной реальности).

²⁴² М., 1997.

²⁴³ Бабенко В. С. Виртуальная реальность: толковый словарь терминов. СПб., 2006; Белорусов С. Душевность «виртуальной реальности» // Альфа и Омега. 1998. № 4. С. 343–345; Бодров А. А. Виртуальная реальность: становление, сущность, формы проявления. Самара, 2006; Васильев Г. Н., Игнатъев М. Б., Чефранов А. С., Шаповалов М. Б. Виртуальный образ личности // Виртуальная реальность как феномен науки, техники и культуры. М., 1996. С. 43–81; Гамильтон Д., Смит Э., Мак-Уильямс Г., Шварц Э., Кэрц Д. Виртуальная реальность // Бизнес Уик. 1993. № 1. С. 29–35; Гримак Л. П. Супергипноз виртуальной реальности // Виртуальная реальность. М., 1997. С. 100–111; Носов Н. А. Виртуальная психология. М., 2000; Он же. Психологические виртуальные реальности. М., 1994; Он же. Словарь виртуальных терминов. М., 2000; Розин В. М. Области употребления и природа виртуальной реальности // Технологии виртуальной реальности. М., 1995. С. 56–68; Суховеев В. Темная сторона силы, или Совершенная имитация убийства // Компьютер-информ. 1997. № 22. С. 24; Шапиро Д. И. Виртуальная реальность и проблемы нейрокомпьютинга. М., 2008; Яшин А. А. Информационная виртуальная реальность. Тула, 2003.

²⁴⁴ М., 1994.

Прот. Владимир Цветков, психолог по образованию, председатель Общества православной культуры им. свт. Игнатия (Брянчанинова), писал в своей книге: «Сейчас, в начале третьего тысячелетия, стоит оглянуться на пройденный путь и, среди прочего, на те обольщения и соблазны, которым мы подвергались, и прежде всего на те из них, которые обольщают и соблазняют нас в последние годы, с начала перестройки и до настоящего времени. Эти обольщения и соблазны будут продолжать умножаться, и поэтому нам необходимо знать, как они действуют, чтобы нам не погибнуть, ибо и праведник едва спасется среди обольщений последнего времени... Если бы мы постарались и общими усилиями составили каталог современных соблазнов и обольщений, мы получили бы дополнительный инструмент самопознания, и нам было бы проще не только самим понять, в какие ловушки мы попадаем, но и помочь нашим ближним...»²⁴⁵.

Много веков назад об этом писал и св. Иоанн Златоуст: «Много у него (диавола) козней, т. е. способов, которыми он старается уловлять беспечных; поэтому надобно тщательно узнавать их, чтобы избегнуть сетей его и не дать ему никакого (к нам) доступа»²⁴⁶.

Зрение греха своего — это **подвиг**. Это дар Божий и подвиг самого человека. Мы должны стараться взглянуть в себя и в свою жизнь, и тогда нам благодатью Божией, по мере нашей веры и усердия, будут открываться последствия воздействия на нас соблазнов и обольщений: наши грехи, прегрешения, страсти — все то, что мы приняли, чему мы поддались, то, что мы оправдали как не грех или как малый грех, или как что-то неважное, или решили, что, мол, «это все так, что же я буду как белая ворона, все смеяться будут», и т. д.²⁴⁷

Мы полностью поддерживаем подобный подход и попытаемся его реализовать на материале трудов древнехристианских св. отцов, которые опытно знали и преодолевали все эти **хитрости греха**. Также, по мере возможности, мы будем обращаться к работам дореволюционных и современных православных богословов. Не претендуя на полноту в изложении этой сложнейшей проблемы, приведем только общие примеры, дополнив их некоторыми современными психологическими идеями и комментариями.

Когда человек думает, что пора перестать грешить, то главная хитрость греха заключается в следующем: «Да, конечно, но не теперь и не здесь». Т. е. грех не противостоит добрым намерениям напрямую (что, конечно же, нас насторожило бы), но выставляет их преждевременными или неуместными.

Первое, **преждевременность**, формулируется таким образом: «Я не буду грешить, но *потом*», т. е. все доброе откладывается на завтра («брошу курить с понедельника», «начну новую жизнь с Нового года» и т. д.). Однако приходит понедельник, наваливается множество проблем с работой, деньгами, семьей и т. д., и становится вроде бы извинительным, что в таких условиях для успокоения нервов просто необходимо выкурить сигарету (а еще лучше несколько). И «тот самый» понедельник все никак не настает, хотя понедельники сменяют друг друга. То же происходит и с Новым годом: какая там «новая жизнь» может начаться с Нового года, если по навязываемому нам образу жизни и по нашим собственным привычкам весь Новый год сводится к трем простым и неизменным делам: выпить, закусить и посмотреть телевизор.

²⁴⁵ Цветков Владимир, прот. Беседы о православном мировоззрении. СПб., 2008. С. 49.

²⁴⁶ Иоанн Златоуст, св. Полное собрание творений. Т. 4. Кн. 1. С. 20.

²⁴⁷ Цветков Владимир, прот. Беседы... С. 53.

Перейдем к такой важнейшей теме христианской антропологии и психологии, как тема *христианской любви*, о которой хотелось сказать поподробнее. Это не только центральная тема всей христианской психологии, но и та животрепещущая тема, которая касается буквально каждого из людей — как христиан, так и не христиан.

Невозможно переоценить важность *любви* в христианстве, в котором Сам Бог есть любовь, важнейшая заповедь человека по отношению к Богу есть тоже любовь, а главное отношение человека ко всем другим людям (не только христианам, но даже и врагам) опять есть любовь. Любовь в христианстве есть та центральная, главная ось, с которой соприкасаются и вокруг которой вращаются все основные темы христианского богословия, все задачи церковной жизни каждого христианина.

Не менее важно понятие любви и для научной *психологии*: «Существуют понятия, которые с полным правом можно отнести к основам основ психологии. Это — "Любовь". Всякая общая психологическая теория без любви — это фикция, игра во второстепенные бирюльки. Любовь — опора души, а следовательно, опора и всей науки о душе»²⁴⁸. Но в подавляющем большинстве психологических учебников советского времени не нашлось места любви, впрочем, как и дружбе, совести и многим другим духовно-нравственным понятиям. В «постперестроечной» психологии в этом вопросе наметилась положительная тенденция, но до сих пор приходится констатировать, что происходит это недостаточно быстро и, увы, не всегда *верно*. В некоторое оправдание можно сказать, что это обусловлено не только чисто психологическими причинами, но и тем, что разные типы мирской любви, вплоть до самых плотских, в русском языке также называют любовью. Данная языковая проблема существует не только в психологии, но, конечно же, и в нашей педагогике, и в философии, и во всех культуuroобразующих дисциплинах и направлениях, да и просто в нашей повседневной жизни.

«Любовь зла — полюбишь и козла», — утверждает русская народная поговорка. О *какой* любви здесь идет речь? О той же самой, которой нужно возлюбить Бога и своего ближнего, или о той любви, которая по своей неконтролируемости и неудержимости ближе к «любви к мальчикам», описанной Платоном в своих диалогах «Федр», «Пир» и др.? Понятно, что никак не первое, но не совсем и второе. Но это определяется только из смысла самого высказывания, а также из его более широкого контекста и всего культурного языкового тезауруса.

В плане терминологического неразличения различных видов любви, *русский* язык не одинок: подобная ситуация наблюдается и во *французском* языке. Но, например, в *английском* есть уже два соответствующих термина, хотя традиция их обоюдного использования постепенно исчезает: «В моем поколении детей еще поправляли, когда мы говорили, что "любим" ягоды; и многие гордятся, что в английском есть два глагола — "love" и "like"... но у нас теперь все чаще говорят про все: "I love". Самые педантичные люди то и дело повторяют, что они любят какую-нибудь еду, игру или работу»²⁴⁹.

Однако в *греческом* языке можно найти несколько основных слов для обозначения любви — *сторгия*, *филио*, *эрос*. Они существовали и в древнегреческом языке времен земной жизни Иисуса Христа, и их анализ интересен и важен с богословско-психологической точки зрения.

²⁴⁸ Селиванов В. П. Мистика и рационализм души. С. 195–196.

²⁴⁹ Льюис К. С. Собрание сочинений. Т. 1. С. 210.

Продолжим нашу беседу об одной из важнейших христианских тем — о *христианской любви*.

Христианство, явившись в этот мир, принесло с собой новое откровение не только о Боге, человеке и мире, но о возможности и необходимости совершенно новых отношений человека к Богу и к другим людям. Это реально всей своей земной жизнью и крестными страданиями показал Бог-Сын. Он же, а вслед за Ним и апостолы, дали точное и однозначное наименование этому как *любви* — любви-агапе.

В греческом языке времен земной жизни Спасителя, как мы уже знаем, было несколько «глаголов любви» для обозначения различных ее видов: «сторгия» — родительская любовь к детям, «филио» — приятельская любовь-дружба, «эрос» — любовь-страсть. Но вместо всех этих слов было выбрано именно слово «агапао» и наполнено новым внутренним смыслом. Это — не просто спор о словах, это забота об истинности и чистоте мысли, которая, конечно же, теснейшим образом связана с языком. Учитывая особую важность *языка* в духовной сфере человека, необходимо особенно осторожно относиться к использованию тех или иных терминов. Это имеет и онтологический статус, ибо «вещь, у которой отняли ее имя и дали ложное — болеет, страдает и разрушается», по словам известного православного психолога²⁵⁰. Мы, православные психологи и педагогики, к сожалению, еще не до конца осознали всю важность этого. А вот советская (атеистическая) психология все это прекрасно понимала и тут же практически использовала — правда, не во благо, а наоборот.

Поскольку начинать надо с главного, то молодая советская психология, в первую очередь, сосредоточила свою критику на самом понятии *души*. С атеистической точки зрения, это вполне здраво: есть душа — есть проблемы (ее духовности, бессмертия, богообразности и т. д.), а нет души — нет и проблем. И в советское время психология по своему содержанию превратилась из психологии как «науки о душе» в «науку о психических явлениях». Но важность самого термина «психология» была столь велика, что его все-таки пришлось оставить, только объяснять его по-новому.

Во вторую очередь, в советское время пострадало учение о *свободе воли* (хорошо, что еще кое-как сохранилось само понятие *воли*). Это связано с тем, что в тоталитарном советском обществе и не могло быть другой свободы, кроме «осознанной необходимости». Ни один нормальный психологический учебник до революции не обходился без понятия *совести*. Понятно, что в советское время оно (а заодно и само явление) оказалось лишним. Не будем приводить здесь другие подобные примеры, в число которых, как мы уже говорили, попала также и *любовь*. Как пишет Патриарх Московский и Всея Руси Кирилл: «К сожалению, понятие любви претерпело в современном обществе настолько существенную деформацию, что люди уже не способны видеть в ней серьезную мотивацию поступков»²⁵¹. Таким образом, необходима религиозно-психологическая работа с языком, необходим анализ истории развития различных терминов и понятий, для того чтобы возвращать им первоначальное, христианское значение.

Перейдем к проблеме «эротизации» христианства, т. е. к попыткам введения в него термина «эрос».

²⁵⁰ Ничипоров Борис, прот. Времена и сроки. С. 62.

²⁵¹ Кирилл, митр. Слово пастыря. С. 84.

Перейдем к критике многочисленных стереотипов в представлении о любви, которые до сих пор существуют в нашем обществе, но которые далеки от истинных христианских представлений.

Все большее распространение в наше время получает так называемая **гуманистическая любовь**. Пришла она к нам с Запада вместе с другими культурными, экономическими и политическими заимствованиями. В западной психологии даже есть отдельное направление — гуманистическая психология, которая появилась в середине XX в. в США и теперь широко известна в Европе и России. Ее возникновение связано с тем, что имеющиеся в то время психологические направления, основным из которых был психоанализ, были узко прагматическими, и гуманистическая психология поставила себе задачу «клиенто-ориентированного» гуманистического подхода. Конечно, когда нас хотят выслушать, когда вдумываются в то, что мы говорим, это немало, поскольку нам этого так не хватает в жизни и мы в этом нуждаемся. По сравнению с нашим обычным теплохладным, безразличным состоянием друг к другу, это на самом деле очень много. И здесь есть определенная полезность некоторых специальных психологических «тренингов общения» для того, чтобы дать почувствовать человеку, что есть другие состояния, а не только те, в которых он обычно и находится.

Но с *христианской* точки зрения, этого далеко недостаточно. Поскольку после тренингов можно выглядеть доброжелательным и без соответствующего внутреннего чувства, а с христианских позиций необходима искренняя и нелицемерная любовь к другому человеку. Поэтому есть большая разница между истинной христианской любовью и любовью гуманистической, которая ушла далеко от христианства и призывает к идеалам гуманизма (человечности) без Богочеловека Иисуса Христа²⁵², что есть лицемерие и обман.

Часто в разговоре можно услышать такую фразу, что, дескать, «есть очень хорошие люди и они делают много всем хорошего». Иногда это подается как критика христианства, иногда и без этого. Согласен, что такая ситуация и в самом деле встречается, и она является прямым упреком нам, христианам, что мы могли бы и должны быть более открытыми с людьми, больше им сочувствовать и помогать. Это ведь прямое повеление Христа каждому христианину: накормить голодного, напоить жаждущего, посетить больного или находящегося в темнице (Мф. 25, 35–40). При этом не предполагается, что тот человек, которому помогают, является обязательно христианином, а скорее именно наоборот: предполагается, чтобы человек не христианин через помощь христиан приходил ко Христу.

Но почему *только* добродетели совсем недостаточно? По ап. Павлу: «если я раздам все имение мое и отдам тело мое на сожжение, а любви не имею, нет мне в том никакой пользы» (1 Кор. 13, 3). Но настоящая агапическая любовь, о которой и пишет апостол, невозможна без Христа, без Его Церкви. И тогда выясняется следующая проблема, и это давно известная закономерность: внешне добродетельным людям не христианам намного тяжелее прийти в Церковь и начать жить церковной жизнью. Они чувствуют себя самодостаточными и не видят необходимости для себя в Церкви как «душевной лечебнице». Что же, они все — ангелы, совсем не имеющие ни проблем, ни грехов?

²⁵² Юревич Д. В. Анализ учения К. Роджерса с христианской точки зрения // Служба практической психологии в системе образования. Сб. ст. Вып. 4. СПб., 2000. С. 91–94.

Очень важна проблема взаимоотношения полов вообще — не только в личном, но и в социальном, историческом и, конечно же, религиозном аспектах.

Грехопадение извратило взаимные *отношения* мужчины и женщины. В настоящее время эти отношения в подавляющем большинстве случаев строятся на греховно-негативных началах. При всем их индивидуальном многообразии, вполне можно выделить некоторые обобщенные типы этих взаимоотношений. Не претендуя на исчерпывающую полноту анализа возможных вариантов, приведем наиболее важные из них: 1) непримиримый антагонизм: одностороннее или взаимное неприятие, борьба, вражда, отрицание; 2) частичный антагонизм: избегание, умаление, игнорирование противоположного начала; 3) стремление к обладанию, использованию в своих интересах; 4) компромисс: взаимные непринципиальные уступки друг другу; 5) компенсация: это относится, в первую очередь, к женскому полу — в виде желания равноправия; 6) уподобление — желание заместить противоположное начало; 7) андрогинизм: идея о соединении, слиянии мужского и женского начал; 8) взаимная любовь и сотрудничество: стремление к обоюдному диалогу; 9) главенство мужа (христианское и мирское).

Раскроем каждый из данных пунктов подробнее.

1) **Антагонизм** полов, их вражда и неприятие выражается в виде жено- и мужененавистничества. Он имеет разные формы и виды, самым известным среди которых является *оскопление* — лишение человека его половой принадлежности (насильственное или добровольное, религиозное или нет). До сих пор с точностью неизвестно, где появились первые *евнухи*. История застаёт их во всех известных странах Древнего Востока: в Ассирии, Персии, Египте. По словам римского историка IV в. Аммиана Марцеллина, скопчество существовало еще во времена Семирамиды, ассирийской царицы, которая первая ввела евнухов. О Навуходоносоре, царе вавилонском, предание говорит, что он повелел оскоплять всех военнопленных. О древности скопчества говорит и свидетельство Библии (книга Второзакония, книга пророка Исаии). В Писании рассказывается о скопце-казначее эфиопской царицы Кандакии, которого окрестил ап. Филипп (*Деян.* 8, 27).

От древних народов Востока скопчество перешло к грекам, у которых даже появились спекулянты, обратившие евнухов в предмет выгодной торговли: скупая невольников, они оскопляли их и перепродавали в гаремы азиатов. Мотивы для оскопления были весьма разнообразны. За исключением природного недостатка и грубых операций с врачебной целью, главной причиной, породившей скопчество, можно считать многоженство. Не доверяя верности своих многочисленных жен, властители восточных стран запирали их в гаремы, для охраны которых приставлялись евнухи, или скопцы. Обычай держать евнухов перешел от египтян к евреям, которыми он, однако, не одобрялся. В Риме скопчество известно со времен Августа и Тиверия. При Адриане оскопление признано преступлением; при Константине Великом за него грозила смертная казнь. В Западной Европе евнухи нигде не играли важной роли, но оскопление производилось над детьми с целью сохранения на долгое время их дискантового голоса. Только в конце XVIII в. папа Климент XIV под страхом церковного проклятия запретил эту операцию.

Оскопление с *религиозной* целью встречается впервые тоже в древности, на Востоке. Таково было служение богине Кибеле, перешедшее во Фригию из Сирии и Финикии, а оттуда распространившееся в Греции и Италии. Жрецами этой богини были люди, добровольно оскопившие себя.

В *христианском* мире известен случай оскопления в III в.: знаменитый богослов и толкователь Св. Писания **Ориген** оскопился во избежание соблазна.

«Дом и имение — наследство от родителей,
а разумная жена — от Господа»
Прит. 19, 14

В истории человеческой мысли встречаются две главные теории в учении о браке, красной нитью проходящие по всему ее течению. Одну можно назвать *реалистической*, другую — *идеалистической*. Первая смысл брака видит в размножении, в потомстве. Она встречается в греческих, римских, древнеиндийских и других законах. Уже само наименование брака у греков и римлян указывает на эту цель. *Matrimonium*, т. е. *matris munus*, сущность брака указывает в материнстве. Греческое слово *γάμος* (брак) происходит от корня *γεν* — рождаться²⁵³. Воззрение на потомство как главную цель брака отражалось и на частных пунктах брачного законодательства древности в виде обязательности как брака, так и развода в случае бесплодия жены, а также в виде закона о левирате. Понятно, что если цель брака — дети, а дети нужны для защиты отечества и продолжения культа, то брак является уже не делом свободы, а религиозной и гражданской обязанностью, нарушение которой карается законом. В частности, как в Греции, так и в Риме был целый ряд законов, карающих безбрачие. С другой стороны, если цель брака — дети, то где нет надежды иметь детей, там нет и брака, и потому бесплодие жены было одним, а иногда и единственным из поводов к разводу. Чтобы обеспечить мужу потомство, древние законы не останавливались даже перед такими непреодолимыми препятствиями, как бесплодие мужа и даже его смерть. В таком случае прибегали к *левирату*: отец или брат бесплодного или умершего мужа брал его жену, и потомство от этого сожития считалось потомством мужа.

Но, наряду с этой реалистической теорией, в истории человечества столь же устойчива другая, *идеалистическая теория*, которая видит источник половой жизни, и в частности брака, не в стремлении организмов к сохранению своего существования в роде, а в другой, более высокой цели органического мира — устремлении к развитию, совершенствованию, к полноте бытия. Оба эти основные стремления не только не тождественны, но иногда и противоречат друг другу.

Данные точки зрения на брак можно проследить и внутри христианства. В западном христианстве наиболее последовательно отстаивал реалистический взгляд на брак Фома Аквинат, а начиная со средневековой схоластики, подобная точка зрения стала в *католичестве* господствующей²⁵⁴. Католицизм не дошел до левирата в его языческом варианте, но это стремление к чадородию и размножению более отчетливо проявилось в раннем *протестантизме*. Так, например, Андреас Карлштадт писал Мартину Лютеру: «Нечего попусту совеститься. Будем двоеженцами и троюженцами, будем иметь столько жен, сколько можем прокормить»²⁵⁵. И сам Лютер советует жене бесплодного мужа сойтись с его родственником или посторонним человеком²⁵⁶. При подобном натуралистическом понимании брака, он лишается своей духовной составляющей и превращается в дело рук человеческих, поддерживаемое соответствующими социальными или государственными институтами.

²⁵³ *Троицкий С. В.* Христианская философия брака. С. 58.

²⁵⁴ Там же. С. 62.

²⁵⁵ Там же. С. 79.

²⁵⁶ Там же.

Целомудрие и девственность — одни из самых непопулярных на Западе христианских добродетелей²⁵⁷. Это утверждал известный западный мыслитель — К. С. Льюис (1898–1963), хорошо знавший изнутри все эти важные проблемы своего общества. Он писал: «Христианское правило гласит: “Либо женись и храни абсолютную верность супруге (супругу), либо соблюдай полное воздержание”. Это настолько трудно и настолько противоречит нашим инстинктам, что напрашивается вывод: либо не право христианство, либо с нашими половыми инстинктами в их теперешнем виде что-то не в порядке. Либо то, либо другое. Конечно, будучи христианином, я считаю, что неладно с нашими половыми инстинктами». И далее: «Последние двадцать лет нас день за днем кормили отборной ложью о сексе. Нам повторяли до тошноты, что половое желание так же правомерно, как и любое другое; нас убеждали, что откажись мы от глупой викторианской идеи это желание подавлять, все в нашем человеческом саду станет хорошо. Это — неправда. Как только вы, отвернувшись от пропаганды, переведете взгляд на факты, вы увидите, что это ложь»²⁵⁸.

Наше время показывает, что западная «свободная любовь» несет в себе множество проблем: это не только проблема СПИДа и других болезней, передающихся половым путем, это разрушенные семьи, обделенные любовью дети, преднамеренные убийства нерожденных детей — аборт, и т. д. Все это вместе приводит к неизгладимым психологическим, моральным и духовным травмам, калечащим души и тела миллионов людей. Поэтому даже на Западе все больше слышны голоса ученых и отдельных политиков, призывающих к укреплению нравственности, семьи и брака, т. е. к поддержанию традиционных ценностей. Похожим образом обстоят дела и у нас, хотя, к сожалению, дальше слов ничего не продвинулось и до сих пор нет нормальной государственной поддержки в этих важнейших вопросах.

Христианство никогда не отрицало ни семью, ни брак, но при этом не забывало и об особой роли девственности: «Кто тщательно изучит область свойственного человеку по природе, тот убедится, что не следует гнушаться деторождением, но должно хвалить и предпочитать девство»²⁵⁹. В словах св. Мефодия Патарского звучит настоящий гимн девственности и целомудрию: «Шествуйте, юные дочери новых веков! Шествуйте, наполняйте ваши сосуды правдою!.. Шествуйте, смело проходя мимо забав и прелестей житейских, смущающих и очаровывающих душу»²⁶⁰.

В подобном ключе писали многие св. отцы. Из специально посвященных этому святоотеческих работ можно упомянуть следующие: Амвросия Медиоланского «О сохранении девственности», Григория Богослова «На целомудрие», Григория Нисского «О девстве. Письмо, содержащее увещание к добродетельной жизни», Ефрема Сирина «О девстве», Иеронима Блаженного «О сохранении девственности», Иоанна Постника «Послание к деве, преданной Богу, о покаянии, воздержании и девстве», Киприана Карфагенского «Об одежде девственниц» и др.

Отношение к девству как к чему-то особенно важному имеется и в Библии. Как писал ап Павел: «Относительно девства я не имею повеления Господня, а даю совет, как получивший от Господа милость быть Ему верным. По настоящей нужде за лучшее признаю, что хорошо человеку оставаться так» (1 Кор. 7, 25–26).

²⁵⁷ Льюис К. Собрание сочинений. Т. 1. С. 96.

²⁵⁸ Там же. С. 96, 98.

²⁵⁹ Мефодий Патарский, *сцмч.* Пир десяти дев. С. 43.

²⁶⁰ Там же. С. 78.

«О, женщина! велика вера твоя»
(Мф. 15, 22–28)

До сих пор существует точка зрения, что христианство якобы приводило доказательства «более низкой, по сравнению с мужской, природы женщины (чему и должно соответствовать) ее подчиненное положение»²⁶¹. Но те современные авторы, которые более информированы в христианской традиции, описывают ее точку зрения на соотношение полов совершенно по-другому: «Мужчина и женщина равны, потому что оба созданы по образу и подобию Божьему, оба призваны быть личностью»²⁶².

Об этом же писали и св. отцы: «И жена сотворена по образу Божию, так же как и муж. Одинаково равночестны их природы, равны добродетели, равны подвиги, равен и суд о них»²⁶³. Нередко, правда, св. отцы называли женщину «слабым полом», но из этого не следовало никакой дискриминации самих женщин. Эта мысль нужна была для напоминания мужчинам того, что они являются «сильным полом» и должны помогать женщинам: «Женщина — пола слабого и во всех отношениях нуждающегося в помощи»²⁶⁴.

Таким образом, в христианстве можно найти *взвешенную* позицию по отношению к женщине, в которой преодолеваются крайности языческого патриархата и современного феминизма: «С давних пор существовало убеждение, что женщина по природе своей слабее, ниже мужчины и потому всегда должна находиться у него в подчинении... Теперь стали доказывать, иногда даже в ущерб самобытности женской природы, что женщина во всех отношениях равна мужчине, и потому существовавшее доселе подчинение ее должно быть уничтожено как остаток времен варварства. Между этими крайними воззрениями находится воззрение христианское. Оно признает, с одной стороны, полное человеческое равенство мужчины и женщины, но не отрицает, с другой, и тех естественных особенностей их натуры, которыми определяется различие их взаимных отношений». Более того, «только Православие сохранило истинное воззрение христианства на женщину»²⁶⁵.

Чтобы всесторонне и полно осветить такую важную проблему, рассмотрим ее со следующих сторон: православная точка зрения на женщин; отношение к женщинам в западном христианстве; женщины в раннем христианстве; Иисус Христос и женщины. С последней темы и начнем.

²⁶¹ *Степаняц М.* Образ женщины в религиозном сознании: прошлое, настоящее и будущее // *Феминизм: Восток. Запад. Россия* / Отв. ред. М. Т. Степаняц. М., 1993. С. 70.

²⁶² *Горичева Т. М.* Дочери Иова: Христианство и феминизм. СПб., 1992. С. 23.

²⁶³ *Григорий Нисский, св.* Слово первое. На слова Писания «сотворим человека по образу нашему и по подобию» // *Христианское Чтение*. 1840. Ч. 3. С. 325.

²⁶⁴ *Иоанн Златоуст, св.* Полное собрание творений. Т. 3. С. 356.

²⁶⁵ *Надеждин А. Н.* Женщина-христианка. Образ и значение женщины в христианстве. М., 2000. С. 3–4, 10.

Христианство признало и утвердило общечеловеческое значение и права женщины. Это, прежде всего, можно видеть из истории отношений к женщине самого Иисуса Христа²⁶⁶. Опишем основные евангельские эпизоды, в которых Иисус Христос так или иначе общается с женщинами. Первое, что здесь прямо бросается в глаза, что в них представлены практически все жизненные роли женщины: жена, вдова, мать, дочь, теща, сестра, женщина-язычница, женщина-распутница и др.

Как известно, фарисеи притесняли *вдов*, за что их неоднократно порицал Иисус Христос: «Горе вам, книжники и фарисеи, лицемеры, что поедаете дома вдов и лицемерно долго молитесь: за то примете тем большее осуждение» (*Мф.* 23, 14); «сии, поядующие дома вдов и напоказ долго молящиеся, примут тяжчайшее осуждение» (*Мк.* 12, 40). Христос ставит вдовицу в пример своим ученикам: «И сел Иисус против сокровищницы и смотрел, как народ кладет деньги в сокровищницу. Многие богатые клали много. Придя же, одна бедная вдова положила две лепты, что составляет кодрант. Подозвав учеников Своих, Иисус сказал им: истинно говорю вам, что эта бедная вдова положила больше всех, клавших в сокровищницу, ибо все клали от избытка своего, а она от скудости своей положила все, что имела, все пропитание свое» (*Мк.* 12, 41–44).

Или вот Христос встретил похоронную процессию — у вдовы умер ее единственный сын, ее опора и надежда. И Он, конечно же, не мог спокойно пройти мимо: «Увидев ее, Господь сжалился над нею и сказал ей: не плачь. И, подойдя, прикоснулся к одру; несшие остановились, и Он сказал: юноша! тебе говорю, встань! Мертвый, поднявшись, сел и стал говорить; и отдал его Иисус матери его. И всех объял страх, и славили Бога, говоря: великий пророк восстал между нами, и Бог посетил народ Свой» (*Лк.* 7, 13–16).

Таким же образом Христос воскресил и *дочь* начальника синагоги: «Приходит в дом начальника синагоги и видит смятение и плачущих и вопиющих громко. И, войдя, говорит им: что смущаетесь и плачете? девица не умерла, но спит. И смеялись над Ним. Но Он, выслав всех, берет с Собою отца и мать девицы и бывших с Ним и входит туда, где девица лежала. И, взяв девицу за руку, говорит ей: “талифа куми”, что значит: девица, тебе говорю, встань. И девица тотчас встала и начала ходить, ибо была лет двенадцати. Видевшие пришли в великое изумление» (*Мк.* 5, 38–42).

Христос исцеляет *больных и немощных женщин*: «Придя в дом Петров, Иисус увидел тещу его, лежащую в горячке, и коснулся руки ее, и горячка оставила ее...» (*Мф.* 8, 14–15); «В одной из синагог учил Он в субботу. Там была женщина, восемнадцать лет имевшая духа немощи: она была скорчена и не могла выпрямиться. Иисус, увидев ее, подозвал и сказал ей: женщина! ты освобождаешься от недуга твоего. И возложил на нее руки, и она тотчас выпрямилась и стала славить Бога» (*Лк.* 13, 10–13); «женщина, двенадцать лет страдавшая кровотечением, подойдя сзади, прикоснулась к краю одежды Его, ибо она говорила сама в себе: если только прикоснусь к одежде Его, выздоровею. Иисус же, обратившись и увидев ее, сказал: дерзай, дочь! вера твоя спасла тебя. Женщина с того часа стала здорова» (*Мф.* 9, 20–22); то же описано и у евангелиста Марка: «Одна женщина, которая страдала кровотечением двенадцать лет, много потерпела от многих врачей, истощила все, что было у ней, и не получила никакой пользы, но пришла еще в худшее состояние, — услышав об Иисусе, подошла сзади в народе и прикоснулась к одежде Его...» (*Мк.* 5, 25–34).

²⁶⁶ Там же. С. 15.

Еще во время земного служения Иисуса Христа женщины шли за Ним самоотверженно и бесповоротно, ничего не требуя взамен. Такое же самозабвенное служение женщин Церкви происходило и в раннем христианстве.

В Новом Завете мы можем найти имена многих набожных женщин:

— ап. Павел передает привет возлюбленной сестре Апфии (*Фил.* 1, 2);

— женщина именем Дамарь обратилась от проповеди ап. Павла в афинском Ареопаге, вместе с Дионисием Ареопагитом и другими (*Деян.* 17, 34);

— Еводия и Синтихия помогли в благовествовании ап. Павлу (*Флп.* 4, 3), который называл их своими сотрудниками, говоря, что имена их записаны «в книге жизни» (*Флп.* 4, 3);

— Мариам, которая «много трудилась для нас» (*Рим.* 16, 6);

— в доме Марии, матери Иоанна, называемого Марком, многие собрались и молились (*Деян.* 12, 12);

— Персида, которая «много потрудилась о Господе» (*Рим.* 16, 12);

— Прискилла, жена Акилы, которых ап. Павел называл сотрудниками во Иисусе Христе (*Рим.* 16, 3); при этом апостол именовал ее перед мужем, что в иудейской или римской культуре того времени было просто невозможно;

— Тавифа, ученица Петра, была исполнена добрых дел и творила много милостыни (*Деян.* 9, 36);

— Трифена и Трифоса, «трудящиеся о Господе» (*Рим.* 16, 12);

— Фива, диаконисса церкви Кенхрейской, была помощницей многим и самому ап. Павлу (*Рим.* 16, 1);

— Хлоя, которая принимала живое участие в церковных делах и от домашних которой ап. Павел был извещен о коринфских нестроениях (*1 Кор.* 1, 11);

— четыре дочери Филиппа, пророчествующие девицы (*Деян.* 21, 9), которые, по преданию, разделяли с отцом его труды и были погребены вместе с ним;

— жена ап. Петра, по церковному преданию, сопровождала мужа в Рим к месту его мученичества;

— и конечно же, это сама Дева Мария, которая, по Апостольским Деяниям, после воскресения и вознесения Христа пребывала в молитве и молении вместе с апостолами (*Деян.* 1, 14), приняв вместе с ними в Пятидесятницу Духа Святого; по церковному преданию, узнав промыслительно о дне своей кончины, Богородица с молитвой ждала его, явив апостолам и всем нам истинно христианское отношение к смерти. После того как душу Девы Марии принял сам Христос, а ее тело после погребения было взято на небо, Церковь ежегодно отмечает праздник Успения Богородицы, являющийся прямым свидетельством победы христианства над смертью.

Женщины в раннем христианстве трудились наравне с мужчинами. Они также переносили тяготы и лишения, были отзывчивы и настолько скромны, что некоторых из них даже не сохранились имена. Например, ап. Иоанн одно из своих посланий адресует «избранной госпоже»: «Старец — избранной госпоже и детям ее, которых я люблю по истине, и не только я, но и все, познавшие истину, ради истины, которая пребывает в нас и будет с нами вовек. Да будет с вами благодать, милость, мир от Бога Отца и от Господа Иисуса Христа, Сына Отчего, в истине и любви» (*2 Ин.* 1, 1–3). Апостол восхваляет ее за труды и христианское рвение и пишет: «Я весьма обрадовался, что нашел из детей твоих, ходящих в истине, как мы получили заповедь от Отца» (*2 Ин.* 1, 4), а в будущем намеревается посетить ее лично (*2 Ин.* 1, 12).

Чаще всего, когда нужно покритиковать **католицизм**, вспоминают Средневековье с его «охотой на ведьм».

Студенты до сих пор пишут рефераты, в которых утверждается, что размах охоты на ведьм был столь широк, что во многих деревнях не оставалось *ни одной* женщины. Основным источником подобной информации является работа Я. А. Канторовича «Средневековые процессы о ведьмах» (СПб., 1899; 1896; переизд.: М., 1990). Книга интересная, довольно легко читается, но это *главное* и чуть ли не единственное ее достоинство, потому что степень ее научности желает много лучшего. Кроме того, такое *псевдонаучное* исследование столь сложного социального, политического и духовного (религиозного) явления, в конце концов, используется для *предвзятой* критики католицизма, либо христианства вообще. По этой причине эта книга цитировалась в советское время, нередко она используется и теперь.

Когда специалисты-историки напоминают, что наши далекие языческие предки приносили *человеческие* жертвы, мы просто отмахиваемся от этого. Но неоспоримый факт заключается в том, что во всем языческом мире существовала традиция убийства слабых и больных младенцев, либо родившихся девочек только за их принадлежность к «слабому» полу. Никто не подсчитал точно, сколько в результате всего этого погибло новорожденных, но в сотнях стран за несколько тысячелетий их было, безусловно, намного больше, чем за три века в средневековой Европе (и то преимущественно в Италии и Испании). Последнему при этом посвящены сотни «обличительных работ», а о первом говорят лишь вскользь, как будто о чем-то совершенно нормальном и естественном, либо вообще замалчивают и игнорируют.

Тем не менее, Католическая церковь признала действия средневековой инквизиции ошибочными (по ее методам и результатам) и покаялась в этом (в русском Средневековье таких случаев было очень мало, и они не были связаны с позицией Православной Церкви). Кроме того, сторонники мифа о средневековой охоте на женщин-ведьм не учитывают два важных момента. Во-первых, среди обвиняемых инквизицией было достаточно и мужчин, которые также подвергались пыткам и последующему сожжению, так что это не был, как это хотят представить, некий целенаправленный геноцид церковников-мужчин против женщин вообще.

Во-вторых, как показывают конкретные исследования, основными обвиняемыми по делам о ведьмах были пожилые женщины, которые лечили травами и заговорами, изготавливали и продавали «приворотные зелья», делали аборт, а нередко и снабжали ядом для «личных нужд». Их было в то время много, поскольку был спрос на подобный вид деятельности, а аборты были официально запрещены и по-другому их было не сделать. Конечно, Католическая церковь не могла согласиться с подобной псевдомедицинской и антихристианской деятельностью, вредящей телам людей и ввергающей их души в ад. В использовании «приворотных зелий», ядов и в совершении абортов католицизм видел прямые козни дьявола, поскольку речь шла о помощи или даже прямом участии в убийствах людей. Другое дело, что благие цели не должны оправдывать не благие способы их достижения, и главным доказательством вины подозреваемого не может быть его собственное признание *под пыткой*, когда люди просто оговаривали себя, лишь бы только их не пытали дальше (но для инквизиции подобное «признание» было как раз показателем их виновности).

Иногда хвалят советское время за то, что тогда существовал особый женский праздник — 8 марта, когда каждая женщина хотя бы раз в году чувствовала внимание и заботу. Но в христианстве также есть свой *женский* праздник — это, как мы знаем, праздник *жен-мироносиц*, который отмечается в третье воскресенье по Пасхе.

По словам современного пастыря: «Свв. жены-мироносицы, проявившие свою любовь к Спасителю заботой о достойном погребении Его Пречистого Тела, положили начало служению женщины в Святой Церкви, являющейся Телом Христовым. Возможность этого служения открылась вследствие дарованного Господом равенства для всех людей независимо от пола, национальных, расовых и общественных различий»²⁶⁷.

По имеющимся этнографическим исследованиям, особая роль этого праздника сохранялась в некоторых российских районах и в советское время²⁶⁸. Это имеет свою давнюю традицию, когда до революции 1917 г. крестьяне почитали праздник жен-мироносиц за «бабий праздник», когда все женщины — именинницы. Была и определенная организационная сторона праздника: накануне одна или несколько женщин отправлялись собирать по домам яйца и другие продукты, чтобы на следующий день после церковной службы, ближе к вечеру, устроить свои посиделки (на которые мужчины не допускались). В воскресенье праздника каждая женщина старалась побывать в церкви за обедней, а после службы женщинами заказывался общий молебен, за который женщины платили собранными яйцами²⁶⁹.

Вот это и был не официально-государственный, как в советское время, а народно-церковный женский праздник, когда женщина чествовалась не за свою биологическую принадлежность к женскому полу, а за свою чистую и глубокую веру, как у жен-мироносиц.

Именно христианство, которое нередко пытаются обвинять в умалении женского начала, явилось первым защитником женщины с нравственно-духовной точки зрения. Еще Климент Александрийский писал, что «женщины способны достигнуть совершенства в такой же степени, как и мужчины»²⁷⁰. В подтверждение последнего он приводил соответствующие примеры добродетельных женщин (из Библии и греческой истории). И по Василию Великому: «Жена наравне с мужем имеет честь быть сотворенной по образу Божию. Природа того и другого равночестна, равны их добродетели, равны награды, одинаково и возмездие». По поводу относительной слабости женского организма он далее пишет: «Нет никакого оправдания тому, кто ссылается на телесную слабость. Но разве тело такое уж слабое?.. Как может мужская природа состязаться с женской, проводящей жизнь в лишениях? Как может мужчина подражать выносливости женщины во время поста, ее упорству в молитве, обилию ее слез, прилежанию в добрых делах?»²⁷¹

²⁶⁷ Кирилл (Начис), архим. Проповедь в неделю свв. жен-мироносиц // Церковный вестник. 2000. № 4. С. 45.

²⁶⁸ Тульцева Л. А. Сельские варианты праздника жен-мироносиц // Женщина и свобода: Пути выбора в мире традиций и перемен. Материалы междунар. конф. М., 1994. С. 397–401.

²⁶⁹ Там же. С. 397–398.

²⁷⁰ Климент Александрийский. Строматы. Т. 2. С. 52.

²⁷¹ Святого Василия Кесарийского беседа первая. С. 37.

:

Важнейшей проблемой христианской антропологии и психологии является проблема описания и определения того, что такое «личность».

С чисто секулярной, психологической точки зрения определение личности оказывается очень не простой задачей. Дело в том, что практически в каждом западном психологическом направлении используется свое определение личности, которое может как-то пересекаться с другими определениями, а может быть и полностью самобытным и ни на что не похожим. В конечном итоге, западные психологи отказались от попыток построить какую-то единую, целостную теорию личности, поскольку это на основании имеющегося у них эмпирического материала просто невозможно. Иногда, правда, в отечественной литературе появляются работы, претендующие на такие глобальные задачи, но многие из них не учитывают всего многообразия определений личности, т. е. значительно упрощают саму проблему, а остальные, которые берут поглубже и пошире, фактически создают свою собственную концепцию, а не обобщают старые.

Выделим две наиболее важные черты теорий личности, которые были свойственны как западной, так и отечественной психологии советского периода:

1) личность — это *лицо*, т. е. социальные роли, общественный статус человека; с этой точки зрения, чем больший пост занимает человек, тем более значимой личностью он является; с христианской точки зрения (я забегаю немного вперед), это есть совсем не личность, а *само́сть* — с ее множеством страстей, главной из которых является *гордыня*;

2) из социального аспекта личности напрямую вытекает то, что личностью не рождаются, личностью *становятся*: в процессе социализации ребенка, его обучения и воспитания; само по себе это было бы и не плохо, если бы не характер того обучения и воспитания, который в настоящее время преобладает в подавляющем большинстве наших школ. О воспитании там вообще не идет и речи, есть же пичканье детей разнообразной, но второстепенной, узкой, либо просто ненужной информацией; давно пора вспомнить, что «многознание уму не научает!» Кроме того, подобный социальный подход к личности приводит к неожиданному, но закономерному выводу: в таком случае оправдываются аборты, ведь не рожденные младенцы еще не являются личностями; и возникает совершенно парадоксальная ситуация: при официальном запрещении смертной казни преступников-убийц, остается в силе закон убийства ни в чем не повинных младенцев (подробнее на этом мы остановимся позже, когда определим христианское понимание личности).

Теперь среди академических психологов уже практически никто не спорит, что нужны новые подходы к проблеме личности, так же как и ко многим другим психологическим и педагогическим проблемам. Весьма позитивно, на наш взгляд, что современные академические психологи пришли к открытому признанию того, что «в развитии теории личности огромную роль играла традиция, идущая от религиозного сознания...»²⁷². Но речь в данном случае идет не вообще о религии, а именно о христианстве. И сегодня уже можно открыто сказать, что именно благодаря христианству появилось само понятие личности, сформировалась сама человеческая личность в ее современном понимании.

Все, что связано с личностью, в наше время стало практической, можно сказать, животрепещущей проблемой. Прямо на наших глазах совершается стре-

²⁷² Шиянов Е. Н., Котова И. Б. Идея гуманизации образования в контексте отечественных теорий личности. Ростов-на-Дону, 1995. С. 108.

Понятно, что определение личности — отдельная проблема, и богословское понимание личности сильно отличается от современного психологического. Главное же, что не может вместить современная психология, это христианское определение личности как образа Божия. Но и здесь существует важный нюанс. Иногда говорят, и совершенно неправильно, что человек создан по образу и *подобию* Божьему. Обратимся к библейскому тексту: «И сказал Бог: сотворим человека по образу Нашему, по подобию Нашему, и да владычествуют они над рыбами морскими, и над птицами небесными, и над скотом, и над всею землею, и над всеми гадами, пресмыкающимися по земле. И сотворил Бог человека по образу Своему, по образу Божию сотворил его; мужчину и женщину сотворил их» (*Быт.* 1, 26–27). Т. е. реально человек сотворен только по *образу* Божьему. И это принципиальный момент, о чем Василий Великий писал: «При первоначальном творении нам даруется быть рожденным по образу Божию; своей же волею приобретаем мы бытие по подобию Божию»²⁷³. Т. е. образ Божий *дан* человеку, подобие же *задано*, оно есть то, что осуществляется на основе этого образа, как задача всей жизни человека, как то, к чему он должен все время стремиться.

Это и есть тема настоящей главы — проблема «развития личности». Кому-то, может быть, не понравится термин «развитие». Мы в настоящее время в пылу борьбы с дарвинизмом и его идеей эволюции критически относимся к термину «развитие», и это частично оправдано, но не настолько, чтобы отождествлять его именно с дарвинизмом. Приведем определение биологического развития из энциклопедического словаря: «РАЗВИТИЕ, биологический процесс тесно взаимосвязанных количественных (рост) и качественных (дифференциация) преобразований особей с момента зарождения до конца жизни (индивидуальное развитие, или онтогенез) и в течение всего времени существования жизни на Земле их видов и других систематических групп (историческое развитие, или филогенез)». Вот как раз последнее, филогенетическое развитие, Дарвин и попробовал истолковать в эволюционном аспекте, однако этим никак не умаляется и не отменяется использование термина «развитие» по отношению к онтогенезу, т. е. индивидуальному развитию человека. Мы все рождаемся, растем, обучаемся, а в конце жизни стареем: это и есть разные этапы развития человека. Здесь современной наукой, в том числе и психологией, открыты свои интересные закономерности, которые не отрицаются и христианством, но они не являются предметом этой главы, — нам нужно было только подчеркнуть важность и возможность использования самого термина «развитие» с христианской точки зрения.

В контексте всего вышесказанного о развитии, вполне правомерно утверждать важность развития личности, как это делал прот. Сергей Булгаков в статье «Развитие личности как религиозная задача»²⁷⁴. Кроме того, в уточнение и дополнение термина «развитие», когда речь идет о человеческой личности, вполне можно говорить о ее совершенствовании, очищении, огранке (как ограняют драгоценные камни) или образовании. Последний термин очень важен, ибо дословно он означает «придание образа», и наши далекие предки понимали, что образование ребенка — это не просто его обучение знаниям, но это *образование* его характера и личности, согласно христианским добродетелям.

²⁷³ Святого Василия Кесарийского беседа первая. С. 36.

²⁷⁴ Булгаков С. Развитие личности как религиозная задача // Киносценарии. 1991. № 4. С. 167–169.

Здесь мы продолжим тему *развития*, более подробно остановившись на *духовно-душевно*м развитии человека. В перспективе предполагается соотнести его с описанием психического развития с точки зрения современной психологии, чтобы иметь возможность проанализировать его с христианских позиций, используя то положительное, что в нем есть.

Человек постоянно изменяется, как в биологическом, так и в психическом отношениях. Изменяется он и в нравственном, и в духовном планах: либо в худшую, либо в лучшую сторону. В этом состоит суть человека: «Инаковость с Первообразом созданного по образу состоит в том, что Первообраз по естеству неизменен, а образ не таков, напротив же того... и осуществился через изменение, и изменяется...»²⁷⁵.

Изменения в человеке носят последовательный и поэтапный характер; это то, что в Библии часто обозначается словом *путь*: «путь праведных — уклонение от зла: тот бережет душу свою, кто хранит путь свой» (*Притч.* 16, 17); «есть пути, которые кажутся человеку прямыми; но конец их — путь к смерти» (*Притч.* 14, 12; 16, 25); грешник находится на ложном пути (*Иак.* 5, 20).

Несмотря на все мирские козни и препоны, при помощи Божией человек может духовно *развиваться* и *возрастать*. Понятно, что духовное развитие человека не обязательно должно быть неким постоянным линейным прогрессом. Оно часто является сложным, многообразным и неоднозначным: «порой ради того, чтобы создавать доброе, мы вынуждены опираться на то, что в дальнейшем придется искоренять»²⁷⁶.

Главным в христианском пути является то, что это путь принципиального *обновления*: «Христианство есть новый тип жизни, подлинное восстановление истинной природы человека»²⁷⁷. Более того, «христианство есть подражание божественному естеству»²⁷⁸. Этот путь заповедан христианам самим Иисусом Христом: «Я есмь путь и истина и жизнь; никто не приходит к Отцу, как только через Меня» (*Ин.* 14, 6). Путем Христа идут все христианские святые: «сраспавшись Христу вместе с Ним и прославится, спогребшийся Христу вместе с Ним и воскреснет, страдавший со Христом будет с Ним и царствовать во веки веков»²⁷⁹.

При этом, безусловно, и в духовном росте есть свои принципы и закономерности, по которым он совершается. Как писал свт. Феофан Затворник: «Во внутренней жизни — свои уставы и законы, свои исправности и неисправности, свои награды и наказания, кои не соотносятся со внешними, а идут своим чередом»²⁸⁰. Для познания этих законов нужна большая духовная опытность, поэтому в этом деле лучше всего положиться на многовековой опыт христианских подвижников и аскетов, излагаемый и изучаемый в христианском богословии. Особенно важны, с этой точки зрения, такие разделы последнего, как нравственное богословие, патристика и, конечно же, аскетика, о которой дореволюционные русские богословы писали: «Изучение законов развития и роста христианской жизни в личности спасающегося и составляет предмет аскетике как науки»²⁸¹.

²⁷⁵ Григорий Нисский, св. Большое огласительное слово // Восточные отцы и учителя Церкви IV в. Антология. В 3 т. / Сост., биогр. и библиогр. ст. иеромон. Илариона (Алфеева). Т. 2. М., 1999. С. 175.

²⁷⁶ Антоний, митр. Сурожский. Духовное путешествие. С. 13.

²⁷⁷ Феодор (Поздеевский), архиеп. Смысл христианского подвига. С. 49.

²⁷⁸ Григорий Нисский, св. О том, что значит имя и название христианин. Сергиев Посад, 1892. С. 9.

²⁷⁹ Творения преп. Феодора Студита. Т. 2. С. 25.

²⁸⁰ Феофан Затворник, свт. Письма к разным лицам... С. 440.

²⁸¹ Феодор (Поздеевский), архиеп. Смысл христианского подвига. С. 49.

В основе христианской антропологии, как ее центральная и основная идея, лежит учение о человеке как *образе Божиим*. Это учение необычайно высоко возносит человека по отношению к другим сотворенным Господом существам — не только к животным, но даже и к ангелам.

По библейскому слову, «человек создан по образу Божию» (*Быт.* 9, 6). Но, как мы уже ранее говорили, нередко говорят и пишут, что человек создан по образу и *подобию* Божию. При этом ссылаются на библейское высказывание: «когда Бог сотворил человека, по подобию Божию создал его, мужчину и женщину сотворил их, и благословил их, и нарек им имя: человек, в день сотворения их» (*Быт.* 5, 1–2). Однако данное библейское место не является самостоятельным и самодостаточным, оно лишь пытается пересказывать акт творения человека, который подробно описан в самой первой главе Книги Бытия.

Итак, обратимся к первоначальному библейскому тексту: «И сказал Бог: сотворим человека по образу Нашему, по подобию Нашему, и да владычествуют они над рыбами морскими, и над птицами небесными, и над скотом, и над всею землею, и над всеми гадами, пресмыкающимися по земле. И сотворил Бог человека по образу Своему, по образу Божию сотворил его; мужчину и женщину сотворил их. И благословил их Бог, и сказал им Бог: плодитесь и размножайтесь, и наполняйте землю, и обладайте ею, и владычествуйте над рыбами морскими, и над птицами небесными, и над всяким животным, пресмыкающимся по земле» (*Быт.* 1, 26–28). Значит, Творец и в самом деле планировал создать человека как по Своему образу, так и по Своему подобию (*Быт.* 1, 26), но реально человек создан только по образу. Это имеет глубокое символическое значение, о котором писали многие св. отцы и о котором мы скажем немного далее.

И по новозаветной традиции, человек «есть образ и слава Божия» (*1 Кор.* 11, 7). Более того, каждый христианин должен соотноситься с образом Христа: «Любящим Бога, призванным по Его изволению, все содействует ко благу. Ибо кого Он предузнал, тем и предопределил быть подобными образу Сына Своего, дабы Он был первородным между многими братьями» (*Рим.* 8, 28–29).

При этом важно сопоставить библейское учение об Адаме и Христе. Адам есть праотец всех живущих, что, конечно же, обуславливает особо уважительное отношение к нему всех людей (в околохристианской литературе он считался самым совершенным человеком — «белым магом», владеющим силами природы). Но как-то забывают, что именно через первых людей в мир вошел грех, и что вся история человеческого грехопадения начинается именно с Адама и Евы. Как написано в Новом Завете: «в Адаме все умирают» (*1 Кор.* 15, 22). И далее об Адаме: «одним человеком грех вошел в мир, и грехом смерть» (*Рим.* 5, 12).

Поэтому Адама и Христа нередко сравнивают, но и противопоставляют: «Первый человек — из земли, перстный; второй человек — Господь с неба. Каков перстный, таковы и перстные; и каков небесный, таковы и небесные. И как мы носили образ перстного, будем носить и образ небесного» (*1 Кор.* 15, 47–49); «если преступлением одного подверглись смерти многие, то тем более благодать Божия и дар по благодати одного Человека, Иисуса Христа, преизбыточествуют для многих» (*Рим.* 5, 15).

Христос же «есть образ Бога невидимого» (*2 Кор.* 4, 4), «рожденный прежде всякой твари» (*Кол.* 1, 15). Он, «будучи образом Божиим, не почитал хищением быть равным Богу» (*Флп.* 2, 6). Он, «будучи сияние славы и образ ипостаси Его и держа все словом силы Своей, совершив Собою очищение грехов наших, воссел одесную (престола) величия на высоте...» (*Евр.* 1, 3).

В итоге, неудивительно, что христианские писатели нередко напрямую сопоставляют образ Божий с *Иисусом Христом*.

:

Усталость от современных метаний человеческого ума приводят многих людей к другим, неголовным, путям жизни — к пути *сердца*. К сердцу же в России всегда относились с должным вниманием философы и богословы, психологи и естествоиспытатели, поэты и литераторы.

Анализ русской философии показывает, что можно говорить даже о самостоятельной русской *философии сердца*: начиная от Григория Сковороды и кончая Николаем Гротом и Владимиром Соловьевым. Философия сердца есть средоточие русской антропологии и поэзии²⁸². Но философия сердца — не отвлеченное мирозерцание, но реальный отклик сердца на запросы и проблемы своего времени. Неудивительно поэтому, что настоящие русские философы так быстро сгорают в своем творчестве и в своей жизни, хотя то, что они оставили, именно и дорого нам пропущенностью через сердце и обращенностью к нашим сердцам.

Подробнее остановимся на богословии и психологии сердца. Перечислим наиболее известных авторов, писавших на эту тему, и основные их работы: «Значение сердца в религии», «Сердце в индийской и христианской мистике» Б. П. Вышеславцева (1877–1954), «Сердце как орган высшего познания» архиеп. Луки (Войно-Ясенецкого), «Сердце и ум» С. С. Хоружего, интересны мысли о сердце о. Павла Флоренского из его работы «Столп и утверждение Истины», а также из его переписки с Андреем Белым. Много пишется о сердце в «Мистической трилогии» М. В. Лодыженского (при этом в первом томе много материала для сравнительного анализа христианского аскетизма и восточного мистицизма). Особое внимание необходимо уделить работе П. Д. Юркевича «Сердце и его значение в духовной жизни человека по учению Слова Божия»²⁸³. Задуманная автором в стиле «науки о человеческом духе», эта работа явилась соединением богословского и психологического подходов и фактически — одной из первых работ по библейской психологии. Психологические интересы не были случайными для П. Д. Юркевича, ибо, по его глубокому убеждению, «науки богословские особенно нуждаются в точных психологических наблюдениях и верных теориях душевной жизни»²⁸⁴. Подробный анализ сердечных чувствований был сделан В. А. Снегиревым в статье: «Сердце и его жизнь (Психологический очерк)»²⁸⁵.

К теме сердца в русской богословской и психологической литературе обращались и раньше П. Д. Юркевича. Интересна работа по сравнительному богословию А. А. Лебедева: «О латинском культе сердца Иисусова» (Варшава, 1882). В «Курсе опытной психологии» И. А. Чистович пишет о сердце и чувствованиях. Он предостерегает от одностороннего и превратного направления ума и сердца, ибо в этом случае религиозное чувство может получить неправильное направление (среди таковых автором указываются исступление и фанатизм). В своей работе «Душа человеческая с ее главными свойствами и способностями» (Каменец-Подольский, 1858) И. Я. Шульгин подробно пишет о сердце и совести. Сердце, по его мнению, «есть средоточие всех сил душевных, есть главный корень жизни духовной, в котором берут начала все мысли и идеи, все желания и страсти, весь характер, вся нравственная жизнь человека...».

²⁸² Андреева И. С. Странствие души по философской ниве. (Душа как философская категория) // Человек: образ и сущность / Сост. И. Л. Галинская, глав. ред. Л. В. Скворцов. М., 1997. С. 12.

²⁸³ Юркевич П. Д. Философские произведения. М., 1990. С. 69–103; первоначально опубликовано в «Трудах Киевской Духовной академии». 1860. № 1.

²⁸⁴ Юркевич П. Д. Философские произведения. С. 109.

²⁸⁵ Вера и Разум. 1892, № 7–8, 12.

:

Надейся на Господа всем сердцем твоим,
и не полагайся на разум твой.

Притч. 3, 5

Истинное святилище, еще прежде
будущего жития, есть без помыслов
сердце, воздействуемое Духом.

св. Григорий Синаит

В христианстве, как ни в какой другой религии, важно понятие **сердца**. Более того, именно к сердцу каждого и обращалось христианство с самого начала своего существования. В христианстве понятие сердца получило новый смысл, при сохранении всего того лучшего, что было раньше. Но в наибольшем объеме, чистоте и глубине оно присутствует именно в Православии. «Главная часть души сосредоточивается не в мозге, как учит Платон, а в сердце, как учит Христос...» — утверждал преп. Иероним Стридонский, выдающийся христианский толкователь Св. Писания († 419 г.)²⁸⁶. Но подобная точка зрения не была принята современной наукой, а по большому счету, и всей современной культурой, которая не смогла принять и усвоить эту одну из важнейших истин христианской антропологии. Более того, на умаление и затемнение этой истины была направлена вся мирская наука и культура последних веков, когда общество, наука и культура все больше отдалялись от Церкви, но это никак не извиняет нас самих, т. е. православных христиан, если мы хотим быть таковыми не только по названию, но и по сути. Таким образом, изучение проблемы сердца является сегодня не просто некой книжной темой, а самой что ни на есть практической и актуальной задачей.

Остановимся на основных положениях христианского учения о *сердце* в том виде, как оно изложено в Св. Писании и святоотеческих трудах.

Начнем с *библейского учения* о сердце. Вообще в русском переводе Библии слово сердце встречается 591 раз в Ветхом Завете и 155 раз в Новом (плюс больше 150 производных от него слов). Может быть, некоторые случаи ветхозаветного употребления слова «сердце» и не вполне соответствуют нашему современному контексту, но и оставшиеся случаи будут свидетельствовать о центральности понятия сердца как в Новом, так и в Ветхом Заветах.

Именно сердце стоит на первом месте в заповеди любви к Богу: «люби Господа, Бога твоего, всем сердцем твоим, и всею душою твоею, и всеми силами твоими» (*Втор. 6, 5*). Это же подтверждает и сам Иисус Христос: «возлюби Господа Бога твоего всем сердцем твоим и всею душою твоею, и всем разумением твоим» (*Мф. 22, 37*) (см. также: *Мк. 12, 30; Лк. 10, 27*).

К Богу нужно стремиться сердцем: «всем сердцем моим ищу Тебя» (*Пс. 118, 10*); «в сердце моем сокрыл я слово Твое, чтобы не грешить пред Тобою» (*Пс. 118, 11*); «потекуча путем заповедей Твоих, когда Ты расширишь сердце мое» (*Пс. 118, 32*). Подобное доминирование сердца приводит даже к противопоставлению его уму: «надейся на Господа всем сердцем твоим, и не полагайся на разум твой» (*Притч. 3, 5*).

Но сердце главенствует не только в добром, но и в злом: «из сердца исходят злые помыслы, убийства, прелюбодеяния, кражи, лжесвидетельства, хуления: это оскверняет человека» (*Мф. 15, 18–20*).

²⁸⁶ *Иероним Евсевий, пресвитер Стридонский. Четыре книги... С. 135.*

Остановимся на такой важнейшей антропологической проблеме, как смерть и последующие за ней состояния человека. В качестве последних мы рассмотрим: посмертное существование, частный суд, мытарства, воскресение, последний суд, а также такие идеи, как чистилище и апокатастасис.

Приведем несколько христианских определений *смерти*:

— Антоний Великий: «Жизнь есть соединение и сочетание ума (духа), души и тела; а смерть есть не погибель сочетанных (частей), а расторжение их союза»²⁸⁷;

— Климент Александрийский: смерть «есть разрешение уз, соединяющих душу с телом»²⁸⁸;

— Григорий Нисский: «Смерть есть не что иное, как разрешение души и тела... смерть есть разделение души с телом»²⁸⁹;

— свт. Игнатий (Брянчанинов): «Смерть — разлучение души с телом, соединенных волею Божиею, и волею Божиею паки разделяемых. Смерть — разлучение души с телом вследствие нашего падения, от которого тело престало быть нетленным, каким первоначально создано было Создателем. Смерть — казнь бессмертного человека, которую он поражен за преслушание Бога. Смертию болезненно рассекается и раздирается человек на две части, его составляющие, и по смерти уже нет человека: отдельно существует душа его, и отдельно существует тело его»²⁹⁰.

С *секулярной* точки зрения, смерть является чем-то очень неприглядным и даже страшным, так что в миру все касающиеся смерти темы являются запретными, да и сами люди стараются поменьше думать об этом — из-за возникающего от этого психологического дискомфорта. Совсем по-другому выглядит *христианское* отношение к смерти. Здесь не должно быть места самообману и закрыванию глаз на неизбежное; наоборот, должна развиваться «память смертная»: «Смерть, мысль о ней, память о ней — как бы единственное, что придает жизни высший смысл. Жить в уровень требований смерти означает жить так, чтобы смерть могла прийти в любой момент и встретить нас на гребне волны»²⁹¹.

Но у христианской точки зрения на смерть есть *две стороны*: «С одной стороны, смерть чудовишна, смерти не должно бы быть. Смерть — следствие нашей потери Бога. Однако в смерти есть и другая сторона. Бесконечность в отлучении от Бога, тысячи и тысячи лет жизни без всякой надежды, что этой разлуке с Богом придет конец — это было бы ужаснее, чем разрушение нашего телесного состава и конец этого порочного круга... В смерти есть и другая сторона: как ни тесны ее врата, это единственные врата, позволяющие нам избежать порочного круга бесконечности в отделенности от Бога, от полноты, позволяющие вырваться из тварной бесконечности»²⁹². Именно такова была точка зрения на смерть в раннем христианстве: «Смерть воспринималась не как конец, не как окончательное поражение, а как начало. Жизнь рассматривалась как путь в вечности, войти в которую можно было открывшимися вратами смерти»²⁹³. Смерть есть «врачебное очищение» от греха²⁹⁴.

²⁸⁷ Антоний Великий, преп. Наставления о доброй нравственности и святой жизни // Добротолюбие. Изд. 2-е. Т. 1. С. 80.

²⁸⁸ Климент Александрийский. Строматы // Отцы и учителя Церкви III в. Т. 1. С. 195.

²⁸⁹ Григорий Нисский, св. Творения. Ч. 7. С. 88, 124.

²⁹⁰ Игнатий (Брянчанинов), еп. Творения. Т. 3. С. 70.

²⁹¹ Антоний, митр. Сурожский. Жизнь. Болезнь. Смерть. М., 1995. С. 64.

²⁹² Там же. С. 71–72.

²⁹³ Там же. С. 59.

²⁹⁴ Мефодий Патарский, сщмч. Пир десяти дев. С. 220.

Вот, уважаемые читатели, и подошла к концу наша работа над основными темами христианской антропологии и психологии. Мы это делали с опорой на немеркнущее с годами святоотеческое наследие, которое мы, православные христиане, должны ценить и осваивать по мере наших сил и возможностей.

Прочсть книгу любого св. отца это практически то же самое, что поговорить с ним самим, напитываясь от него разумением и мудростью. Только не надо слишком торопиться с желанием получить ответы на все свои вопросы: каждому все дается Богом в свое время. Здесь надо запастись терпением и, как говорится, «поспешать медленно». Тем более что и здесь есть некоторые свои тонкости. В настоящее время существует некоторая предубежденность по отношению к чтению св. отцов: дескать, куда нам, простым прихожанам, да еще с многочисленными мирскими заботами и проблемами, читать толстые труды св. отцов. Еще может быть и такой вариант (он нередко случается с теми, кто только приступает к св. отцам — сужу и по чужому, и по своему собственному опыту): при чтении любого св. отца находится что-нибудь настолько новое, что мы не знаем, что с этим делать и как это понимать. Тогда и появляются некоторые вопросы, сомнения и недоумения. Но для того, чтобы научиться плавать, мало один раз войти в воду и зачерпнуть ее в ладонь — нужно погрузиться в воду целиком и почувствовать, как она тебя держит. Так и с чтением св. отцов: нужно прочсть достаточное количество работ св. отцов, привыкнуть к их языку и способу изложения мысли — научиться «держаться на воде». Тогда и получится, что вопросы и сомнения, возникающие при чтении одного св. отца, будут разрешены при чтении другого, который нередко жил намного веков позже (а есть случаи, что и раньше), но рано или поздно любой вопрос получает свой ответ.

И это вполне закономерно: все святые, независимо от пространства и времени, являются одним целым, можно сказать, одной семьей, в которой всякий помогал каждому в его пути к Богу. Отсюда и проистекает особая **практическая значимость**, душеполезность святоотеческой антропологии: если мы, современные христиане, идем все тем же путем, которым шли св. отцы, подражая апостолам и Спасителю, значит, мы должны использовать святоотеческий опыт, который является для нас своеобразной картой нашего пути.

Конечно, при этом появляются различные шероховатости и проблемы антропологического и психологического планов, а иногда, к сожалению, встречаются и различные «разномыслия». Здесь нам, православным мирянам, конечно же, нужно обращаться за помощью к православным богословам, а православному богословию, в свою очередь, нужно больше внимания обращать на злободневные проблемы. Как пишет Патриарх Московский и Всея Руси Кирилл: «Если восстановится связь между богословием и реальной жизнью, тогда, я думаю, прекратятся многие провокации, которые устраиваются в церковно-общественной среде, прекратится использование церковно-исторических и богословских тем для разжигания внутрицерковной полемики, выдержанной в совершенно нецерковном духе. Все это отпадет, потому что сама среда церковная будет отторгать такого рода методы обсуждения богословских проблем, такого рода недоброкачественные идеи, которые используются для нагнетания напряжения в церковной жизни»²⁹⁵.

Антропологическое знание, как учение о человеке, полезно для нас даже в своих простейших вариантах, например, как знание пропорций человеческого тела. Приведем пример, который относится к каждому православному

²⁹⁵ Кирилл, митр. Смоленский и Калининградский. Преодолеть разрыв между богословием и жизнью // Церковь и время. 1999. № 2 (9). С. 143.

христианину: совершение им крестного знамения. Знание пропорций человеческого тела позволяет делать его *правильно*. Казалось бы, что здесь сложного, это же азы православия, которые известны всем. Но, оказывается, не все здесь так просто.

Дело в том, что, согласно широко существующему обыденному стереотипу по отношению к человеческому телу, мы недооцениваем размеры туловища по сравнению с головой. И при совершении крестного знамения это выражается в том, что обычно многие прикладывают персты к *верхней* части груди: тогда расстояние от этого места на груди до уровня плеч (где знаменуется горизонтальная перекладина креста) будет меньше, чем расстояние от уровня плеч до середины лба, откуда мы начинаем креститься. В таком случае изображается, ни больше, ни меньше, как *перевернутый* крест, но именно перевернутый крест используется в различной антихристианской, сатанистской символике. Бог прощает это нам по незнанию нашему, поскольку этот грех совершается невольно, неосознанно, но от этого грех не перестает быть грехом! Вот представьте себе, идет богослужение, во время которого мы постоянно крестимся, а если мы это делаем неправильно? Такое не приснится и в кошмарном сне: мы услышали исповедание Св. Троицы – и «осенили» себя перевернутым крестом, услышали имя Богоматери или Иисуса Христа — и сделали то же самое.

Чтобы нижняя часть изображаемого на себе креста была больше, чем верхняя, необходимо не останавливаться на верхней части груди, а доходить до ее нижней части — у каждого это несколько индивидуально, но в среднем это практически в области пупка. Это символизирует то, что мы должны отдавать Богу не только наши помышления (осенение головы) и дела наших рук (осенение плеч), но и саму нашу жизнь, что и обозначается *животом* (кстати, в церковнославянском языке слова «жизнь» и «живот» используются как синонимы).

Такое «размашистое», «широкое» крещение использовалось в старообрядчестве, поэтому со временем оно и стало ассоциироваться именно с последним, что не имеет под собой никакого основания. Собственно старообрядческим является способ сложение перстов при крещении, т. е. «двоперстие» — в отличие от православного троеперстия. Поэтому, если мы хотим быть по-настоящему *православными*, т. е. теми, кто «правильно славит» Бога, то мы должны не только правильно складывать персты, но и изображать ими на себе православный, правильный, а не перевернутый крест.

Есть и много других антропологических и психологических идей и мыслей, которые необходимо знать православному христианину для очищения своей души, для борьбы со страстями и для стяжания добродетелей (о чем мы подробно говорили в соответствующих главах).

Кому-то, может быть, наше изложение материала могло показаться недостаточно простым, а сам подход скорее научно ориентированным. Мы, наоборот, не видим в этом ничего плохого, более того, считаем, что в этом есть определенное веяние времени. Как пишет современный автор: «Мы неоднократно замечали, что если человеку просто сказать о том, что нужно быть терпимее, прощать ошибки и т. п., то это встречает сильное сопротивление и даже разочарование. Но если предварительно прочитать лекцию о структуре личности, исписать доску схемами и моделями межличностных отношений, провести тренинг и проч., то через некоторое время люди сами начинают делать “научные открытия” о том, что нужно вести себя таким именно образом (быть терпимее, прощать ошибки и т. п.). Современный человек значительно более внимателен научному доказательству и объяснению, чем простому слову. Вывод таков, что знание собственно научных положений и владение техниками консультирования,

безусловно, необходимо профессиональным психологам. Но, по нашему мнению, это — не цель, а лишь средство, помогающее человеку открыть и понять смысл христианских заповедей»²⁹⁶.

Как автор, я с удовольствием приму все **предложения и пожелания** (можно присылать их в издательство — для передачи мне).

Я понимаю, насколько темы христианской антропологии и психологии разнообразны и, можно сказать, необъятны, так что впереди еще много работы, но я от всей души надеюсь, что изложенное в данной книге будет полезно и важно каждому читателю.

Прошу молитв за автора этой книги и всех, кто своими трудами сделал возможным ее издание (в наше время, как вы знаете, это очень не просто сделать).

Спаси Господи!

*Зенько Юрий Михайлович
12 июля 2019 г.,
праздник первоверховных
апостолов Петра и Павла
и память преп. Паисия Святогорца*

²⁹⁶ Соколов Л. А. О двух путях к душе человека в процессе психологического консультирования // Психология и христианство. Международная конференция, Москва, 7–9 сентября 1995 г. / Под ред. А. В. Махнач. М., 1997. С. 56.

1. Святоотеческая антропология и психология: основные авторы, работы и темы с I по XIV вв.

Надо заметить, что так или иначе на антропологические темы писали очень многие св. отцы, поскольку антропологические идеи использовались в христианстве при обращении к самым разным богословским вопросам. Мы остановимся на основных святоотеческих антропологических работах и на авторах, мысли и идеи которых наиболее важны с антропологической точки зрения. Делать это мы будем в следующем хронологическом порядке, используя традиционное деление истории Церкви: I–IV вв. — период древнехристианской письменности (мужи апостольские, христианские апологеты и полемисты, родоначальники богословской науки — учителя и отцы Церкви); IV в. — «золотой век» богословской и аскетической образованности (аскеты, догматисты, полемисты, экзегеты); после IV в. — многочисленные ученики и продолжатели дела отцов первых четырех веков (отцы Восточной и Западной церкви).

Одним из первых писателей **древнехристианского периода**, который постоянно обращался к антропологическим (и психологическим) проблемам, был *Дионисий Ареопагит* († 96 г.) (или тот автор, произведения которого сохранились под его именем). См., напр., его работы «О Божественных именах» и «О мистическом богословии»²⁹⁷. К сожалению, его специальные антропологические сочинения до нас не дошли, так же как и его основополагающий труд «О душе» (на который он сам постоянно ссылается).

Антропологические и психологические проблемы рассматривались ранними христианскими **апологетами**: *Афинагором Афинейским* († 180 г.) в работе «О воскресении мертвых»²⁹⁸, *Феофилом Антиохийским* († 181 г.) в послании «К Автолику»²⁹⁹, *Минуцием Феликсом* в «Октавии»³⁰⁰, *Мелитоном Сардийским* († 177 г.) в работах «О воскресении», «О вере (или природе) человека», «О слеплении [= О сотворении человека]», «О послушании», «О чувствах», «О вере», «О душе и теле», «О рождении Христа», «О воплощении Бога»³⁰¹, *Иустином Философом* († 166 г.) в «Разговоре с Трифоном Иудеем»³⁰² и отрывке работы о воскресении³⁰³. Кроме того, был утрачен специальный трактат о душе *Иустина Философа*³⁰⁴.

Известный раннехристианский апологет *Ермий* († 189 г.) в своей работе «Осмеяние языческих философов», выступая против языческой премудрости, останавливается, в первую очередь, на понимании человеческой души. Кстати, там же он же пишет против переселения душ³⁰⁵. Против этого учения писал и другой христианский апологет II в. *Феофил Антиохийский*³⁰⁶. Таким образом, мнение теософов и антропософов о том, что в раннем христианстве учение о переселении душ одобрялось, не имеет под собой никаких оснований.

²⁹⁷ СПб., 1994.

²⁹⁸ Сочинения древних христианских апологетов. С. 92–121.

²⁹⁹ *Феофил Антиохийский*, св. К Автолику. С. 128–191.

³⁰⁰ *Минуций Феликс*. Октавий. С. 268–271.

³⁰¹ См.: Сочинения древних христианских апологетов. С. 430.

³⁰² *Иустин Философ*, св. Сочинения. Изд. 2-е. М., 1892.

³⁰³ Там же.

³⁰⁴ *Давыденко В. Ф.* Святоотеческое учение о душе человека. С. 42.

³⁰⁵ *Ермий*. Осмеяние языческих философов // Сочинения древних христианских апологетов. С. 197.

³⁰⁶ *Феофил Антиохийский*, св. К Автолику. С. 175.

2.

Современные отечественные психологи в последнее время с достаточно выраженным интересом отнеслись к христианству и, соответственно, к христианской психологии. Не претендуя на полноту обзора этого явления, приведем его основные, как они нам видятся, события, этапы, персоналии и их работы (дополним и разовьем при этом хронологически более ранний обзор³⁰⁷).

Сначала остановимся на основных *событиях*, конференциях и других мероприятиях (в хронологическом порядке), связанных с христианской психологией и антропологией. Потом перейдем к отдельным *персоналиям* и их публикациям.

1:

Хронологическое начало нашей работы не случайно совпало с годами «перестройки»: до этого времени, по большому счету, и речи не могло быть не только о христианской психологии, но и о психологии «с человеческим лицом» — см.: «Психология с человеческим лицом: гуманистическая перспектива в постсоветской психологии»³⁰⁸.

Но надо отдать должное активности психологов: как только внешнее идеологическое давление государства немного ослабло, они не преминули воспользоваться этим, чтобы обратиться к религиозной, христианской тематике (правда, были и такие, которые в поисках духовности ушли «дорогой на Восток» или просто в оккультизм). И так, уже в апреле 1990 г. на факультете психологии Московского университета состоялся первый семинар, посвященный психологии и религии. В дальнейшем он стал регулярным, получив наименование «Семинара по христианской антропологии», проходил до 1994 г. под руководством Б. С. Братуся, а также ставших потом священниками Бориса Ничипорова и Иоанна Вавилова.

В 1990-е гг. в Ленинграде-Петербурге священником Владимиром Цветковым (психологом по образованию) был создан и проводился семинар по христианскому символизму, на котором затрагивались многие проблемы христианской антропологии и психологии. Для более подробного и целенаправленного обсуждения последних тем из семинара выделилась секция православных психологов (под руководством Л. Ф. Шеховцовой). Многие современные православные психологи Санкт-Петербурга так или иначе связаны с секцией или семинаром, а все авторы приведенной ниже статьи являются старейшими участниками семинара.

Владимир (Цветков) о., Веселова Е. К., Волохонская Е. Я., Манеров В. Х., Черняева С. А., Шеховцова Л. Ф. Предмет и метод православной психологии // Психология и христианство. М., 1995. С. 79–80.

Данная небольшая по объему статья явилась фактически программным манифестом петербургских христианских психологов, объединенных семинаром по христианскому символизму и общим личным и профессиональным интересом к христианской психологии. Указывалось, что православная психология должна иметь ориентацию на святоотеческий дух. Были разделены ее практические и теоретические задачи. В качестве наиболее важной задачи указывалось на необходимость дальнейшего воцерковления самого психолога, занимающегося в русле православной психологии.

³⁰⁷ *Зенько Ю. М.* Современная христианская психология и антропология в России. История и библиография // Московский психотерапевтический журнал. 2008. № 3. С. 145–188

³⁰⁸ М., 1997.

2:

Перейдем к основным **персоналиям** христианских психологов, психотерапевтов, священнослужителей, философов и других авторов, пишущих на темы христианской психологии и антропологии (в алфавитном порядке — чтобы никому не было обидно; при этом священнослужители, монашествующие и иерархи Церкви идут по своим *именам*, а не фамилиям, как светские авторы).

В первую очередь, хотелось бы отметить особый интерес к антропологической тематике **Патриарха Московского и Всея Руси Кирилла**. Широко известны его телевизионные выступления, в которых красной нитью проходит анализ разнообразных проблем современного человека (выступления собраны вместе и доступны в виде CD-диска, а отдельные видеоматериалы — в интернете).

Авторские монографии:

— «Слово пастыря: Бог и человек. История спасения. Беседы о православной вере» (М., 2004): нравственной антропологией и психологией проникнуто все содержание книги; кроме того, имеются специальные антропологические и психологические главы: «О вере», «О Богопознании», «О двусоставной природе человека», «О предназначении человека и нравственном законе», «О грехопадении», «О наследовании первородного греха», «О Богочеловечестве», «О Заповедях Блаженств», «Основные положения христианской этики: непротивление злу и любовь к врагам», «Основные положения христианской этики: нравственные приоритеты в жизни», «Основные положения христианской этики: неосуждение ближнего», «Учение о загробной жизни», «Иисус Христос Богочеловек», «Иисус Христос — Новый Адам», «Об искуплении». Книга быстро нашла своего читателя и вскоре вышла вторым изданием: «Слово пастыря: Бог и человек. История спасения. Беседы о православной вере» (изд. 2-е: М., 2005);

— «Свобода и ответственность: в поисках гармонии. Права человека и достоинство личности» (М., 2008); основные главы: «Обстоятельства нового времени», «Норма веры как норма жизни», «Совместный подход в поисках единства Церкви и обновления человечества», «Либеральный стандарт: угроза миру и свободе», «Замысел Божий о человеке и свобода воли», «Нет нравственной свободы без ответственности», «Права человека и нравственная ответственность», «Многообразие человечества и мировая интеграция», «Русская Церковь и христианское измерение проблемы прав и свобод человека», «Права человека и их нравственные основы в европейских религиозных сообществах», «Ценность человека как носителя образа Божия и его достоинство», «Права человека и религиозные принципы», «Соотношение прав человека и религиозно-культурных традиций», «Права человека и межкультурный диалог».

Многочисленные статьи: «Замысел Божий о человеке и свобода воли» (Церковь и время. 2005, № 4); «Мировая интеграция и цивилизационное многообразие человечества» (Церковь и время. 2002, № 4); «Не должно быть законов, оскорбляющих нравственное чувство человека» (Церковь и время. 2006, № 3); «Норма веры как норма жизни» (Церковь и время. 2000, № 2); «О человеческом достоинстве и биотехнологиях» (Человек. 2006, № 4); «Опыт рассмотрения прав человека и их нравственных основ в европейских религиозных сообществах» (Церковь и время. 2006, № 4); «Права человека и нравственная ответственность» (Церковь и время. 2006, № 2); «Стяжи дух мирен, и тысячи спасутся вокруг тебя» (Церковь и время. 2005, № 1). И это, вероятно, далеко не все работы Патриарха — я привожу только те, с которыми столкнулся по своему кругу интересов.

Перейдем к **общим выводам**, которые позволяет сделать приведенный нами материал:

— во-первых, не дискутируя о том, существует ли христианская психология как особое *научное* психологическое направление (это — тема для отдельного обсуждения, и здесь есть свои методологические проблемы), можно утверждать, что уже есть достаточно большое количество самих христианских психологов (психологов по образованию и христиан по вероисповеданию) и других специалистов, занимающихся проблемами христианской психологии; многие из них имеют научные психологические степени и занимают различные должности и посты; можно предположить, что при сохранении такой высокой динамики «христианизации психологии», христианские психологи со временем будут встречаться во многих психологических структурах и организациях, так или иначе влияя на их работу и привнося в психологию христианские идеи (конечно же, не директивным способом);

— во-вторых, и о самой христианской психологии можно утверждать, что она уже реально существует, но не только и не столько как часть научной психологии, а как направление, разными своими сторонами обращенное к научной психологии, христианскому душепопечению и, конечно же, православной антропологии (и богословию в том числе);

— в-третьих, можно утверждать, что разными ее представителями она понимается по-разному: одни хотят видеть ее как часть научной психологии, другие — как некое интегративное направление; третьи — как часть церковного душепопечения; четвертые — как часть христианской антропологии и церковное учение о душе; частично эти точки зрения могут пересекаться, но могут и вступать в противоречие друг с другом.

При активном становлении и развитии отечественной христианской психологии наблюдаются и некоторые ее «*болезни роста*», выражающиеся в организационных, методических и методологических проблемах. Приведем наиболее важные из них и возможные пути их решения:

— явно прослеживается тенденция, образно выражаясь, либо изобретать велосипед, либо наступать на одни и те же грабли, т. е. повторять чужой либо позитивный, либо негативный опыт; во-первых, большую роль здесь играет пространственный фактор: материалы из российской глубинки могут и вообще не доходить ни до Москвы, ни до Петербурга, впрочем, как и наоборот, московские или петербургские издания по христианской психологии раскупаются на местах и никуда больше не попадают; поэтому просто необходимо собрать, по возможности, полную **библиографию** соответствующих работ, издать ее (заметим, что это одно из решений, принятых на конференции православных психологов в Москве в 2007 г.) и специально озаботиться тем, чтобы доставить ее всем заинтересованным лицам; во-вторых, существует и временной фактор: дореволюционная психология, так же, как философия и богословие, во многом остается для нас своеобразной «*terra incognita*»; поэтому настоятельно необходимо дополнить упомянутую выше библиографию работами дореволюционных отечественных авторов — психологов, философов и, конечно же, богословов; не менее важны работы древнехристианских авторов, которые и составляют тот святоотеческий фундамент, без которого современная христианская психология не может обойтись; если будет востребовано, для публикации можно использовать имеющуюся алфавитную библиографию «Христианская антропологии и психология в лицах» (с древнехристианской эпохи по настоящее время, более 8 тыс. наименований);

— также важнейшей проблемой является отсутствие должной *систематичности* и *целостности* как в христианской психологии в целом, так и в отдельных работах по этой тематике; назрела насущная необходимость в формировании целостного подхода к душе и к самому человеку³⁰⁹; хотелось бы обратить на это особое внимание всех православных психологов, — может быть, имеет смысл посвятить этому специальную секцию конференции или создать постоянно действующую инициативную группу; хорошо было бы, если результатом ее работы явилось написание соответствующего **учебного пособия** по христианской психологии;

— в плане взаимодействия христианской психологии с православным богословием возникает проблема ее *богословской адекватности*: языковой — грамотного использования психологами терминов и понятий святоотеческой антропологии и православного богословия; концептуальной — заключающейся не только в правильном понимании и применении основных концепций святоотеческой психологии и антропологии, но и в осознании их методологических оснований; отсутствие последнего приводит к тому, что некоторые православные психологи создают такие новые концепции, которые никак не согласуются со святоотеческой традицией (кстати, это стремление к «новизне», а не к *истине*, скорее всего, является пережитком влияния академической психологии, в которой без подробного описания этой самой «новизны» просто не допустят к защите диссертации). В христианской же психологии основным критерием является «не навреди»; и эта *охранительная* стратегия отсеивает то «новое и интересное», которое, однако, сомнительно с духовной или психологической точек зрения; в полной мере и в правильной форме данный подход может реализоваться только при тесном сотрудничестве психологов с Церковью;

— и наоборот, в отношении *Церкви* к психологии можно выделить две противоположных тенденции; первая заключается в настороженном, иногда даже агрессивном отношении к психологии, фактически — в ее огульном отрицании; при этом между академической психологией и маргинальными западными психологическими направлениями (например, трансперсональной психологией) ставится знак абсолютного равенства и на этом основании отвергается вся психология без разбора; безусловно, такой подход неверен, ибо идет по пути чрезмерного упрощения проблемы. Другая же тенденция, наоборот, состоит в том, что у некоторых священнослужителей можно наблюдать своеобразную эйфорию от знакомства с практическими психологическими методами (опять же, в первую очередь, западными), так что возникает впечатление, что психология как бы потеснила в их мировоззрении основополагающие пастырские установки; например, один батюшка нешуточно «увещевал» меня за то, что я критикую «научную психологию» К. Г. Юнга, которая, на самом деле, является больше оккультно-мистическим учением, чем собственно психологией (см.: *Нолл Р. Арийский Христос. Тайная жизнь Юнга* / Пер. с англ. М.; Киев, 1998). Хотя Церковь и не высказалась жестко по этому поводу (щадя людские немощи и надеясь на вразумление Божие), но общий церковный настрой в этом вопросе довольно критический; и это, как мне кажется, совершенно справедливо: есть такие психологические методы, которые не показаны к применению не только православными психологами, но и психологами академическими (например, связанные с психотехниками изменения сознания: «шаманский транс», «работа с дыханием» и т. д.). С христианской точки зрения, они отвергаются как оккультные и духовно опасные, с психологической — как научно недостоверные

³⁰⁹ *Зенько Ю. М.* Целостность как основной методологический принцип в христианской антропологии (и пример его применения к проблеме состава человеческого существа). С. 167–182.

и неприемлемые; конечно же, для современной христианской психологии нужна чисто методическая работа по анализу существующих психологических методов и методик, и здесь уже выработаны некоторые *принципы* и *критерии* такого анализа (подробнее о которых мы писали выше).

И в заключение прошу прощения у тех, кого я в этот обзор не включил (по ограниченности места), или о ком привел неточные или устаревшие сведения. В более полном черновом варианте у меня собрана библиография более 500 современных авторов, пишущих на темы христианской психологии и антропологии. С удовольствием поделюсь этой и другой имеющейся у меня информацией и с благодарностью приму все уточнения, замечания и пожелания (по электронному адресу: zenko_y@mail.ru).

Кроме того, можно говорить о наличии в современной христианской православной психологии некоторых **направлений** или **течений** — или наличия нескольких **концепций** того, что такое христианская психология (или какой она должна быть). На основных из них мы сейчас и остановимся.

Есть позиция, в которой православная психология видится как **интеграция** христианства и психологии. И, соответственно, в таком же виде формулируются ее цели и задачи: «Главная задача православной психологии — интеграция знаний о человеке христианской антропологии и современной психологии»³¹⁰. Более того, ставится и более широкая задача «интеграции научного и религиозного знания в концепцию целостного человека»³¹¹.

В таком подходе видится ряд проблем: 1) если мы будем так подавать православную психологию, то в *церковной* среде она будет восприниматься еще более маргинальной, чем это есть теперь, поскольку это будет выглядеть как экспансия психологии в христианство; 2) при анализе внутреннего обоснования подобного подхода закономерно возникает вопрос, *нужно* ли интегрировать христианство с чем бы то ни было и *возможно* ли это вообще, поскольку уже есть множество негативных примеров различных «синтезов», начиная от гностицизма до множества современных сект.

Начнем с идеи *необходимости* интеграции. Если христианство пользуется, например, математическими и астрономическими знаниями для вычисления времени последующих христианских праздников, то это не значит, что появляются христианская математика и христианская астрономия. То же относится и к современной психологии: если какие-то психологические идеи или методы использовать в христианстве, это тоже не будет означать «синтеза христианства и психологии». Христианство может спокойно пользоваться нужным ему психологическим знанием, но никакой необходимости интеграции с психологией при этом не возникает.

Более того, переходя к идее *возможности* синтеза, складывается впечатление, что подобное невозможно в принципе. Соединять христианство как религию и психологию как науку — это то же самое, что сопоставлять сладкое (вкус) и зеленое (цвет). Это просто разные реальности, характеристики которых

³¹⁰ Шеховцова Л. Ф., Сафрошкин Александр, *прот.* Православная психология об уме человека. СПб., 2013. С. 6.

³¹¹ Шеховцова Л. Ф. Интеграция научного и религиозного знания в концепцию целостного человека. СПб., 2003.

лежат в разных плоскостях. Кроме того, если уж рассматривать христианство не как одну из религий, а как истину (Божие откровение), то, тем более, просто невозможно синтезировать ее с чем бы то ни было. И противоположная точка зрения (желание такого синтеза) тогда выглядит как непонимание самой сути христианства и неблагоговейное отношение к христианскому откровению.

Приведем несколько примеров критики идеи интеграции.

Прот. **Владимир Цветков**, психолог по образованию — из самого первого выпуска ф-та психологии ЛГУ (кстати, так же, как и цитированная нами выше Л. Ф. Шеховцова). На заседании секции «Христианская психология» в рамках XVI Международных Рождественских образовательных чтений он говорил: «Я думаю, не надо ничего объединять. Надо просто жить в одном мире, человеческом, божественном. Надо влиять друг на друга личностями, а не терминами. У нас и так много общего, достаточно это осознать. Нас объединяет интерес к человеческой реальности, которая у нас общая».

Против идеи интеграции активно выступает и прот. **Игорь Старынин**, имеющий психологическое образование. Он за идею диалога-сотрудничества психологии и религии: «Мои убеждения в том, что только здоровое сотрудничество психологии как области научного (практического) знания о человеке и богословия как религиозного знания о человеке, даст результаты, которые принесут неограниченную пользу людям»³¹².

Доктор психол. наук **А. В. Акопов** и кандидат псих. наук **И. А. Подоровская** также против идеи интеграции. Они пишут: «В Самаре была выработана идея сопряжения светской и православной психологии, и в этом отличие нашего подхода от идеи интеграции, которая тогда, в 90-е, провозглашалась как необходимость интеграции светского и духовного. Но как можно интегрировать то, что не имеет общих границ?»³¹³

Если обращаться к **корням** идеи интеграции, то она имеет чисто *протестантские* истоки. Дело в том, что это изначально развивалось именно в западном протестантском виде, и только потом стало проявляться у нас. Важным толчком к продвижению указанной идеи в России стало несколько конференций, которые так и назывались: «Психология и христианство: Путь интеграции». Одна прошла в Москве, 7–9 сентября 1995 г. Другая — в Санкт-Петербурге, 10–13 мая 1997 г. В конференции участвовало много западных коллег — психологов, психотерапевтов, протестантов по вероисповеданию, а протестантская Фуллеровская теологическая семинария (США) явилась одним из главных организаторов конференций. Интересно, что с российской стороны организаторами были только психологические, а не религиозные структуры.

Но уже давно и среди протестантов критикуют идею интеграции, а многие авторы и вообще от нее категорически отказались. Так, например, *С. Джоунс* и *Р. Батмен* в своей работе «Современные направления психотерапии: комплексная христианская оценка» пишут: «Критикам интеграции не нужно далеко ходить за примерами необоснованных клинических спекуляций, небрежной логики, неточных истолкований Библии, теологической наивности и разнузданного самовыдвижения. Во многих последующих главах, где мы исследуем заслуги и промахи терапевтических теорий, мы будем вынуждены критиковать утверждения, сделанные профессионалами из области христианского психического здоровья в отношении заслуг разных подходов. Христиане,

³¹² *Старынин Игорь, прот.* Фантом по имени «православная психология». См.: URL: <http://www.xpa-spb.ru/lib/Starynin-I/fantom.html>.

³¹³ *Акопов Г. В., Подоровская И. А.* События 1917 г. и их влияние на отечественную психологию // Бюллетень Центра этнорелигиозных исследований. 2018. № 1. С. 114.

осуществляя интеграцию, заслужили большую часть критики со стороны "ненавистников психологии"»³¹⁴.

И американский пастор *Дж. Оуэн* в своей книге «Христианская психология в борьбе со Словом Божиим» вынужден «указать на те разрушительные последствия, какие возникают при сопоставлении Св. Писания и якобы не противоречащих христианским принципам психологических идей... Мы уже недалеко от того, чтобы место, которое раньше принадлежало исключительно Писанию, предоставить "истинам", практикуемым так называемой "христианской" психологией. Это весьма опасное развитие событий... "христианская" психология основывает свою методику на заимствованных у гуманистической психологии предпосылках. Она прямо говорит о человеке как о жертве, а не о грешнике... Поскольку "христианская" психология представляет извращенное понимание человека, она предпринимает радикальное перетолкование Евангелия, что несет ошеломляющие последствия для христианства... Основное заблуждение "христианской" психологии — ее отход от авторитета Писания. Ее цель состоит в том, чтобы практическое хождение христианина основывалось не на вере во Христа, а на знании. Это современная версия гностицизма»³¹⁵.

Показателен также пример *М. Ньютона*, проф. Фуллеровской богословской семинарии (США), который был одним из главных организаторов проводившейся у нас конференции «Психология и христианство: Путь интеграции» (1997). Для совместной интеграции психологии и христианства сама психология должна находиться на паритетных началах с христианством, без чего не получится и собственно ее с ним интеграции. На начальных этапах развития западной христианской психологии так и считали, но потом такая точка зрения стала подвергаться критике. И сам *М. Ньютон* не без эмоций отмечает: «Мы заплатили слишком большую дань нынешней психологической теории, вместо того, чтобы смело провозглашать наши откровенные размышления о значении христианской веры для практики консультирования»³¹⁶.

Получилась довольно парадоксальная ситуация: в то время как некоторые отечественные авторы призывают к построению самостоятельной христианской психологии, на Западе уже говорят о «конце христианской психологии» — так называется книга *Мартина* и *Дейдре Бобган* (рус. пер.: СПб., 2005; англ. изд.: 1997 г.). Конец же христианской психологии авторы связывают с эклектизмом и субъективизмом ее последователей. Конечно, при этом можно сказать, что на Западе была *плохая* интеграция, а у нас будет *хорошая*: мы не станем без разбора все брать из психологии, но тщательно все проанализируем и лишнее выбросим. Только эта иллюзия достаточно быстро рассеялась после того, как я лично познакомился с православными батюшками и монахами, прошедшими обучение и реально практикующими психоанализ (разных типов), глубинную психологию, НЛП и т. д. Никакой аргументированной критики они не воспринимали и считали, что все делают правильно. Кроме того, даже если каким-то чудом удастся «навести порядок» сегодня, то нет никаких гарантий, что завтра, с приходом новых людей, все не возвратится на круги своя. Это вполне прогнозируемые последствия «человеческого фактора»: разным людям нравятся разные идеи, и они протаскивают их даже внутрь церковной ограды; тем более

³¹⁴ Jones S. L., Butman R. E. Modern psychotherapies; a comprehensive Christian appraisal. Downers Grove, Illinois, Inter Varsity Press, 1991.

³¹⁵ Оуэн Д. Христианская психология в борьбе со Словом Божиим. Виктимизация верующего / Пер. с нем. Meinerzhagen, 2006. С. 9, 24, 131.

³¹⁶ Newton M. H., Augsburg D. W. Christian Counseling: An Introduction. Nashville, 2007. P. VII.

этому будет подвержена христианская психология, если она будет подаваться как «интеграция». Это очень напоминает ситуацию из детской сказки про животных, которые захотели сварить *самый вкусный суп*: каждый из них принес то, что он любит больше всего (обезьяна — бананы, свинья — желуди и т. д.), но потом такой суп никто есть не смог, настолько он получился странным.

Кстати, у меня сложилось впечатление, что когда на Западе все-таки используют термин «integration», то имеют в виду не буквальную интеграцию как *объединение*, а как взаимодействие, сотрудничество и т. д. (это довольно четко прослеживается по интернет-публикациям, посвященным этой теме).

Интересна в этом отношении конференция «Христианство и психология: конфликт или интеграция?», проходившая 5–6 декабря 2013 г. в Санкт-Петербургском Христианском университете (протестантском). Под «интеграцией» фактически подразумевали использование психологических методик при изучении различных явлений — религиозности, семьи и т. д., чему и были посвящены доклады: «Религиозность в современной России», «Возможности церкви в психолого-педагогической поддержке детей и их родителей». В единственном же докладе, посвященном именно *интеграции*, автор представил несколько моделей интеграции христианства и психологии: от резкого неприятия до плодотворного взаимного влияния. Но, если самой *крайней* степенью *интеграции* считается «плодотворное взаимное влияние» христианства и психологии, то это явно не интеграция как их объединение.

Мне кажется, что слово «интеграция» в названии этой конференции появилось для красного словца (вслед за западной традицией). Да, честно говоря, и в самом названии конференции заявлена весьма странная альтернатива: «конфликт или интеграция?» Однако и по логике русского языка, и по смыслу явлений противоположностью *конфликту* является дружба и *сотрудничество*. И именно такой смысл и проходил красной нитью через многие доклады конференции. Кстати, именно этот термин и использовался при организации круглого стола «Психология и христианство: конфронтация или сотрудничество?» в рамках Санкт-Петербургского Покровского форума (РГПУ. 2007 г.).

Исходя из всего этого, нам кажется, что лучше было бы вообще не употреблять термин «интеграция», чтобы не вводить людей в заблуждение, а говорить именно о *сотрудничестве* (Игорь Старынин, свящ.), *соотнесении* (Ю. М. Зенько), *сопряжении* (Г. В. Акопов, И. А. Подоровская) и т. д.

Есть авторы, которые используют и другие похожие термины. Так, например, прот. Андрей Лоргус пишет: «Мы исходили из того, что создать совершенно новую психологию, которая бы называлась "христианская психология", мы не сможем. Наверное, это дело будущего... Пока мы движемся, с одной стороны, путем приближения научной психологии к христианскому богословию, а с другой стороны — путем формулирования христианских основ психологии, которые имплицитно свойственны святоотеческому богословию»³¹⁷; здесь использованы термины *приближение* — в отношении психологии и богословия (и это явно не идея «интеграции», а в русле терминов «сотрудничество» и «соотнесение») и *формулирование* — в отношении христианских основ психологии (поскольку они уже реально есть).

Таким образом, сделаем *общий вывод* по данной теме: по нашему глубокому убеждению, сам термин «интеграция» и идея, за ним стоящая, не дают ничего полезного современной христианской психологии и более того — вредны для нее

³¹⁷ «Христианская психология»: за и против // Скепсис. 2005. № 3–4. С. 151.

и заводят ее в тупик. Подобный подход неверен как с психологической точки зрения, так в еще большей степени и с точки зрения православной.

О христианской психологии как **отдельном научном** направлении в психологии.

Я сам не принадлежу к сторонникам подобного подхода, но, честно говоря, прекрасно понимаю желание тех христианских психологов, которые хотят обособиться от современной психологии в качестве *отдельного* направления.

Так называемая «научная психология» находится в каком-то затяжном перманентном кризисе, начиная буквально с момента ее зарождения. На Западе психология раздробилась на множество школ и направлений, каждое из которых тянет одеяло на себя и нередко просто игнорирует наличие других точек зрения. В настоящее время ситуация еще больше обострилась из-за того, что в психологию все активнее проникают оккультные, псевдорелигиозные и псевдонаучные идеи.

Кроме того, нельзя закрывать глаза на то, что в настоящее время происходит использование психологии в неприглядной форме: как психопрограммирование и кодирование. По мнению В. И. Слободчикова, знания о психических явлениях оказались инструментом для сценирования чужой жизни в собственных целях (реклама, выборные технологии)³¹⁸. При этом, «именно религиозная, прежде всего христианская точка зрения на человека, может сильно помочь, а во многом и обезопасить *научную психологию* от быстротечного превращения ее в практическую магию, в собственно парапсихологию»³¹⁹. Вот такая довольно парадоксальная, но, как нам кажется, вполне объективная ситуация: если современная научная психология захочет бороться с магизмом и оккультизмом, проникающим в нее, то в этом ей может помочь именно христианство. Однако, надо признать, эту сложную ситуацию многие современные психологи либо вообще не видят, либо оценивают ее по-другому, считая магизм и оккультизм чем-то интересным и полезным для психологии (при этом сохраняя советскую атеистическую предвзятость против христианства).

Об этих же проблемах пишет Б. С. Братусь: «Христианская психология как некое новое направление пытается соотнести корпус психологических знаний, как уже существующих, так и новых, с христианской концепцией человека. В этом и заключается простое, но важное отличие ее от других направлений психологии»³²⁰. Значит, речь идет именно о *соотнесении*, и в использовании такого термина нам видится перспективный методологический подход к данной проблеме. И далее автор подчеркивает: «И когда сейчас встает проблема целостного человека, то, естественно, встает проблема той теории, с позиций которой мы будем говорить об этой целостности»³²¹. Полностью поддерживаем эту точку зрения, поскольку в современной психологии явно прослеживается ситуация «сапожника без сапог»: сами психологи практически не задумываются над теми антропологическими и методологическими концепциями, которые лежат в основании разных психологических направлений. Но это имеет принципиальное значение, ибо из антропологической концепции человека вытекает его психологическое виденье, цели и задачи практической работы с человеком.

В этом смысле, безусловно, христианская антропология с ее нравственной и духовной направленностью могла бы дать современной психологии очень много. Но при этом, как мы считаем, нет необходимости существования христианской

³¹⁸ Психология XXI в. 2000. № 2. С. 17.

³¹⁹ Там же. С. 18.

³²⁰ «Христианская психология»: за и против. С. 17.

³²¹ Там же.

психологии в качестве *отдельного* направления внутри современной научной психологии.

Здесь можно провести некую параллель с *трансперсональной психологией*. Да, она с течением времени заняла некоторое место в психологии. На Западе о ней достаточно много говорят и пишут. Но академические психологи не воспринимают ее как собственно *психологию*, тем более как *научную* психологию, поскольку, по их мнению, не может быть научным направлением то, что непосредственно базируется на вненаучном основании (в трансперсональной психологии это буддийское учение о реинкарнации). Однако с чисто *научных* позиций и христианская психология с ее учением о бессмертии души и другими не верифицируемыми научными методами положениями, не может быть научным направлением в психологии (подробнее о *научности* мы скажем дальше).

Может ли психология одновременно быть и научной, и говорить о каких-то религиозных явлениях?

Наша дореволюционная отечественная психология показала пример возможного подхода к решению этой проблемы (который, к сожалению, понимается и описывается в современной психологии совершенно превратно). Тогда психология встала перед проблемой: до этого она развивалась в русле христианского учения о душе, теперь же с Запада пришли естественно-научные установки — как их соотнести? Появилась ориентация на необходимость экспериментальных методов, но душу как духовную реальность психологическими методиками не измерить. В итоге, была сформулирована идея «психологии без души» (выражение Г. И. Челпанова), что выражено не совсем верно, поскольку предполагалось, что *душа* в психологии остается, но изымается из сферы *прямого* экспериментального изучения, т. е. изучается не сама душа, а ее внешние *проявления*: память, внимание, восприятие и т. д.

Очень интересна в этом отношении речь еп. Анастасия (Грибановского) на открытии в 1914 г. первого в России Психологического института, основанного Г. И. Челпановым. Еп. Анастасий говорил: «...возможно точное изучение душевных явлений, вообще говоря, можно только приветствовать. Но, стремясь расширить круг психологических знаний, нельзя забывать о естественных границах познания души вообще и при помощи экспериментального метода в частности. Точному определению и измерению может поддаваться лишь, так сказать, внешняя сторона души, та ее часть, которая обращена к материальному миру, с которым душа общается через тело. Но можно ли исследовать путем эксперимента внутреннюю сущность души, можно ли измерить ее высшие проявления?.. кто дерзнет экспериментально исследовать религиозную жизнь духа? Не к положительным, но к самым превратным результатам привели бы подобные попытки»³²². Фактически Г. И. Челпанов и пытался реализовать этот наказ, обосновывая применение экспериментального изучения *только* к «внешней стороне души», а *не* к самой душе, — откуда и появилось превратно понятое выражение «психология без души».

В то время многим психологам подобное предостережение еп. Анастасия могло показаться чем-то излишним, однако дальнейшая история развития психологии показала, насколько изложенная им **охранительная установка** была верна.

Яркий пример тому — **К. Г. Юнг** (1875–1961), «глубинная психология» которого западными психологами признается за нормальное психологическое направление (только с элементами «духовности»), что, по их мнению, является

³²² Речи и приветствия... С. 1–2.

положительным моментом). Но «духовность» бывает очень разная, особенно та, что является в сновидениях, «откровениях» и видениях, которые были так важны и естественны для К. Г. Юнга: «Все мои работы, все, что я создал в области духа, вышло из инициальной силы воображения и сновидений... видение — само по себе — для меня дело обычное, я довольно часто вижу живые и яркие образы, как это бывает в гипнотическом состоянии... Перед фантазиями, охватившими меня, столь волновавшими и, можно сказать, управлявшими мною, я чувствовал непреодолимое отвращение, и неизъяснимый ужас»³²³. Именно таковы, согласно святоотеческой традиции, впечатления от общения с падшими духами, против которого св. отцы всячески предостерегали (для духовного и душевного блага самого человека). Но К. Г. Юнг вступил с ними в контакт: в одном из его видений ему явились седобородый старик (названный пророком Илией!), слепая девушка (Соломея) и большая черная змея³²⁴. Старик потом преобразился в Филемона, который стал для Юнга учителем и представлял для него «некий высший разум»³²⁵. Интересно будет отметить, что потом Филемон превратился в другой образ, который Юнг назвал древнеегипетским словом *Ka*³²⁶, обозначавшим двойника человека, его тень в загробном мире. Вот как сам психолог его описывает: «В выражении лица Ка было что-то демоническое, я бы сказал: мифистофельское»³²⁷, т. е., называя все своими именами, *дьявольское*. И появление подобной «ненаучной» лексики здесь совсем не случайно и не является проекцией на К. Г. Юнга христианских установок. Так, например, он сам пишет об «архетипе мудрого старца»: «Если бы имя "Люцифер" не обросло всякого рода предрассудками, оно *полностью* (курсив мой. — Ю. З.) подходило бы этому архетипу»³²⁸. И в другом месте: «Дьявол есть вариант архетипа Тени, т. е. опасного аспекта непризнанной, темной половины человека»³²⁹. Таким образом, один юнговский архетип — Люцифер, а другой — дьявол, так что, как говорится, умному достаточно.

А вот как К. Г. Юнг определил ход и *результат* всей своей жизни: «У меня было много хлопот с моими идеями. Во мне сидел некий демон, и, в конечном счете, это определило все. Он пересилил меня...»³³⁰. Воистину, короче и яснее не скажешь: *демон пересилил его*. И это вполне конкретный *духовный* факт, к которому Православная Церковь отнеслась вполне определенным образом: в современном церковном «Чине отречения от занятий оккультизмом» вместе с экстрасенсорикой, биоэнергетикой, астрологией, парапсихологией и т. д. приводится и *глубинная психология* К. Г. Юнга³³¹. Есть ли это «вмешательство» Церкви в дела психологии (а современные психологи очень не любят, чтобы в их дела вмешивались со стороны)? Нет, потому что Церковь не претендует на анализ психологической или психотерапевтической составляющей учения Юнга, но как «специалист по духовности» Церковь предостерегает против того *типа* духовности, которое содержится в его учении, а дальше дело каждого человека, в том числе и психолога, прислушаться ли к ее авторитетному мнению в этом вопросе или сделать вид, что «все хорошо».

³²³ Юнг К. Г. Воспоминания... С. 196, 221, 258.

³²⁴ Там же. С. 224.

³²⁵ Там же. С. 227.

³²⁶ Там же. С. 228.

³²⁷ Там же.

³²⁸ Там же. С. 125.

³²⁹ Юнг К. Г. Психология бессознательного / Пер. с нем. М., 1991. С. 101.

³³⁰ Он же. Воспоминания... С. 432.

³³¹ Чин отречения от занятий оккультизмом // Дороги, ведущие в ад. Сборник / Сост. А. Раков. СПб., 1996. С. 182.

Что касается глубинной психологии К. Г. Юнга как *научного* направления, то ее появление и развитие наглядно демонстрирует следующую закономерность: в погоне за «духовностью» Юнг все больше терял научность своего подхода. В конечном итоге, он сам превратился в некоего духовного наставника-гуру, а его учение фактически только подавалось в обертке психологической терминологии. По такому же пути потом стали развиваться многие псевдорелигиозные культы того времени, используя психологический язык для своего прикрытия и для вербовки людей.

О христианской психологии как **научном** направлении.

Хотя я сам не сторонник превращения христианской психологии в *научное* направление, но по некоторым существенным моментам солидаризируюсь с авторами, стоящими на такой позиции.

Дело в том, что до сих пор существует ничем не обоснованный стереотип отождествления научности и атеизма. Все дело в разном понимании самой *научности*: если она заключается в *объективности* и *экспериментальном* подходе, то это ни в коей мере не может отождествляться с воинствующим атеизмом (как это было у нас в советское время). Какой же это объективизм, если религия априори объявляется «опиумом для народа», имеющим только негативные последствия? Наоборот, когда на Западе провели несколько чисто экспериментально-психологических исследований, то оказалось, что христианство несет в себе большой психологический и психотерапевтический потенциал, который позволяет христианам лучше справляться с появляющимися жизненными проблемами. Поэтому даже стали говорить о психотерапевтической функции религии, несмотря на авторитет психоанализа, который видел в религии только «коллективный невроз».

Часто говорят, что наука и религия являются двумя непересекающимися реальностями и поэтому нельзя религию смешивать с наукой (а потом от этого переходят к атеистической критике). Но из первого положения по непредвзятой логике следует совсем другой вывод: наука не может быть *атеистической*, поскольку не должна и сама вмешиваться в религию, отрицать ее положения и т. д. (что как раз и делает атеизм). Наука не только не может доказать того, «что Бога нет» (к чему ее подталкивали в советское время), но и сама постановка подобного вопроса некорректна со строго научных позиций.

С этой точки зрения, критика обыденного (атеистического) понимания научности и возможна, и необходима. Но, с другой стороны, из данной критики совсем не вытекает возможность и необходимость перегиба в противоположную сторону, когда религию инкорпорируют в науку. Как нам кажется, эта проблема решается в идее *сотрудничества* религии и науки: в этом случае они и не сливаются, и не противопоставляются, и это сотрудничество, безусловно, может быть плодотворным как в практическом, так и в теоретическом аспектах.

Что касается использования некоторых психологических *научных* методов и в христианской психологии, то от этого она сама, безусловно, не становится научной дисциплиной. Кстати, точно также, когда наука обращается к рассмотрению каких-то религиозных тем, она не становится от этого религией. Поэтому, как нам кажется, степень необходимости и возможности того, чтобы христианская психология была именно *научной* дисциплиной, сильно преувеличена. Христианская психология вполне может существовать и выполнять свои задачи и не в качестве *научного* направления.

Что же касается **терминологического** восприятия словосочетания «христианская психология» именно как *психологии* (а значит, и как чего-то

научного), то это распространенный, но неверный стереотип обыденного сознания.

Мы привыкли, что любое прилагательное, использованное с существительным «психология», просто является неким его дополнением и уточнением. В терминологическом плане «психология» с каким-нибудь прилагательным обозначает новое психологическое направление. Например: спортивная психология, юридическая психология и т. д. Но все совсем по-другому, когда речь идет о «религиозной психологии». Как говорится, нашла коса на камень: само слово «религия» имеет в нашей культуре такое важное значение, что образованное от него прилагательное «приватизирует» используемое с ним существительное (а не наоборот).

Исторически сложилось (и вполне, как мне кажется, правильно), что разделяют «психологию религии» и «религиозную психологию».

«**Психология религии**» есть научное направление, **объектом** которой является религия. Но «**религиозная психология**» — совершенно другое: это элементы психологического (в широком смысле) знания **внутри религии**. В христианстве, например, это будет христианское учение о душе и ее онтологичности, а в буддизме, наоборот, учение о несубстанциальности, иллюзорности и души, и личности, и Я.

Аналогично, кстати, обстоит дело и с такими терминами, как «философия религии» (научное направление) и «религиозная философия» (философские идеи внутри религии).

Тогда должен быть следующий терминологический ряд:

— например, «психология буддизма» и «психология ислама» есть **научные** направления внутри психологии религии, которые изучают буддизм и ислам; и «буддийская психология», и «исламская психология» есть совокупность *религиозных представлений* в буддизме и исламе про внутренний мир человека;

— как же тогда быть с христианством? Мне кажется, исходя из всего изложенного выше, вполне логичными будут следующие определения: «психология христианства» есть **научное** направление внутри психологии религии (к нему и только к нему мы можем предъявлять требования научности, экспериментальности и т. д.), но «христианская психология» есть **религиозное** учение о внутреннем мире человека, о его душе (а также практическое приложение этого учения).

Но при этом могут ли какие-либо элементы современной академической психологии использоваться в христианской психологии? Конечно, да. За исключением оккультных идей последнего времени, многие положения академической психологии могли бы быть полезны в христианской психологии — особенно в практическом ее приложении: брак, семья, воспитание и т. д.

Обществом православных психологов Санкт-Петербурга выработаны некоторые критерии анализа психологических методов для их применимости в христианской психологии. Сказать прямо, Америки мы не открыли, отказавшись от методов, построенных на гипнозе, манипулировании, излишней образности, восточных психотехниках и т. д. Фактически, мы как профессионалы психологи отбросили наиболее новые и «жареные» методы, консервативно остановившись на методах наиболее старых и проверенных, что, признаться, можно посоветовать и всей психологии как таковой (поскольку инструментальная всеядность до добра не доведет).

Обобщив все ранее сказанное об отношении психологии, науки и христианства, получим следующую схему.



Христианская психология как христианское **учение о душе**.

В. И. Слободчиков пишет: «"Христианская психология" — словосочетание, удобное в произнесении, но несколько неточное. Дело в том, что христианская психология как научная дисциплина когда-то была в недрах философии, была составной частью религиозной практики, в меньшей степени богословия, но в большей — практической веры»³³². Как нам кажется, христианская психология в достаточной степени присутствовала и в богословии тоже (и не как *научная дисциплина*), но это — детали, главное же, с чем хотелось бы солидаризироваться в этом высказывании, это то, что христианская (или православная) психология существовала давно. Тогда, с этой точки зрения, совершенно неверно, что «в конце XX в. в России появилась православная психология»³³³. Другие авторы даже называют «основателей христианской психологии», в числе которых упоминается несколько современных московских и петербургских психологов. Да, в это время появились психологи, которые открыли *для себя* православие и стали писать на эти темы. Но и дореволюционные психологи писали на различные темы христианской психологии не меньше (если не больше), чем современные психологи. Но при этом происходящее тогда не обозначалось как появление «христианской психологии», но было закономерным результатом взаимного интереса психологии и христианства. Кроме того, и сам автор, писавший о появлении в России христианской психологии «в конце XX в.», одновременно с этим утверждает, что основателем христианской психологии является свт. Феофан Затворник (1815–1894) — конференции с таким названием проходят в Петербурге, начиная с 2015 г. Как нам кажется, подобные явные неувязки отнюдь не случайны, ибо напрямую вытекают из отсутствия грамотного

³³² «Христианская психология»: за и против. С. 149.

³³³ Шеховцова Л. Ф., Сафрошкин Александр, прот. Православная психология об уме человека. С. 6.

методологического подхода к христианской психологии в ее историческом контексте.

Скажем подробнее о **термине** «христианская психология»: обычно считают, что он появился только когда современные психологи заинтересовались христианством и «изобрели» такое словосочетание. Однако это не так.

В 1901 г. вышла брошюра «Адамово наследство. Очерки христианской психологии» (Свято-Сергиева Троицкая лавра, 1901; переизд.: М., 1996).

В том же году появилась статья «Христианская психология» Л. А. Тихомирова (1852–1923)³³⁴. Автор на примере работы М. Тареева «Цель и смысл жизни» показывает, насколько собственно христианская психология, основанная на опыте Церкви и св. отцов, отличается от психологии «научной». Текст работы есть на сайте Центра христианской психологии и антропологии.

В 1890 г. свт. Феофан Затворник писал: «Самым пригодным пособием для начертания нравоучения христианского могла бы служить христианская Психология»³³⁵. Интересно, что святитель написал слово «психология» с заглавной буквы, показывая тем свое особое к ней отношение.

Что же св. Феофан понимал под «христианской психологией»? Вот выдержки из его письма от 1 ноября 1889 г.: «Я послал вам 33-й псалом. Еще не дошел он до вас. Там в письме и о психологии отеческой. Вы хорошие берете хлопоты — найти или составить и издать психологию христианскую. Вот, по моему, какова должна быть программа этой психологии. Изобразить состав естества человеческого: дух, душа и тело, — и представить систематически перечень всех способностей и отправления каждой части, — и затем описать состояние и частей естества, и способностей: — 1) в естественном состоянии, 2) в состоянии под грехом, и 3) в состоянии под благодатью. Маленький опыт такой психологии представлен мною в письмах о христианской жизни — выпуск *третий*: письма XXI–XXV, и в прибавлениях стр. 381–609»³³⁶. Значит, под «христианской психологией» св. Феофан понимал христианское учение о борьбе со страстями и о стяжании благодати.

В 1860 г. свт. Игнатий (Брянчанинов) писал: «Предпринявший изучение высокой науки в самом себе — христианской психологии — сколько ни будет усовершенствовать себя, всегда найдет необходимым еще большее совершенствование и будет пользоваться всеми способами, доставляющими ему совершенное познание»³³⁷. Безусловно, что «христианская психология» здесь понимается именно как душепопечение, т. е. в чисто христианском контексте. При этом свт. Игнатий к секулярным идеям в современной ему психологии относился отрицательно. В Представлении в Святейший Синод от 4 мая 1859 г. он писал: «Необходимо устранить ныне преподаваемую психологию, заимствованную не из церковных источников, а из источников, противных Церкви; опыт показывает, что лица, заимствовавшие свои познания из преподаваемых ныне учебников психологии, никак не могут примириться с теми понятиями о душе человеческой, каковые доставляются святыми Отцами Православной Церкви, приобретенными познанием о душе от просвещения Свыше»³³⁸.

³³⁴ [Тихомиров Л. А.] Христианская психология // Московские Ведомости. 1901. № 291. С. 2. Издано за подп. «Л. Т.»; см.: Масанов И. Ф. Словарь псевдонимов русских писателей, ученых и общественных деятелей. В 4 т. Т. 2. М., 1957. С. 96.

³³⁵ Феофан (Говоров), еп. Начертание христианского нравоучения. С. 7.

³³⁶ Он же. Собрание писем. Вып. 7. Печоры, 1994. С. 215–216.

³³⁷ Игнатий (Брянчанинов), свт. Полное собрание творений. Т. 3. С. 515.

³³⁸ Там же. Т. 2. С. 544.

Таким образом, словосочетание «**христианская психология**» не есть какая-то выдумка настоящего времени, это обычное православное выражение, которому к тому же уже больше 150 лет! И словосочетание «**библейская психология**» не менее традиционное: в 1892 г. вышла книга прот. П. Я. Светлова, проф. Университета св. Владимира, под названием «Пророческие и вещие сны. Апологетическое исследование в области библейской психологии» (Киев, 1892).

Кроме того, еще можно указать множество важных тем, где в названии присутствует слово «**психология**» и которые разрабатывались отечественными авторами до революции 1917 г.:

— **психология веры**: *Введенский А. И.* «Психология веры (Религиозная вера как биогенетический принцип в психологии)» (Сергиев Посад, 1899);

— **психология молитвы**: *Платонов Вениамин, свящ.* «Психология молитвы» (СПб., 1913);

— **психология святости**: *Меньшиков М.* «Психология святости» (Новое время. 1903, № 3);

— **психология греха**: *Соколов Л. А.* «Психология греха и добродетели по учению св. подвижников древней церкви в связи с условиями пастырского душепопечения» (Вологда, 1905);

— **психология грешника**: *Никонов А.* «Психология кающегося грешника по Псалтири» (Вера и Разум. 1911, № 13. С. 21–34); *Он же.* «Психология нераскаянного грешника по Псалтири» (Там же. № 12. С. 717–726);

— **психология раскола**: *Розанов В. В.* «Психология русского раскола» (*Он же.* Религия и культура. Изд. 2-е. СПб., 1901. С. 23–54);

— **психология экстаза**: *Коновалов Д. Г.* «Психология сектантского экстаза» (Сергиев Посад, 1908);

— **психология фанатизма**: *Чиж В. Ф.* «Психология фанатизма» (Вопросы Философии и Психологии. 1905, кн. 1. С. 1–36; кн. 2. С. 149–186);

— кстати, также и **психология атеизма**: *Владимирский Ф.* «Психология атеизма» (*Он же.* Психологическое доказательство бытия Божия. Почаев, 1904. С. 29–33);

— **святоотеческая психология**: *Тареев М. М.* «Цель и смысл жизни» (М., 1901).

Словосочетания «**православная психология**» в этом списке нет по одной простой причине: в православной стране, каковой Россия являлась в то время, когда говорили «христианская», практически всегда подразумевали «православная» (если же речь шла о католицизме или протестантизме, то прямо так и писали).

Кроме того, словосочетание «православная психология» было употреблено архим. Киприаном (Керном) уже в **1950 г.** в известнейшей его работе «Антропология св. Григория Паламы», см. современное ее переиздание³³⁹. Так что и этому словосочетанию почти 70 лет — вполне, можно сказать, солидный и почтенный возраст, который необходимо уважать.

Приведенная информация вполне обоснованно показывает и доказывает следующие мысли:

— термин «христианская (православная) психология» имеет долгую историю и предысторию и не является изобретением современных психологов;

— такое же положение дел и с терминами «психология», «психологическое», под которым дореволюционные авторы понимали именно *учение о душе*; в похожем контексте указанные термины использовались и у древнехристианских авторов;

³³⁹ *Киприан (Керн), архим.* Антропология св. Григория Паламы. С. 360.

— совершенно справедливо и правильно во всех отношениях использовать как синонимы словосочетания «христианская психология» и «христианское учение о душе», поскольку по своему содержанию христианская психология и является не чем иным, как христианским, святоотеческим учением о человеческой душе.

Возможно и такое понимание христианской психологии: как христианско-ориентированной психологии, как **психологии с человеческим лицом**, нравственными и духовными компонентами. Но при этом христианская психология не выделяется в качестве *отдельного* направления, а ее содержание соотносится со всей психологией, чтобы та возвратилась к своим христианским корням. Правда, с западной психологией это уже точно невозможно, но в отечественной психологии такой вариант остается. Кроме того, необязательно «все и сразу», но можно и лучше, чтобы это происходило постепенно и органично для самой психологии, не воспринимаясь как засилье религии.

Современная психология в своем историческом развитии все больше и больше теряла **душу**. «Бедная, бедная психология, — восклицал уже в 60-х гг. автор статьи о психологии в Британской энциклопедии, — сперва она потеряла душу, затем психику, затем сознание, а теперь испытывает тревогу по поводу поведения»³⁴⁰. Б. С. Братусь так комментирует это: «Действительно, история научной психологии — это история утрат, первой и главной из которой была утрата души. Психология единственная, наверное, наука, само рождение, весь арсенал и достижения которой связаны с доказательством, что то, ради чего она замышлялась — психе, душа человеческая, — не существует вовсе»³⁴¹. Так что, в конечном итоге, можно утверждать: «...современная так называемая психология есть вообще не психология, а физиология. Она есть не учение о душе как сфере некой внутренней реальности... а именно учение о природе, о внешних, чувственно-предметных условиях и закономерностях сосуществования и смены душевных явлений». И далее: «Прекрасное обозначение "психология" — учение о душе — было просто незаконно похищено и использовано, как титул для совсем иной научной области»³⁴².

С этой точки зрения, крайне интересны воспоминания А. И. Зеличенко об одном «дне открытых дверей» в 70-е гг. на факультете психологии МГУ: «Перед нами, тогда школьниками, выступил декан факультета академик А. Н. Леонтьев. В его речи меня поразила одна фраза. Ее смысл сводился к следующему: "Тому, кто хочет стать специалистом по человеческой душе, на факультете делать нечего"». Впоследствии, поступив на факультет и став профессиональным психологом, автор «убедился, как был прав академик»³⁴³.

Думается, что А. Н. Леонтьев заговорил об этой теме не случайно. Хрущевская «оттепель» 60-х гг. сказала на всех сторонах жизни: некоторые веяния свободы проникли и в психологию. Правда, многие использовали эту свободу для того, чтобы «глотнуть Запада», но находились и такие психологи, которые от надоевшего атеизма тянулись к духовному, религии, душе. Вскоре все эти брожения были загнаны внутрь, но и там они давали себя знать. Приблизительно в эти же годы А. Ровнер закончил университет и решил поделиться своими психологическими идеями с тем же Леонтьевым, на что последний ответил примерно следующее: «Да, молодой человек, вы хотите

³⁴⁰ Цит. по: Начала христианской психологии. Сборник. М., 1995. С. 4.

³⁴¹ Там же. С. 4.

³⁴² Франк С. Предмет знания. Душа человека. С. 422–423.

³⁴³ Зеличенко А. И. Психология духовности. М., 1996. С. 16.

заниматься психологией, т. е. наукой о душе, но я ничего не могу вам предложить»³⁴⁴.

В последнее время отечественные психологи со все увеличивающимся интересом относятся к душе: «Психология, надеюсь, станет наукой не об отсутствии, а о присутствии души»³⁴⁵. И к этому мнению одного из старейших наших психологов нельзя не прислушаться.

Тема души появляется и в отношении русских психологов к западной психологии. В. П. Зинченко и А. И. Назаров в своем предисловии к «Когнитивной психологии» Р. Солсо писали по поводу отсутствия в когнитивной психологии очень многих собственно психологических тем: «Когда когнитивная психология научится все это учитывать и исследовать, она станет просто Психологией — наукой о душе, к чему медленно, но верно идут сколько-нибудь уважающие себя направления психологической науки»³⁴⁶. К традиции психологии как душеведения активно примыкают Б. С. Братусь и А. А. Пузырей. Вслед за последними и В. М. Розин считает, «что новая психология должна быть не только наукой о психике, но и учением о душе»³⁴⁷.

Подобная позиция, конечно же, не понравится многим современным психологам, еще воспитанным на «диамате и истмате», но если отечественная психология захочет по-настоящему самостоятельно развиваться, а не только копировать западные образцы, то она вынуждена будет учитывать, что «подлинными успехами психологии были обусловлены обостренным религиозно-нравственным сознанием»³⁴⁸.

Старейшего отечественного психолога В. П. **Зинченко** печалило, что «психология перестала быть наукой о душе и стала наукой об ее отсутствии». Он предупреждал, что «потеря души далеко не безобидна»³⁴⁹. Он же писал о христианстве: «Модное ныне обращение к религии — это даже не начало дела. Действительную эвристическую пользу психологии может принести лишь серьезное погружение в теологию, осмысление ее богатейшего опыта в познании человеческого духа». О душе и духовности: «В мировоззрении и в трудах В. Вундта, У. Джемса, Г. И. Челпанова большое место занимали проблемы души и духовности, что вовсе не мешало им работать в области экспериментальной психологии, физиологической психологии и т. д. Не потому ли мы все снова и снова возвращаемся к их трудам? Погружение в духовный опыт, изучение его вовсе не означают отказа от реальных достижений научной психологии. Напротив, это приведет к ее обогащению, сделает ее более интересной и привлекательной, будет способствовать повышению психологической культуры, наконец, откроет перед психологией новые горизонты развития»³⁵⁰.

Похожую позицию занимают и другие известные отечественные психологи.

Так, например, проф., докт. психол. наук, В. В. **Давыдов** в предисловии к книге прот. Бориса Ничипорова пишет: «Мне, как человеку, много лет работающему в области научной психологии, трудно писать о книге, посвященной религиозной христианской психологии. И вместе с тем, я уже давно чувствую, что существуют такие сферы человеческой жизни и сознания человека, которые не охватываются средствами сциентистской психологии и предполагают

³⁴⁴ См.: *Калинаускас И.* Жить надо! СПб., 1994. С. 445.

³⁴⁵ *Зинченко В. П.* Возможна ли поэтическая антропология? М., 1994. С. 43.

³⁴⁶ См.: *Солсо Р.* Когнитивная психология / Пер. с англ. М., 1995. С. 19.

³⁴⁷ *Розин В. М.* Психологическая помощь. М., 1995. С. 15.

³⁴⁸ *Франк С.* Предмет знания. Душа человека. С. 425.

³⁴⁹ *Зинченко В. П.* Очень субъективные заметки о психологической диагностике // Человек. 2001. № 1. С. 88.

³⁵⁰ *Он же.* Культурно-историческая психология: опыт амплификации // Вопросы психологии. 1993. № 4. С. 8, 19.

понимание со стороны других подходов. Много я увидел в возможностях христианской психологии, и поэтому решил познакомиться с содержанием этой книги и даже написать к ней предисловие»³⁵¹. Комментарии, как говорится, излишни.

Проф., докт. психол. наук Н. А. **Логинова** также выражает сожаление, что «прервалась линия отечественной философской психологии, которая долгое время трактовалась в истории советской науки как прогрессивный факт победы материализма над "мракобесием поповщины"»³⁵².

Перейдем к **выводу** по данной теме: как мы видели, в отечественной психологии есть достаточно выраженное стремление к «психологии с человеческим лицом» (что не может не радовать). Будем надеяться, что в такой психологии будет нелишним и человеческая *душа*, как и другие важнейшие христианские реальности и понятия. Это не будет созданием какой-то новой психологии, но станет ее обновлением — через возвращение к своим историческим истокам. Можно сказать, что этот путь к *гуманизации* психологии является объективным запросом сегодняшнего времени, но не через выделение отдельного психологического направления, как это было на Западе (в виде «гуманистической психологии»).

³⁵¹ См.: *Ничипоров Борис, прот.* Времена и сроки. С. 4.

³⁵² *Логинова Н. А.* Научная школа Б. Г. Ананьева // Психологический журнал. 1995. № 1. С. 164.

3.

?

На вопрос, вынесенный в заглавие этого приложения, часто дают два диаметрально противоположных ответа: либо «нельзя ни в коем случае», либо «можно без всяких ограничений». Но обе эти точки зрения неверны в принципе, к разбору чего мы сейчас и приступим.

«Нельзя ни в коем случае» говорит охранительная, запретительная точка зрения, и людей с такой позицией внутри Церкви достаточно много. Мы также за охранительную традицию (как можно судить по содержанию данной книги), но при этом все-таки против голословного запрещения как такового — без его разъяснения и обоснования. Во-первых, это просто не сработает: либо вообще никак, либо очень мало. Во-вторых, в данной, как и во всех других сложных ситуациях, должна соблюдаться свобода воли человека; это только в сектах используют внушение и слепой авторитет (от чего их методы воздействия и называют «зомбированием»). С христианской точки зрения, необходимо обращение к человеческому уму и его свободной воле: уму нужно разъяснить суть и смысл, а воле показать необходимость избегать вредного и стремиться к полезному.

Приведем пример: часто говорят, что «нельзя смотреть телевизор» на том основании, что «телевизор есть зло». Но сам телевизор — это только техника, и ее можно использовать и во зло, и во благо.

Вот, например, ситуация с ребенком: если он скажет в школе, что он просто не смотрит телевизор из-за запрета родителей, то на него навешают много обидных кличек, у него сложится конфликтная ситуация и со сверстниками, и напряженная ситуация с родителями, и с самим собой (внутренняя тревожность, недовольство собой и т. д.). Правильнее в такой ситуации поступать по принципу замены плохого хорошим: нужно найти нормальные, с нравственной точки зрения, передачи, которые были бы интересны и самому ребенку. Тогда при обсуждении «телевизионной темы» со сверстниками он скажет, что ему нравятся такие-то передачи. Если кто-то из других детей их видел, значит, это может стать поводом к обсуждению своих мнений, а возможно — и к последующей дружбе «по интересам». Если же этих передач другие дети не видели, тогда это может послужить хорошей темой для общего обсуждения, что будет полезно и для других детей: чтобы они не привыкали рассказывать друг другу только о западных мультфильмах, где «эти как прыгнули», а «этот как дал».

Подобная ситуация складывается и с использованием психологических методик, которые являются инструментами и которые можно повернуть по-разному. Совсем их не использовать — это максимализм и непрофессионализм, использовать их без отбора и критики — духовная и психологическая близорукость. Хотя, конечно, особенно на первых порах, лучше перестраховаться, чем недостраховаться. Тем более что многие современные психологические направления есть за что критиковать. Их методы и приемы нередко имеют ненаучные, оккультные корни. В современном обществе мало обращают на это внимание, в силу того, что само общество становится все больше секуляризованным и оторванным от духовно-религиозной традиции. Вот здесь, как нам кажется, и была бы важна помощь христианства с его многовековым опытом.

«Можно без всяких ограничений», как считают некоторые православные люди (и даже священнослужители). Даже есть несколько примеров чрезмерного

увлечения православными священниками и монашествующими такими западными учениями, как НЛП, психоанализ, «глубинная психология» К. Г. Юнга и т. д.

ап. — апостол
 архиеп. — архиепископ
 архим. — архимандрит
 диак. — диакон
 еп. — епископ
 игум. — игумен
 иером. — иеромонах
 лат. — латинский
 МДА — Московская Духовная академия
 митр. — митрополит
 патр. — патриарх
 преп. — преподобный
 прот. — протоиерей
 СПбДА — Санкт-Петербургская Духовная академия
 св. — святой
 свящ. — священник

Книги Ветхого Завета

Ав. — Книга пророка Авдия
Авв. — Книга пророка Аввакума
Агг. — Книга пророка Аггея
Ам. — Книга пророка Амоса
Быт. — Бытие
Втор. — Второзаконие
Дан. — Книга пророка Даниила
Езд. — Книга Ездры (первая)
Еккл. — Книга Екклезиаста, или Проповедника
Есф. — Книга Есфири
Зах. — Книга пророка Захарии
Иез. — Книга пророка Иезекииля
Иер. — Книга пророка Иеремии
Иов. — Книга Иова
Иоил. — Книга пророка Иоиля
Ион. — Книга пророка Ионы
Ис. — Книга пророка Исаии
Исх. — Исход
Лев. — Левит
Мал. — Книга пророка Малахии
Мих. — Книга пророка Михея
Ис. Нав. — Книга Иисуса Навина
Наум. — Книга пророка Наума
Неем. — Книга Неемии
Ос. — Книга пророка Осии
Песн. — Песнь песней Соломона
Плач. — Плач Иеремии
Прем. — Книга Премудрости Соломона

Притч. — Притчи Соломона
Пс. — Псалтирь
Сир. — Книга Премудрости Иисуса, сына Сирахова
Соф. — Книга пророка Софонии
Суд. — Книга Судей Израилевых
Руф. — Книга Руфи
Чис. — Числа
1 Пар. — Первая книга Паралипоменон
2 Пар. — Вторая книга Паралипоменон
1 Цар. — Первая книга Царств
2 Цар. — Вторая книга Царств
3 Цар. — Третья книга Царств
4 Цар. — Четвертая книга Царств

Книги Нового Завета

Гал. — Послание к Галатам
Деян. — Деяния святых апостолов
Евр. — Послание к Евреям
Еф. — Послание к Ефессянам
Иак. — Послание Иакова
Ин. — От Иоанна святое благовествование
Иуд. — Послание Иуды
Кол. — Послание к Колоссянам
Лк. — От Луки святое благовествование
Мк. — От Марка святое благовествование
Мф. — От Матфея святое благовествование
Откр. — Откровение ап. Иоанна Богослова
Рим. — Послание к Римлянам
Тит. — Послание к Титу
Фил. — Послание к Филимону
Флп. — Послание к Филиппийцам
1 Ин. — Первое послание Иоанна
2 Ин. — Второе послание Иоанна
3 Ин. — Третье послание Иоанна
1 Кор. — Послание к Коринфянам
2 Кор. — Послание к Коринфянам
1 Петр. — Первое послание Петра
2 Петр. — Второе послание Петра
1 Тим. — Первое послание к Тимофею
2 Тим. — Второе послание к Тимофею

www.xpa-spb.ru

Предлагаем Вашему вниманию разнообразные материалы по христианской **психологии** (учению о душе) и **антропологии** (учению о человеке).

В первую очередь, это обширная **библиография** ([персональная](#) и [тематическая](#)) по христианской антропологии и психологии. Она собиралась многие годы и в нее включены работы древнехристианских авторов, дореволюционных и современных писателей (больше 7 тыс. наименований).

Имеющиеся **тексты работ** по христианской антропологии и психологии представлены в [библиотеке](#) (больше 3200 материалов отечественных и зарубежных, современных и древнехристианских авторов).

В [словаре](#) по христианской антропологии и психологии проанализированы основные **термины и понятия** — с опорой на древнехристианскую святоотеческую традицию и отечественное православное богословие (по работам дореволюционных и современных авторов).

В [проблемное поле](#) христианской антропологии и психологии собрана информация о некоторых сомнительных, спорных и неверных идеях, бывших раньше, либо появляющихся сегодня.

Приведена информация об основных [направлениях работы](#) Центра и [участниках](#) проектов: [сведения о них](#) и [тексты их публикаций, докладов и программ](#).

Телефон Центра в Санкт-Петербурге: 8 (812) 426–33–77 (в рабочие дни с 11.00 до 18.00).

Служба экстренной психологической помощи по телефону (Телефон доверия) Центра в Санкт-Петербурге: 8 (812) 426–33–77 (в рабочие дни с 18.00 до 22.00).