

Ю. М. Зенько

**ПРАВОСЛАВНАЯ
ПСИХОЛОГИЯ**

**(Содержание и
ознакомительные
фрагменты)**

**Санкт-Петербург
2023**

УДК 271.2 + 233.5 + 159.9
ББК 86.372 + 88.3
3567

Рецензенты:

Манеров Валерий Хайдарович, докт. психол. наук.

Брылева Лариса Георгиевна, докт. культурологии.

Зенько Ю. М. Православная психология: Монография. – СПб.: ЦХПА, 2023. – 422 с.

Работа посвящена рассмотрению христианского учения о душе, ее основных и дополнительных сил: ума (разума, рассудка), чувств, эмоций, воли, памяти, внимания, воображения, органов чувств и др. Это знание соотносится с соответствующими психологическими учениями, делаются выводы о том, в чем они различны, либо схожи. Кроме того, в работе приводится сравнительный анализ душевных, психических состояний в христианстве и психологии, а также анализируется христианское учение об устроении души и ее целостности, о страстях и добродетелях.

Книга предназначена для всех интересующихся христианской антропологией и психологией.

ISBN 978-5-4380-0298-7

© Зенько Ю. М., 2023

© ЦХПА, 2023



О ЗНАЧЕНИИ ДИАЛОГА СОВРЕМЕННОЙ ПСИХОЛОГИИ И ПРАВОСЛАВНОГО БОГОСЛОВИЯ

Обращаясь сегодня к актуальным вопросам, касающимся современной христианской психологии и антропологии, отметим, что, безусловно, очень важно — на какую аксиоматику опираются и будут опираться современные психологи и антропологи в настоящем и в будущем.

Перед лицом современного человека, казалось бы, снабженного технологиями и достижениями науки с целью улучшения качества его жизни, стоит, тем не менее, множество непростых проблем. С одной стороны, есть целый ряд онтологических вопросов о человеке, тянущихся из прошлого и до сих пор не разрешенных, а с другой стороны, время и техногенная цивилизация ставят перед нами новые, сложные вопросы. Это и биотехнологии, и генная инженерия, и цифровые технологии, и многое другое. Всех этих новшеств, конечно, святые отцы и богословы, великие антропологи прошлого, не наблюдали в тогдашней реальности, и естественно, что мы не найдем у них каких-то конкретных мыслей и советов касательно этой проблематики. Но мы живем в этой среде, техногенная цивилизация достаточно агрессивно захватывает наш мир, и, соответственно, нам необходимо вырабатывать здоровые, конструктивные мнения и реакции на эту экспансию. Обращаясь к истории Церкви и ее богословской антропологии, нужно отметить, что Церковь никогда не была против новых технологий и достижений технического прогресса, но, по мере поступления тех или иных вопросов, касающихся различных образов применения этих достижений науки к жизни человека, выкристаллизовывала свои трезвые позиции по отношению к ним.

Мы понимаем, что, с одной стороны, психология имеет свою собственную историю развития и свои школы, а с другой стороны, задаемся вопросом — насколько обоснована и хорошо продумана и взвешена аксиоматика этих школ в психологии? Что может стать критерием оценки аксиоматической матрицы того или иного

психологического направления или современного тренда? Ведь если в точных науках критерием, как правило, являются те или иные испытания и опыты с материей, то в сфере антропологии «подопытным» оказывается конкретный человек, судьба которого нам гораздо более важна, чем то, что произойдет с тем или иным физическим материалом, попавшим в сферу интересов и разработок ученых.

Известно, что на психологических факультетах высших учебных заведений сейчас принято опираться на самую разнообразную аксиоматику, более того, постмодерн ставит под вопрос вообще присутствие какой-либо аксиоматики в нашем мире. Но сегодня, мне думается, нужно в первую очередь ставить задачу выстраивания диалога по уточнению терминов и понятий — тех, которые использует богословие, и тех, которые используются в классической и современной психологии. Для нас важно решить вопрос, каким образом психологам, и в первую очередь психологам православным, можно выстроить свою систематическую работу, опираясь на то богатое наследие, которое есть в Церкви, но, если признаться честно, не востребовано — не используется в полной мере даже в проповедях священников или в повседневной жизни православных христиан. Поэтому здесь психология может быть не только ученицей богословской антропологии, но и реальной помощницей богословию — как в пастырском окормлении людей, так и в актуализации опыта, накопленного как в богословии, так и в практической психологии. И если этот диалог выстроить правильно, то он может дать очень хорошие и многообразные плоды.

Игумен Мефодий (Зинковский)
доктор богословия,
ректор Николо-Угreshской
духовной семинарии





ВВЕДЕНИЕ

Работа посвящена рассмотрению христианского учения о душе, ее основных и дополнительных сил: ума (разума, рассудка), чувств, эмоций, воли, памяти, внимания, воображения, органов чувств и др. Это знание соотносится с соответствующими психологическими учениями, делаются выводы о том, в чем они различны, либо схожи.

Каждой теме посвящена отдельная глава работы, а начинается она с общего обзора взаимоотношения христианства и психологии в России за три последних века (**Глава 1**).

Методологическим принципом нашего подхода стало утверждение антропологии как фундамента психологии: что светской, что христианской (Зенько. 2020). Антропологический базис **христианской** антропологии не нужно выдумывать или изобретать заново, он описан в трудах св. отцов, материалах Вселенских соборов. Распространенная среди православных психологов идея о том, что «христианство не имеет антропологических догматов», неверна в принципе. Об этом подробно написано в **Главе 2**.

Большинство тем настоящего издания рассматривались на семинарах Центра христианской психологии и антропологии (ЦХПА), открытого в Санкт-Петербурге больше пяти лет назад (Зенько. 2022). Итогом этой работы явилась «Комплексная, модульная программа ЦХПА по христианской психологии и антропологии», которая стала сплавом теории и практики, традиции и современности (Зенько. 2021). Есть у нас свой ответ и на то, что же такое «православная психология», кому и как ее разрабатывать. В частности, мы против православной (христианской) психологии как *научного* направления: по нашему глубокому убеждению это неверный путь.

Мы не ставили себе цели детального анализа **западных** психологических направлений: их достаточно много, и их учения очень разноплановы. Но там, где это было уместно, мы проводили некоторые параллели — в первую очередь, критического характера.

Та **литература** (в основном святоотеческая и классическая психологическая), на которую есть ссылки в нескольких главах, приведена в приложении в конце издания. При цитировании перед ней приводится пометка «**прил.**». Остальная литература приведена в конце каждой главы, где она цитируется.

Хочется выразить **благодарности**:

– всем участникам семинаров Центра христианской психологии и антропологии (очным и заочным), на которых как раз и «обкатывались» все эти темы православной психологии;

– особая благодарность священнослужителям, участвовавшим в работе Центра: прот. Владимиру Цветкову, иером. Мефодию и еп. Кириллу (Зинковским), прот. Александру Тиманкову, прот. Евгению Левченко, прот. Николаю Киму, игум. Петру (Ковалеву), прот. Александру Бянкину.

Зенько Юрий Михайлович
25 мая 2023 г.

Литература

Зенько Ю. М. Христианская антропология как фундамент христианской психологии // Современная христианская психология и антропология: актуальные вопросы. Материалы Всероссийской конференции. 2 октября 2020 г. СПб.: ЦХПА, **2020**. С. 9–15.

Зенько Ю. М. Комплексная, модульная программа ЦХПА по христианской психологии и антропологии: сплав теории и практики, традиции и современности // Современная христианская психология и антропология: актуальные вопросы. Материалы Всероссийской конференции. 27 октября 2021 г. СПб.: ЦХПА, **2021**. С. 11–16.

Зенько Ю. М. Центру христианской психологии и антропологии — пять лет! // Современная христианская психология и антропология: актуальные вопросы. Материалы третьей всероссийской конференции. Санкт-Петербург, 20 октября 2022 г. СПб.: ЦХПА, **2022**. С. 7–16.





Глава 1. Психология и христианство в России

Вступление

Изложение взаимоотношения отечественной психологии и христианства начнем с первой «собственно психологической книги» в России. Она, по признанию авторитетных отечественных психологов, была издана в Москве в 1796 году. Это — «Наука о душе» Ивана Михайлова (Ананьев. 1947, с. 52; Ждан. 1990, с. 119). Ну что же, нашей психологии больше двухсот лет! Думается, это вполне подходящий возраст для рефлексии о пройденном пути и о его начале. И здесь мы сразу сталкиваемся с недоговорами и умолчаниями, сопровождавшими «первую русскую психологическую книгу» в советское время. Во-первых, полное название книги «Наука о душе, или Ясное изображение ее совершенств, способностей и бессмертия». Во-вторых, ее автор оказывается никаким не Иваном Михайловым, а Иваном Михайловичем **Кандорским** (1764–1838), диаконом (в момент написания книги), а впоследствии протоиереем Русской православной церкви. Поэтому нет ничего необычного, если такой автор в книге с таким названием пишет, например, следующее: «душа есть дух; а значит существо живое, разумом и свободною волею одаренное, какова есть и душа наша. Определение сие души находим мы на многих местах и Священного писания» (Кандорский. 1796, с. 171).

Пример первой русской психологической книги красноречиво говорит о том, что взаимоотношения психологии и христианства намного глубже и богаче, чем это представлялось с атеистической точки зрения. Последняя вынуждена была признать особую роль христианской литературы, «начавшей широким потоком приливать на Русь одновременно с принятием христианства и послужившей одним из главных каналов для распространения психологических знаний в древнерусской среде» (Соколов. 1957, с. 12). И более того: «Появление в Древней Руси сочинений, где поднимались и так или иначе разрешались вопросы психологии, связано с введением в X веке христианства...» (Соколов. 1959, с. 235). Последние слова прозвучали на первом съезде Общества

XVII в.

Известно, что в **XVII веке** в Киево-Могилянской академии преподавали психологию. До нашего времени сохранились рукописи таких курсов (1639, 1645–1647, 1687, 1693 годов) (Соколов. 1963, с. 251–252). Даже советские исследователи вынуждены были признать, что эти «киевские ученые» (а фактически богословы, священники и монахи) внесли значительный вклад в развитие психологической мысли и разрабатывали вопросы психологии на уровне тогдашней западноевропейской науки (там же, с. 254). Важно и то, что преподавание в позднее образованной Московской славяно-греко-латинской академии строилось по принципу Киево-Могилянской академии. А когда был открыт Московский университет, то добрая половина профессоров его первого призыва была из числа воспитанников обеих академий (там же, с. 255). Это богословское влияние в психологии продолжало ощущаться и в XVIII в., и только XIX в. с его западничеством и рационализмом стал брать свое (и то не сразу).

XVIII в.

Можно по разному оценивать XVIII век в России, но, безусловно, что он был сложным для нее во многих отношениях. Четыре продолжительных внешних войны, плюс двухлетняя внутренняя война: крестьянское восстание под предводительством Емельяна Пугачева. Первая четверть века прошла под знаком петровских реформ, затронувших все стороны государственной и частной жизни и приведших сначала к соперничеству светских и церковных властей, а потом к неприкрытым гонениям на православную Церковь, завершившимся усекновением главы церкви — упразднением патриаршества в 1721 г. Понятно, что все это вместе взятое не способствовало повышенному интересу к психологии как «душесловию». Но вместе с тем, развитие в России психологии западного, прагматического типа продолжалось, ибо государственная ориентация России на Запад приводила к заимствованиям в различных областях, в том числе и в научной, и, конечно, психологической. Таким образом, русская психология в то время находилась в дважды невыгодных условиях: с одной стороны, из-за неблагоприятного внутреннего положения, с другой стороны, из-за давления европейской науки. Была еще одна принципиально важная и сложная проблема — проблема места, занимаемого психологией в общей культуре того времени. Тогда, как и теперь, говоря современным языком, шла конкуренция за рынок психологических услуг, и еще молодой русской психологии нелегко было соперничать с переводной и отечественной литературой, обещавшей решить все психологические проблемы через гадания, сонники, астрологию, физиогномику, хиромантию и т. д.

Но уже к концу первой четверти XVIII века статус психологического знания стал достаточно высок. Василий Никитич Татищев (1686–1750), крупный государственный деятель и известный русский историк, произвел классификацию всех современных ему наук по степени необходимости: 1) нужные, 2) полезные, 3) увеселяющие, 4) любопытные, 5) вредительные («Разговор о пользе наук и училищ»; напис. ок. 1724 г.). К любопытным, то есть тем, которыми можно было бы и не заниматься, им отнесены астрология, физиогномика, хиромантия. Психология же попала в первый

XIX в.

XIX век характеризуется многообразием авторов и произведений религиозно-психологического характера. В 1815 г. появилось «Краткое руководство к опытному душесловию» Петра Михайловича **Любовского**, магистра философии Харьковского университета (Харьков: Университ. тип., 1815). Проанализировав в специальном разделе основные «душевные человеческие влечения», автор приходит к выводу, что самым высоким и благодетельнейшим из всех человеческих влечений есть «влечение к признанию Божества» (с. 99).

В 1825 г. было опубликовано «Краткое начертание метафизики» Ивана Ивановича **Юрьевича** (1788–?). Вторая часть его работы называлась «Пневматология или о существах чувствующих и мыслящих» (СПб., 1825) и была целиком посвящена психологическим темам. После критики материализма, он писал о духовности и бессмертии души, а потом переходил к проблеме духа вообще, духах бестелесных (ангелах), и Духу совершеннейшему (Богу-Творцу).

Целым событием в научной и культурной жизни России стал выход труда Александра Ивановича **Галича** (1783–1848), профессора Санкт-Петербургского университета: «Картина человека, опыт наставительного чтения о предметах самопознания для всех образованных сословий» (СПб., 1834). Специальный раздел был отведен религиозному чувству, которое автор оценивает весьма высоко. Немаловажно отметить, что Галичу принадлежит первенство в обращении к этой теме, и во многих последующих психологических учебниках непременно будет встречаться глава о религиозном чувствовании. Эта тема продержалась почти до самой революции: «Религиозные чувствования» протоиерея Вячеслава Корнильевича Магнитского были изданы в Петрограде в 1914 г.

В 1831–1835 гг. архиеп. **Иннокентий (Борисов)** (1800–1855), ректор Киевской духовной академии, читал в академии ряд курсов по догматическому и нравственному богословию, в которых много внимания уделялось психологии. Психологией же пронизаны основные его антропологические и богословские труды: «О человеке», «Нравственная антропология», «Введение в нравственное

Начало XX в.

Начало XX века до Октябрьской революции было достаточно плодотворным с рассматриваемой нами точки зрения: именно в это время появилось много религиозно-психологических исследований, которые вдвойне интересны для современных психологов тем, что носят характер объективной и широкой критики материалистических и редукционистских (антипсихологических) тенденций, которые все больше набирают силу и в наше время. Многие работы того времени были бы и сейчас как нельзя кстати. Например: «Душа человека. Против неверия. Учение Православной Церкви и полная популярная критика психоматериализма» (Чернигов, 1910) *Н. Стопановского*, «Психология» (Воронеж, 1904, 1911) *И. П. Назарьева*, «Отношение психологии к другим научным дисциплинам» (СПб., 1906) *А. А. Крогиуса*, «Душа человека. Опыт введения в философскую психологию» (М., 1917; переизд.: СПб.: Наука, 1995) *С. Л. Франка*, «Задачи религиозной психологии» (Христианская мысль. 1917, № 1) *В. В. Зеньковского* и другие работы.

Примерами конкретных религиозно-психологических исследований могут быть работы, темы которых интересны и актуальны до сих пор:

- «Психология таинств» (Миссионерское обозрение. 1902, нояб.) *иером. Михаила*;

- «Состояние души пророков при откровениях Духа Святого» (Вера и разум. 1902, № 13, 16, 17), «Психологическое доказательство бытия Божия» (Почаев, 1904) *Ф. С. Владимирского*;

- «Природа религиозной веры в отношении ее к знанию» (Вера и разум. 1902, № 20) *П. В. Левитова*;

- «Психология греха и добродетели по учению свв. подвижников древней церкви в связи с условиями пастырского душепопечения» (Вологда, 1905) *Л. Соколова*;

- «Святоотеческое учение о душе человека» (Вера и разум. 1902–1903; отд. изд.: Харьков, 1903, 1908) *В. Ф. Давыденко*;

- «Вера. Психологический этюд» (Вопросы философии и психологии. 1902, кн. 2–4; отд. изд.: М., 1902) *П. П. Соколова*;

Выводы

Основной вывод, который можно сделать из всего приведенного материала, прост: и до революционного семнадцатого года XX века психология существовала как психология (Зенько. 2000). Второй, менее оптимистичный, вывод заключается в том, что та психология значительно отличалась от современной. Более того, именно ту психологию и можно называть собственно «психологией», то есть учением о душе. Кроме того, вполне справедливо, что та психология вполне могла именоваться *духовной психологией* (Кольцова. 1997, с. 37), в отличие от психологии современной — бездуховной. Третий вывод: расцвет духовной психологии в России приходился на конец XIX и начало XX века, и только «после победы Октябрьской революции духовная психология в России прекращает официально свое существование» (там же, с. 45), и то не сразу, и не без борьбы.

И последний по счету, но не по важности вывод: и в настоящее время возможна и необходима нормальная психология — психология, как **учение о душе**. Поскольку последняя ни в коей мере не отрицает ни практический подход вообще, ни конкретные экспериментальные методы изучения, постольку все конкретные, экспериментальные результаты эмпирической психологии советского времени могут быть использованы в душеведении. Где только советская психология не искала свой «системообразующий фактор»: и в системном подходе, и в социальных и общественных науках, и в физиологии с биологией. А очки, как говорится, на носу — и главным и единственным системообразующим фактором психологии является душа. Хотя при этом, конечно, нельзя не учитывать и возникающие проблемы. В первую очередь — это проблема личностного самоопределения психологов-профессионалов. Если они сами не отыщут в себе душу, им не понадобится и концепция души в их теоретических психологических построениях. Но при этом велик и противоположный соблазн: на словах принять темы духовной психологии, затаскивая их до дыр, но при этом оставить старым свой личностный уровень бытия и сознания. Но, безусловно, найдутся и уже нашлись такие

Литература

Ананьев Б. Г. Очерки истории русской психологии XVIII и XIX веков. М., 1947.

Зенько Ю. М. Трехвековой диалог психологии и религии в России // Христианское чтение. 2000. № 19. С. 82–164.

Ждан А. Н. История психологии. М.: Изд-во МГУ, 1990.

/Кандорский Иван диакон/. Наука о душе или Ясное изображение ее совершенств, способностей и бессмертия. М.: Тип. А. Решетникова, 1796.

Кольцова В. А. Психология в России начала XX века (Предреволюционный период) // Психологическая наука в России XX столетия. Сборник. М., 1997. С. 10–48.

Соколов М. В. Психологические воззрения в древней Руси // Очерки по истории русской психологии. М., 1957. С. 3–101.

Соколов М. В. У истоков русской психологии // Тезисы докладов на I съезде Общества психологов. Вып. 1. М., 1959. С. 235–237.

Соколов М. В. Очерки истории психологических воззрений в России в XI–XVIII веках. М.: Изд-во АПН СССР, 1963.





Глава 2. Антропологический и богословский фундамент православной психологии

§ 1. Антропология и психология

Антропология является фундаментом психологии — что светской, что христианской. Для кого-то подобная формулировка соотношения христианской антропологии и психологии может показаться само собой разумеющейся. И в самом деле, как может быть по-другому?! Но за тридцать лет занятий христианской антропологией и психологией мне пришлось прийти к достаточно печальным выводам.

Часто эта идея принимается только на словах, чисто декларативно. Христианская антропология тогда используется только в качестве «свадебного генерала», а какие-то цитаты св. отцов — в качестве бантика сверху на собственно психологическом учении, которое может быть весьма далеким от христианства, а нередко и вообще антихристианским, например, взятым из психоанализа З. Фрейда, глубинной психологии К. Юнга, трансперсональной психологии и т. д.

От православных психологов часто можно услышать: «мы — психологи и должны заниматься психологией». Да, конечно, кто же спорит! Но какой психологией? И как ею «заниматься»? У нас уже есть православные НЛПисты, психоаналитики, юнгианисты и т. д. — и даже среди священнослужителей Церкви! Один из семинаров православных психологов был посвящен анализу и критике нейро-лингвистического программирования (НЛП). Специально пригласили игумена Евмения (Перистого), который в то время был активным пропагандистом НЛП в церковных кругах. Он что называется «продвигал» НЛП в полном церковном облачении и с крестом на груди! У нас было заготовлено множество аргументов против НЛП, но о. Евмений так и остался при своем мнении, а через некоторое время его вывели за штат, но, вроде, по другой причине.

Кто-то может сказать, что это отдельные случаи, не стоящие внимания. По нашему же мнению, наоборот, эти «отдельные слу-

§ 2. Особенности и методология христианской антропологии и психологии

Для правильного понимания христианской антропологии в целом, как и для анализа ее отдельных проблем, необходимо остановиться на основных ее *особенностях*.

Во-первых, необходимо иметь в виду, что христианство — единственное вероучение на Земле, в котором не человек «восходит» к Богу, а Бог по милости и благодати своей «нисходит» к человеку, при этом в самом что ни на есть буквальном смысле — в боговоплощении Иисуса Христа, являющегося Богочеловеком — и Богом, и человеком одновременно. Именно через учение о Христе раскрываются все другие вопросы христианского богословия, а сама личность Христа является и основой для построения всей Церкви, и условием духовной жизни каждого христианина. О последнем очень ярко и сердечно пишет архим. Иустин Попович в книге «На Богочеловеческом пути»: «Быть православным значит: иметь постоянно Богочеловека в душе, жить Им, чувствовать Им, делать Им. Другими словами, быть православным значит быть христоносцем и духоносцем» (прил.: Иустин Попович. 1999, с. 263).

Из всего вышесказанного вытекает следующий важнейший принцип христианской антропологии: человек в христианстве может пониматься только через Человека (с большой буквы), Богочеловека Иисуса Христа. «Христос есть незыблемое основание и высший критерий учения Церкви о человеке — антропологии. Все, что мы исповедуем относительно человечества Христа, является откровением о предвечном Замысле Бога о всем человечестве в целом» (прил.: Софроний (Сахаров). 2001, с. 71). Поэтому христианская антропология неразрывно связана с **христологией**, она — **христоцентрична**, о чем писали многие св. отцы (Неллас. 2001, с. 111).

В полной мере это может относиться и к психологии, ибо «психолог, изучающий личность и так или иначе игнорирующий личность Христа, занимается исследованием не личности, а личности» (Ничипоров. 1994, с. 175).

§ 2. Общие и антропологические догматы в христианстве

Что касается **содержания** догматов, то часто думают, что они должны быть только о Боге: «ведь это же догматы». Но это совсем не так! Преп. Максим Исповедник писал об этом: «Все догматы или о Боге говорят, или о видимых и невидимых творениях, или о явленном в них промысле и суде» (прил.: Максим Исповедник. 1900, с. 173). То есть догматы не только о Боге, но и о творениях, а значит и о человеке. И свт. Игнатий (Брянчанинов) писал: «Вступающим в христианство Апостолы и их преемники излагали основное учение христианства о Боге, о Богочеловеке, о человеке, о значении его во времени, о значении его в вечности, о Таинствах, о райском блаженстве, об адских муках и о прочем, составляющем основное, догматическое христианское учение...» (прил.: Игнатий Брянчанинов. Т. 1. 2001, с. 428).

По поводу наличия в христианстве антропологических **догматов**, т. е. неоспоримых вероучительных определений, относящихся к человеку. Это, безусловно важнейшая и теоретическая, и духовная, и практическая проблема (Зенько. Основные положения... 2021; Зенько. 2022). Начнем с того, сколько в христианстве догматов вообще и какие они?

Для начала необходимо различие (но не разделение) догмата и догматического определения (словесной формулировки догмата). Соответствующие формулировки появлялись на злобу дня для ограждения Церкви от еретиков, которые искажали церковное учение. Значит ли это, что до появления этих формулировок не было самих догматов? Были! Только не было пока необходимости в подробном и детальном их словесном описании, отвергающем появившиеся еретические о них измышления. Поэтому собственно догматов, конечно же, больше, чем соответствующих догматических определений, которых, кстати, тоже предостаточно и которые формулировались на **Вселенских соборах**. Кратко опишем их, начиная с последнего 7-го собора (в качестве источника приводится номер тома «Деяний вселенских соборов» и номер страницы по изданию: Казань, 1892–1913):

Литература

Бобган М., Бобган Д. Конец «христианской» психологии: ибо никто не может положить другого основания, кроме положенного, которое есть Иисус Христос / Пер. с англ. СПб.: Шандал, 2005. 294 с.

Всё о человеке: Философская, физическая, психологическая, религиозная антропология и все другие направления современного человекознания. Библиографический справочник / Сост. и ред. Ю. М. Зенько. СПб.: Изд-во Олега Абышко, ЦХПА, 2020. 768 с.

Зенько Ю. М. Дихотомизм и трихотомизм в христианской антропологии: к истории одного мифа. СПб.: ЦХПА, **2021**. 256 с.

Зенько Ю. М. Основные положения, принципы, догматы христианской антропологии и психологии // Современная христианская психология и антропология: актуальные вопросы. Материалы Всероссийской конференции. 27 октября 2021 г. СПб.: ЦХПА, Контраст, **2021**. С. 17–27.

Зенько Ю. М. Основные положения, принципы, догматы христианской антропологии и психологии. СПб.: ЦХПА, **2022**. 128 с.

Зеньковский Василий прот. Принципы православной антропологии // Вестник РСХД. № 153, 1988, с. 5–20; № 154, 1988, с. 67–91.

Неллас Панайотис. Христианская антропология по св. Николаю Кавасиле // Человек. 2001, № 5, с. 110–124; № 6, с. 91–103.

Ничипоров Борис свящ. Введение в христианскую психологию: Размышления священника-психолога. М.: Школа-Пресс, 1994. 192 с.

Оуэн Д. Христианская психология в борьбе со Словом Божиим. Викимизация верующего / Пер. с нем. Meinerzhagen: Миссия Вестник Мира, 2006. 201 с.

Психология и христианство: Путь интеграции. Под ред. А. В. Махнач. Международная конференция, Москва, 7–9 сентября 1995 г. М., 1995.

Психология и христианство: путь интеграции. 3-я междунар. конфер. СПб., 10–13 мая 1997 г. СПб.: ИМАТОН, 1997.



Глава 3. Христианское учение о душе, ее свойствах и происхождении

§ 1. Важность христианского учения о душе

«кто вредит душе, тот содействует и помогает демонам, а кто приносит ей пользу, тот помогает святым ангелам»

Авва Дорофей

Изучение души является особо важной для христианства темой: «После учения о Боге представляется ближайшим предметом рассмотрения душа человеческая...» (Голубинский. 1871, с. 1). 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. 3.) исследования: один о душе, другой о Боге. Первый приводит нас к познанию самих себя, другой – к познанию своего происхождения» (прил.: Августин. Т. 1. 1998, с. 177).

Душа воистину уникальна и бесценна:

– старец Амвросий Оптинский: «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» (Амвросий (Гренков). 1896, с. 3);

– преп. Макарий Египетский: «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» (прил.: Макарий Египетский. 1998, с. 296);

– об этом Христос говорит в Библии: «какая польза человеку, если он приобретет весь мир, а душе своей повредит?» (Мк. 8, 36).

Душа является духовной и равночестной с ангелами: «Так как души, отделившиеся от телесных уз, как говорит Господь, *равны*

§ 2. Свойства и качества души

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

Начнем с качества **самостоятельности** души. 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» (прил.: Макарий (Булгаков). Т. 1. 1999, с. 449). В этом христианство принципиально расходится с язычеством, которое часто считало душу чем-то производным от тела (например, как форму, или гармонию составных частей тела, энтелехию тела и т. д.). Сюда же относится и мировоззрение материализма, в котором «психика есть функция мозга».

Со свойством самостоятельности души тесно связано ее следующее свойство — **субстанциональность**. Душа есть «деятельная субстанция» (Лопатин. 1897, с. 524). Или по более пространному определению проф. Федора Александровича Голубинского (1797–1854): «душа есть ограниченная субстанция самодеятельная, невещественная, выражающая свою сообразность с Бесконечным Существом в том, что она умом своим стремится к объятию безусловной истины и мудрости, свободною волею к достижению Высочайшего блага и к выражению его в своей деятельности, чувством ищет чистого и вечного блаженства, и по продолжению бытия своего бессмертия» (Голубинский. 1871, с. 29). Не только материализм отрицает наличие души как субстанциального начала, на подобной точке зрения стоят и многие восточные религии, особенно буддизм.

С другой стороны, христианство далеко и от *широкого* понимания субстанциональности души, когда ее наличие приписывается либо отдельным объектам неживой материи (анимизм), либо миру вообще — в виде идеи «мировой души».

Следующим свойством души является ее **целостность** и про-

§ 3. Происхождение души

Происхождение души имеет 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 *одновременно* — без какого-либо перевеса во времени образования либо души, либо тела, 3) душа образуется *раньше* тела (идея предсуществования души).

Несмотря на то, что идеи образования души **после** тела придерживались некоторые св. отцы (Феодорит Киррский, Исаак Сирин, Петр Могила) она не может быть принята, поскольку из нее проистекала бы возможность абортов на ранних стадиях беременности (раз зародыш еще без души), что не может приниматься Православной церковью.

По наиболее взвешенной точке зрения душа появляется **одновременно** с телом:

– «душа не прежде, чем тело в его сущности, ни тело в своем образовании не прежде, чем душа, но оба происходят зараз» (прил.: Ириней Лионский. 1996, с. 546);

– «тело и душа сотворены в одно время...» (прил.: Иоанн Дамаскин. 1992, с. 79);

– Анастасий Синаит: «Когда происходит зачатие человека, то в материнской утробе сочетаются душа и тело в неизреченном и необъяснимом, двояком и обоюдосуществующем соединении и слиянии. И ни тело не образовывается и не устрояется раньше, чем душа, ни душа не упреждает тело и не предсуществует ему» (прил.: Анастасий Синаит. 1999, № 1, с. 80);

– Максим Исповедник: «Некоторые, удаляясь от истинных церковных положений о душе, странно учат, будто она получает существование или по-эллински прежде собственного тела, или по-иудейски после оно» (см.: прил.: Кашменский. Ч. 1. 1860, с. 153).

Последняя мысль Максима Исповедника высвечивает очень

§ 4. Силы и органы души

Единство и целостность души не отрицает наличия у нее составов или членов: «у души много составов, хотя она и одна» (прил.: Макарий Египетский. 1998, с. 127); «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» (там же, с. 67).

Эти силы души находятся в иерархическом соотношении: «В разумной душе есть более царственные силы, то есть, воля, совесть, ум и сила любви. Ими управляется душевная колесница, в них почивает Бог» (там же, с. 5). 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 уничижена восстанием низших сластолюбивых похотений» (прил.: О внимании и молитве. 1900, с. 436).

Внутренняя иерархичность человеческой душевной жизни представляет собой множество в единстве, целостность, многообразную в своем существе. Из усмотрения такого характера в душевной жизни и выросли те учения, которые утверждают существование в человеке нескольких душ и которые встречаются в неоплатонизме, мистике, в немецком идеализме. Но христианская психология, отрицая идею множественности душ, ничего не имеет против выделения в душе нескольких сил:

– «Душа делится трехсоставно: на силу мыслительную, раздражительную и вожделевательную» (прил.: Ефрем Сирин. Т. 3. 1994, с. 389);

– «Три есть силы в душе,— мыслительная, деятельная (энергическая) и желательная. Мыслительною силою ищем мы знать, что благо, желательною — вожделеваем познанного блага, а деятельною подвигаемся и боремся из-за него» (прил.: Максим Исповедник. Четыре сотни... 1900, с. 264);

– «По первоначальному разделению в душе нашей замечаются три силы: разумная, вожделетельная и раздражительная» (прил.: Григорий Нисский. Ч. 8. 1872, с. 426).

§ 5. Душевные силы, состояния и устройство

В академической психологии принято делить психические явления на три основных класса: процессы, состояния и свойства. Два основных критерия их различия:

1) временной параметр: психические процессы протекают быстрее всего (например, какая-нибудь сильная эмоция, аффект, длится всего несколько секунд), психическое настроение более длительно, психические свойства (черты характера) изменяются в течение всей жизни;

2) причинно-следственный параметр, то есть что на них влияет и по какой причине: на психический *процесс* в силу его подвижности и так сказать восприимчивости могут влиять многие второстепенные и даже случайные факторы окружения человека; психические *состояния* в целом меняются медленнее и по более веским причинам; психические же *свойства*, например, черты характера меняются медленнее всего и даже если их хочет изменить сам человек, сделать это очень не просто — для этого необходимо длительное *время* и необходимы постоянные и целеустремленные *усилия* самого человека.

В современной психологии подобное деление существует давно, но как-то не принято афишировать, что оно имеет *христианские* корни: все психические *процессы* подробно описывались св. отцами и современная психология Америки здесь не открыла — это ум, эмоции, воля, память, внимание, фантазия и т. д. «Психические состояния» есть дословная калька со святоотеческого выражения «душевные состояния», которые св. отцы подробно описывали и знали, исходя из своего внутреннего духовного опыта. «Психические свойства личности», это в первую очередь все, что связано с *характером* — и это понятие, опять же в своей *исконной греческой* форме, широко использовалось св. отцами для описания особенностей человека. Так что оказывается, что не все в современной психологии так плохо и имеет нехристианский характер, как это иногда могут говорить те, кто не изучал психологию глубоко, а судит о всей психологии, например, по психоанализу. Но последний, кстати, и вообще не является *психологиче-*

§ 6. Душа и психика

Современная психология, к сожалению, уже давно не использует термин «душа», а заменила ее термином «психика», который несет совсем другой смысл. При этом возникает интересный парадокс: *душа* считается устаревшим понятием и принципиально не используется, но слово *психология* (дословно «учение о душе») осталось в широком употреблении.

Известный русский философ Семен Людвигович Франк (1877–1950) писал по этому поводу: «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» (Франк. 1995, с. 422–423). И далее: «Прекрасное обозначение “психология” — учение о душе — было просто незаконно похищено и использовано, как титул для совсем иной научной области» (там же, с. 423).

Научная психология теперь определяется как «наука о психике». Сам термин *психика* хотя и был образован от греческого слова *ψυχή* («псюхе», душа), но изначально использовался в качестве противопоставления душе. Дескать, душа — это отвлеченное религиозно-философское понятие, а мы исследуем конкретные проявления психики. Поэтому и с психологической, и с религиозной точки зрения нет никаких оснований для отождествления понятий *психика* и *душа*, как это делают некоторые современные авторы (Шеховцова. 2004).

С христианской точки зрения душа точно не психика: это напрямую вытекает из святоотеческого подхода к природе человека! Душа это духовная сущность, сотворенная по образу Божьему, недоступная психологическим методам познания. Но душа имеет свои внешние психические формы выражения, которые вполне доступны научным методам изучения. Кроме того, с христианской точки зрения душа находится сейчас в недолжном состоянии, так что психику и можно определить как ее внешнюю оболочку в грехопадшем состоянии.

Литература

/Амвросий (Гренков) иеросх./ Поучения старца иеросхимонаха Амвросия о том, сколь много мы заботимся о теле и сколь мало о душе, а также о покаянии. М.: Печ. А. И. Снегиревой, 1896.

Герасимов Н. Философия души. М.: Т-во скороп. А. А. Левенсон, 1897.

Голубинский Ф. А. Умозрительная психология. М., 1871.

Дьяченко М. И., Кандыбович Л. А. Краткий психологический словарь: Личность, образование, самообразование, профессия. Минск: Народная асвета, 1996.

Зинченко В. П. Культурно-историческая психология: опыт амплификации // Вопросы психологии. **1993**, № 4.

Зинченко В. П. Возможна ли поэтическая антропология? М.: Изд-во Рос. открытого ун-та, **1994**.

Зинченко В. П. Очень субъективные заметки о психологической диагностике // Человек. **2001**, № 1.

Логинова Н. А. Научная школа Б. Г. Ананьева // Психологический журнал. 1995, № 1.

Лопатин Л. Спиритуализм, как психологическая гипотеза // Вопросы философии и психологии. 1897, кн. 3 (38), с. 486–534.

Ничипоров Борис прот. Времена и сроки. Очерки онтологической психологии. Кн. 1. М.: Фонд содействия образов. XXI в., Паломник, 2002.

Ридон Д. С. Беременность после насилия. Аборт делаем? // Двое+. 2010, март, с. 31–32.

Розин В. М. Психологическая помощь. М.: Изд-во РОУ, 1995.

Тайлор Э. Б. Первобытная культура / Пер. с англ. М.: Политиздат, 1989.

Франк С. Л. Предмет знания. Душа человека. СПб.: Наука, 1995.

Шеховцова Л. Ф. Категориальный аппарат психологии, ориентированный на христианство // Диалог отечественных светской и церковной образовательных традиций. СПб., 2004, с. 348–352.

Элиаде М. Азиатская алхимия. Избранные сочинения. М.: Янус-К, 1998.



Глава 4. Методы и способы изучения души. Самопознание

§ 1. Познание души

«Кто хочет знать душу — обратиться к святым отцам, особенно подвижникам, и черпать из сего источника обильно психологическую мудрость»

Свт. Феофан Затворник

Отдельной проблемой является возможность изучения души. Понять и исследовать душу — важная, но нелегкая задача. Возвышенное и духовное понимание души должно настраивать на благоговейное к ней отношение. При всем желании постичь и исследовать душу, нужно понимать, что сделать это до конца невозможно, ибо это вытекает из свойств самой души, сотворенной по образу непостижимого Бога.

Сложность изучения души понимали и дореволюционные психологи, с должным пиететом относившиеся к тайне души. Так профессор В. С. Серебrenников писал, что «научное исследование человеческой души, отражающей в себе Бога и мир, сопряжено с необычайными трудностями» (прил.: Речи и приветствия... 1914, с. 16).

Какими методами можно изучать душу? Существует ничем не обусловленный стереотип, что в дореволюционной русской психологии не использовались экспериментальные методы. Это, конечно же, не так: эти 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 дореволюционные психологи понимали, что экспериментальные методы не являются абсолютно универсальными и способными решить все психологические проблемы.

§ 2. Самопознание в христианстве и психологии

В исследовании души возможно применять не только экспериментально-индуктивный (снизу вверх), но и дедуктивный (сверху вниз) путь: «вместо того, чтобы восходить к понятию о душе путем утонченных обратных умозаключений из фактов, в которых подлинная природа души проявляется лишь неопределенно и тускло... психология поступит гораздо целесообразнее, если приняв за точку отправления общечеловеческое непосредственное сознание о душе, как начале явлений духовных, характеризующих жизнь собственно человеческую, будет прослеживать ее черты в наиболее крупных и ярких обнаружениях» (Введенский. 1888, с. 253).

Главным дедуктивным методом является **самопознание, самонаблюдение** (интроспекция), о котором часто забывают представители академической психологии. Тем не менее важность самонаблюдения трудно переоценить, как в психологическом, так и в духовном отношении: «Непосредственное сознание душевных явлений, или внутреннее восприятие, есть первый и самый главный источник познания духа» (Серебrenиков. 1897, с. 433).

В современной западной психологии метод интроспекции практически не используется, хотя в так называемой «понимающей» психологии Э. Шпрангера и В. Дильтея в начале XX в. метод интроспекции считался основным.

В русской дореволюционной психологии понимали всю важность самонаблюдения как метода для психологии. Известный русский философ и психолог Михаил Иванович Владиславлев (1840–1890) писал о самонаблюдении: «Оно есть краеугольный камень, на котором зиждется все здание Психологии» (Владиславлев. Т. 1. 1881, с. 7).

Николай Яковлевич Грот (1852–1899), один из организаторов и первый председатель Московского психологического общества, редактор и основатель журнала «Вопросы философии и психологии», также писал о совершенной необходимости самонаблюдения, интроспекции, самосознания (Грот. 1886, с. 16). Вот как он определяет суть этого метода и его свойства: «Это — метод *самосознания*, внутреннего *субъективного* опыта. Этот метод слагает-

Литература

Введенский А. И. Опыт построения теории материи на принципах критической философии. Ч. 1: Умозрительные элементы теистического миропонимания. СПб., 1888.

Владиславлев М. Психология. Исследование основных явлений душевной жизни. В 2 т. СПб., 1881.

Грот Н. О душе в связи с современными учениями о силе. Одесса, 1886.

Речи и приветствия на торжественном открытии Психологического института им. Л. Г. Щукиной при Императорском Московском Университете. М.: Печ. А. И. Снегиревой, 1914.

Серебренников В. Самооткровение духа как источник его познания // Христианское чтение. 1897, вып. 3, с. 424–439.

Снегирев В. А. Психология. Харьков, 1893.

Франк С. Л. Предмет знания. Душа человека. СПб.: Наука, 1995.

Челпанов Г. Сборник статей. Психология и школа. М., 1912.

Челпанов Г. И. Мозг и душа: критика материализма и очерк современных учений о душе. М.: Круг, 1994.

Чин отречения от занятий оккультизмом // Дороги, ведущие в ад. СПб., 1996, с. 179–183.

Юнг К. Г. Психология бессознательного / Пер. с нем. М.: Изд-во АСТ, Канон+, 1991.

Юнг К. Г. Воспоминания, сновидения, размышления / Пер. с англ. М.: Изд-во АСТ-ЛТД, Львов: Инициатива, 1998.





Глава 5. Христианское учение об органах чувств и проблемы сенсорной культуры

§ 1. Сенсорика в психологии и «духовных практиках»

Несколько определений:

– «Органы чувств — нервные устройства, служащие приемниками сигналов, информирующих об изменениях в окружающей субъекта среде (экстерорецепция) и в его организме (интерорецепция)» (Психология. 1990, с. 254);

– «Ощущение — отражение свойств предметов объективного мира, возникающее при их непосредственном воздействии на рецепторы» (там же, с. 261);

– «Рецепция — трансформация энергии внешнего мира в нервный процесс распространяющегося возбуждения, несущий нервным центрам информацию о действии соответствующего раздражителя» (там же, с. 341).

Зарождающаяся экспериментальная психология (конец XIX в.) практически сразу обратилась к изучению отдельных органов чувств: зрения, слуха, осязания и др. Измерялись время реакции на внешние стимулы и пороги ощущений разных модальностей. Согласно закону Вебера-Фехнера существует *логарифмическая* зависимость силы ощущения от физической интенсивности раздражителя.

С изучения сенсорики начиналось и становление советской психологии, и в частности — Ленинградской психологической школы (Ананьев, 1961). Изучение сенсорики продолжается и в настоящее время, как в зарубежной, так и в отечественной психологии. Но для современной психологии характерен прагматический, узко экспериментальный подход к сенсорике. Он адекватен, например, в инженерно-психологических исследованиях, но актуальные запросы жизни он игнорирует. Современная психология утратила понятие о душе, самопознание, нравственную и аксиологическую (ценностную) составляющую. Психологи перестали задумываться о том, «что такое хорошо, и что такое плохо» по от-

§ 2. Святоотеческий подход к органам чувств

То, что в настоящее время называют терминами сенсорики, сенсорные модальности, рецепторы и т. д., в святоотеческой традиции известно под именем *органов чувств*. Это окна души во внешний мир, через них в душу поступают внешние ощущения и впечатления: «ощущение напечатлевает 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...» (прил.: Нил Синайский. Ч. 2. 1858, с. 175); впечатления от предметов вещественных посредством чувств передаются мыслительной способности или рассудку (прил.: Иоанн Дамаскин. 1992, с. 93).

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 другая, 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, проявляющейся в следующем: 1) в гедонизме — чувства стали приносить наслаждение, 2) чувства стали давать неточную картину мира, 3) в плотскости, в огрубении чувств.

С другой стороны, по святоотеческому учению, сенсорика входит в общую структуру души в качестве нижнего, зависимого звена, которое должно подчиняться высшими душевным силам. Поэтому органам чувств необходимо не искусственное развитие, что нарушает общий баланс всех душевных процессов, а, наоборот, работу органов чувств надо *контролировать* и *согласовывать* с другими силами души. Как советовал преподобный Фалассий (VI в.) о внешних чувствах: «Отдай чувство в служение уму, и не давай ему времени развлекать его» (прил.: Фалассий. 1900, с. 299). Он же подчеркивал: «Да служат тебе чувства и вещи чувственные к духовному созерцанию, а не к удовлетворению похоти плотской» (там же, с. 310). Филофей Синайский, подвижник IX в.,

§ 3. Анализ отдельных органов чувств

Остановимся на отдельных органах чувств, начиная с обоняния, и оканчивая слухом и зрением.

Значение **обоняния** в обычной жизни часто недооценивают, но его большую роль в жизни религиозной невозможно не заметить. В христианстве издавна использовались во время богослужения различные благовонные вещества, что в полной мере сохранилось в православии и до сих пор (частично и в католицизме, но не в протестантизме). Особенность воздействия запахов состоит в их прочности, глубине, эмоциональности. Даже нейтральные запахи, при первом знакомстве с ними, соотносятся либо с положительными, либо с отрицательными эмоциональными состояниями. Особенно это проявляется у детей, поэтому так важно, чтобы их первое впечатление от посещения храма и знакомства с церковными запахами имело эмоционально положительный характер.

Обоняние должно правильно и осмысленно использоваться в жизни христианина: «Обонянием будем чаще ощущать каждение от церковного ладана. С благоуханием росного ладана... входит в душу услаждение особенное: оно не разнеживает души, а как-то очищает и укрепляет ее. Суеверие или беспечная греховность боятся ладана, будто напоминания о покойнике. Но верующий и нравственный христианин любит каждение ладана за службою в церкви, после молебна у себя в доме или после каждения им перед иконами в домашней кадильнице: все это вместо того, чтоб постоянно находиться в табачном дыму, обонять винный запах по страсти или обливать себя или свои вещи духами» (Попов. 1994, с. 963). Кроме того: «Особенно освящается обоняние и, освящаясь, вносит в душу чистые мысли, когда кто прикасается к святым мощам, от которых благоухание бывает не похожее на мирские ароматы, но какое-то неземное, нетленное...» (там же).

В миру же существуют свои запахи, и свои причины их использования. Как писал свящ. Павел Флоренский: «Всякий знает, что есть запахи освежающие и целомудренные, как есть запахи и обратные, что есть благоухания духовные, тогда как другие ложатся долу. И это не в смысле только того или иного действия их

§ 4. Современные проблемы сенсорной культуры

В настоящее же время, по мере проявления все большего числа негативных последствий информационной революции можно говорить, по аналогии с экологическим и другими кризисами, о кризисе информационном, когда информация по количественным параметрам становится все более избыточной, а по качественным параметрам — пустой и 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» (Хананашвили. 1978, с. 126). Этот информационный взрыв, по мнению автора, привел к целому ряду негативных психологических последствий, которые он выделяет в отдельное явление — «информационный невроз».

К выводам о непользности 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...» (Дмитриева. 1999, с. 158).

Не прошла мимо этой 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 (а в настоящее время, как известно, таких детей подавляющее большинство). Известный русский дефектолог Всеволод Петрович **Кащенко** писал о таких детях, что многообразие городской жизни, масса всегда новых впечатлений отнимают у них так много энергии, что после дневной суеты они испытывают только ус-

§ 5. Хранение органов чувств

Традиция хранения органов чувств имеет в христианстве глубокие корни. Уже в IV в. у св. Ефрема Сирина можно найти слово «О хранении очей и языка» и поучение «О том, что не должно блуждать туда и сюда глазами, но поникать взором вниз, душою же стремиться вверх к Господу». Специальные работы посвятили этому: Феодор Студит («Об охранении и очищении наших чувств и об исповедании дурных помыслов»), Киприан Карфагенский («Книга о зрелищах»), Тертуллиан («О зрелищах»). Кроме того, к этой теме обращалось множество других известных христианских авторов, некоторые высказывания которых мы здесь и приведем.

По Григорию Нисскому (IV в.) хранение органов чувств необходимо по той причине, что «где оскверняется слух, оскверняется зрение, оскверняется и сердце, принимая непотребное через зрение и слух» (прил.: Григорий Нисский. Ч. 8. 1872, с. 457).

Диадох, епископ Фотики (V в.): «зрение, вкус и прочие чувства рассеивают память сердца, когда пользуемся ими без меры...» (прил.: Диадох. 1900, с. 36). Кроме того, по его мнению, «все чувства телесные сопротивляются вере, так как чувства вкушать ищут только настоящего — присущего, а вера обещает богатство благ будущих» (там же, с. 35).

Иоанн Постник патриарх Константинопольский (VI в.): «эти окна (органы чувств — Ю. З.) нужно открывать для Бога и закрывать для греха» (прил.: Иоанн Постник. 1826, с. 252).

Максим Исповедник (VII в.): «душа закрывая чувства, словно врата, делает их чистыми от греховных образов» (прил.: Максим Исповедник. 1993, с. 177).

Выдающийся христианский аскет Феодор Студит (XI в.): «Жадными очами не делайте страстных воззрений и сами себя не подвергайте очарованию. Затыкайте ухо от слышания неразумных речей и бесполезных сказаний... Руки, ноги, и все члены ваши да будут защищены от всего страстного» (прил.: Феодор Студит. 1901, с. 40). Он же предостерегает: «надлежит блюсти чувства, особенно зрение, чрез которое, при неосмотрительном его употреблении, наипаче обывк враг наш ввергать в душу страстный огонь» (там же, с. 61); «Язык надо блюсти от суесловия, око ограж-

§ 6. Световые явления в христианской аскезе

Нередко приходящие к христианским подвижникам духовные ощущения имеют *световую* характеристику: «То сладостное зрелище, которое восхитило ум, заставило исступить из всего и целиком обратило к себе, святой видит как свет, посылающий откровение, но не откровение чувственно ощущаемых тел, и не ограниченный ни вверх, ни вниз, ни в ширину; он вообще не видит пределов видимого им и озаряющего его света, но как если бы было некое солнце, бесконечно более яркое и громадное, чем все в мире, а в середине стоял бы он сам, весь сделавшись зрением, — вот на что это похоже» (прил.: Григорий Палама. 1995, с. 83). Существующее в православной традиции *богословие света* — не метафора, не литературный образ, облекающий пышными одеждами некую абстрактную истину. Оно есть выражение конкретного духовного опыта, этим богословием пронизаны все литургические тексты (Лосский. 2000, с. 109, 111). В становлении богословия света важная роль принадлежит и самому Григорию Паламе: «Богословие света неотъемлемо присуще православной духовности: одно без другого немыслимо. Можно ничего не знать о Григории Паламе, о его роли в истории вероучения Восточной Церкви, но нельзя понять характера восточной духовности в отрыве от той богословской основы, которая нашла свое окончательное выражение у великого архиепископа Фессалоникийского, “проповедника благодати” (Тропарь второго воскресения Великого поста, посвященного памяти свт. Григория Паламы)» (там же, с. 110).

Этот свет не является чем-то физически-природным, он сверхъестественен: «Как от души рождается жизнь в одушевленном теле и мы называем эту жизнь тоже душой, хотя знаем, что живущая в нас и дающая жизнь душа есть что-то отличное от жизни тела, так в богоносной душе рождается свет от вселившегося в нее Бога, хотя единение всемогущего Бога с достойными все-таки выше этого света, потому что в своей сверхъестественной силе Бог одновременно и целиком пребывает в Себе и целиком живет в нас, передавая нам таким образом не Свою природу, а Свою славу и сияние. Это божественный свет, и святые справедливо называют его божественностью: ведь он обоживает...»

§ 7. Христианское отношение к чувственным видениям, знамениям и «откровениям»

В православном христианстве стремление к видениям, знамениям и т. д. не поощряется, ибо чаще всего оно является проявлением *прелести*: «Человек, находящийся в состоянии прельщения, мнит себя достойным и достигшим особых плодов духовного совершенства, подтверждением чему служат для него всевозможные “знамения”, то есть сновидения, голоса, видения наяву» (прил.: Лазарь архим. 1997, с. 14–15). «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» (там же, с. 15).

Подобное, осторожное, отношение к физически зримым проявлениям духовных явлений, сформировалось в результате многовековой аскетической практики. В исихастской традиции пишется о подвижнике: «если ум его увидит свет, когда он не ищет его, то пусть не принимает его и не упраздняет...» (прил.: Каллист и Игнатий Ксанфопулы. 1900, с. 391). Это и не удивительно, ведь до сих пор «на Афоне принято за правило у каждого из отходящих на безмолвие в пустыню: решительно не принимать никаких видений...» (прил.: Лазарь архим. 1997, с. 67).

В этом современная восточно-христианская церковь следует за древнехристианской традицией. Приведем несколько примеров последней.

Варсонофий Великий (VI в.) пишет о видениях: «не следует никогда верить им, но познавать свои согрешения и свою немощь и пребывать всегда в страхе и трепете» (прил.: Варсонофий Вели-

Выводы

Общим в подходе к органам чувств христианства и психологии является понимание их как каналов поступления информации из внешнего мира.

Но есть и значительные **различия** в подходах: с научной точки зрения органы чувств нужно всячески развивать, что приводит к сенсуализму, как общей научной, социальной и культурной установке. С христианской точки зрения органы чувств наоборот нужно контролировать, *хранить* и *очищать*. И следует особенно подчеркнуть, что охранять свои органы чувств обычным людям нужно не меньше, чем христианским монахам, которые в своих кельях далеки от тех многих физических соблазнов и излишеств, которые окружают нас со всех сторон. Избыточное количество информации и ее негативно-деструктивный характер предполагает, и по мнению современных врачей и физиологов, сенсорную экологию. Нужно не бездумное «сенсорное развитие», а сенсорное *воспитание*, в котором учитывались бы все необходимые факторы!

Современные педагогика и психология могут обратиться к использованию святоотеческого опыта по охранению органов чувств, ибо необходимо учиться *контролировать* процесс восприятия информации, необходимо быть *избирательным*. Культура использования информации, сенсорная культура заключается не столько в умении «потреблять» любую информацию, сколько в умении различать и отбрасывать информацию вредную, пустую или просто ненужную.

Таким образом, древнехристианская практика хранения органов чувств оказывается важной и востребованной в условиях современного «информационного взрыва» (Зенько. 2020).

Литература

- Ананьев Б. Г.* Теория ощущений. Л.: Изд-во ЛГУ, 1961.
- Бэндлер Р., Гриндер Д.* Наведение транса: (Использование методик гипноза в НЛП) / Пер. с англ. М.: Прозерпина, 1995.
- Вивекананда Свами.* Четыре йоги / Пер. с англ. М., 1993.
- Виссарион /Нечаев/ еп.* Грехи чувств. М., 1888.
- Виссарион /Нечаев/ еп.* О телесных действиях при богослужении. 3-е изд. М., 1895.
- Дмитриева Т. М.* Основы сенсорной экологии. М.: Изд-во РУДН, 1999.
- Зенько Ю. М.* Органы чувств: сенсуалистский и христианский подходы // Диалог отечественных светской и церковной образовательных традиций. СПб., 2001. С. 123–126.
- Зенько Ю. М.* Как выжить в эпоху информационного взрыва? При помощи христианской практики хранения органов чувств! СПб.: ЦХПА, 2020. 192 с.
- Кащенко В. П.* Педагогическая коррекция. М.: Академия, 1999.
- Лесгафт П. Ф.* Психология нравственного и физического воспитания. М.: Ин-т практ. психологии, Воронеж: МОДЭК, 1998.
- Лосский В. Н.* Богословие и Боговидение. М., 2000.
- Наумкин А. П.* Калагия, или Власть над временем. М.: Прометей, 1993.
- Поклоны* // Энциклопедический словарь. Кн. 47. СПб., 1898, с. 243–244.
- Попов Евгений прот.* Нравственное богословие для мирян. Печоры: Изд. Св.-Усп. Псково-Печер. монаст., 1994 (репр.: СПб., 1901).
- Попов И. В.* Мистическое оправдание аскетизма в творениях преп. Макария Египетского. Св.-Троицкая Сергиева лавра, 1905.
- Сенсорное воспитание дошкольников / Под ред. А. В. Запорожца, А. П. Усовой. М.: Изд-во АПН РСФСР, 1963. 228 с.
- Трифон (Туркестанов) еп.* Поучение о значении колокольного звона. Шамордино, 1910.
- Успенский Л. А.* Богословие иконы Православной Церкви. М.: Моск. патр., 1989.



Глава 6. Ум, разум, рассудок, интеллект

§ 1. Общие определения

По древнехристианскому определению, ум есть сила познавать и понимать (прил.: Лактанций Луций. 1848, с. 119). Дело ума есть «мышление и впечатление в себе мыслимого» (прил.: Григорий Богослов. Т. 2. 1993, с. 308). Это же относится и к такому понятию, как **разум**: «Разум — это движение мысли, имеющее силу различать и объяснять то, что подлежит изучению» (прил.: Августин. Т. 1. 2000, с. 165).

Это познавательно-мыслительное определение ума сохранилось и в отечественной психологии:

– «Ум — обобщенная характеристика познавательных возможностей человека (в отличие от чувств и воли). В более узком смысле — индивидуально-психологическая характеристика мыслительных способностей человека» (прил.: Психология. 1990, с. 414);

– «Разум (англ. reason) — форма мышления, которая позволяет человеку переработать в научном понятии данные созерцания и представления, т. е. всесторонне воспроизвести систему внутренних связей, порождающих данную конкретность, раскрыть ее сущность» (прил.: Большой психологический словарь. 2009); мышление: «психический процесс отражения действительности, высшая форма творческой активности человека...», «это целенаправленное использование, развитие и приращение знаний...» (там же).

§ 2. Виды ума в христианстве

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») (прил.: Пестов. Кн. 1. 1994, с. 154–155). Рассмотрим каждый из них, начав с последнего.

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» (прил.: Максим Исповедник. 1835, с. 264–265).

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

– «Люди обычно именуются умными, по неправильному употреблению сего слова. Не те умны, которые изучили изречения и писания древних мудрецов, но те, у которых душа — умна, которые могут рассудить, что добро и что зло; и злого и душевредного убегают, а о добром и душеполезном разумно радуют и делают то с великим к Богу благодарением. Эти одни по истине должны именоваться умными людьми» (прил.: Антоний Великий. 1895, с. 63); «Настоящим разумным, как было первоначально, кому-либо быть, или сделаться невозможно, прежде стяжания чистоты и бесстрастия...» (прил.: Григорий Синаит. 1900, с. 180); то есть ум это не просто, выражаясь современным языком, переработка информации, т. е. чисто интеллектуальная деятельность, а в первую очередь соотнесенность полученных знаний с нравственностью и духовностью; это с христианской точки зрения вполне закономерно, поскольку сама *разумность* человека есть не что иное как черта образа Божия;

– «как внешние очи издали видят терния, и стремнины, и

§ 3. Грехопадение, очищение и хранение ума

Грехопадение не могло не сказаться на уме человеческом: «С того времени, как человек, преслушанием заповеди отпадши от Бога, изгнан был из рая, диавол и демоны его получили доступ мысленно колебать, смущать и рассеивать ум его день и ночь, у одного более, у другого менее» (прил.: Исаия авва. 1996, с. 34).

Отцы Церкви, рассматривая ум в настоящем поврежденном состоянии человека, не могли согласиться с выспренным учением Платона об идеях ума (прил.: Кашменский. Ч. 2. 1860, с. 113). Как восклицал свт. Григорий Богослов: «Рази Платоновы идеи» (прил.: Григорий Богослов. Т. 1. 1993, с. 391). Подобное критическое отношение к философии Платона прослеживается начиная с древнехристианской церкви: например, у христианского апологета II века Минуция Феликса (прил.: Минуций Феликс. 1999, с. 256). Это имеет глубокие духовные причины, ибо есть мудрость, нисходящая свыше, но есть и земная, душевная, бесовская (Иак. 3, 15). По этой же причине ап. Павел и предостерегал против языческой философии: «Смотрите, братия, чтобы кто не увлек вас философиею и пустым обольщением, по преданию человеческого, по стихиям мира, а не по Христу» (Кол. 2, 8).

Это же учитывал Феофил Антиохийский († 181 г.), когда спрашивал: «Что принесла пользы Платону его философия, или прочим философам, которых не буду перечислять,— их учение? Это говорю, чтобы показать бесполезный и безбожный образ их мыслей» (прил.: Феофил Антиохийский. 1999, с. 172).

Не стоит забывать и такой важнейший исторический факт: в XI в. Иоанн Италос был осужден за приверженность к платонизму, и с этого времени в Синодик Торжества Православия было внесено анафематствование «платонические идеи яко истинные приемлющим» (прил.: Синодик... 1893, с. 17). Там же неоднократно встречаются высказывания и против «глаголющих яко эллинские мудрецы» (там же, с. 16), и против «приемлющих эллинския учения» (там же), и против последующих их мнениям (там же, с. 17).

Некоторым современным ученым, изучающим христианство, почему-то очень хочется найти в нем языческие элементы, кото-

§ 4. Интроверсия и экстраверсия ума

Возможна направленность ума как вовне (экстраверсия), так и внутрь (интроверсия). Но с христианской точки зрения **интроверсия** предпочтительнее: «Ум, на что взирает, от того приемлет и образы. Когда взирает на мир, тогда согласно с видоизменением образов, по которым он носится, в таком же числе принимает от них в себя образы и подобия, которые, по мере своего множества и по различию своего изменения, возбуждают в нем помыслы... Если же ум проникает взором во внутреннего человека, где нет ничего такого, что могло бы служить изменением образов, и где сложное не отделяется от другого сложного инаковостию образа, но все — единый Христос, то явно, что ум приемлет тогда простое созерцание...» (прил.: Исаак Сирин. 1993, с. 261).

Для совершения христианского делания подвижнику необходимо пребывать «внутри собирая свой ум» (прил.: Василий Великий. Т. 2. 2009, с. 339). И как писал свт. Григорий Палама: «тем, кто решился внимать себе в исихии, обязательно нужно возвращать и заключать ум в тело, и особенно в то внутреннейшее тело тела, которое мы называем сердцем»; «Если и по псалмопевцу “вся слава дщери Царя внутри” (Пс. 44, 14), то зачем мы будем искать ее где-то вовне? Если и по апостолу “Бог даровал Духа Своего, вопиющего в сердцах наших “Авва, Отче”» (Гал. 4, 6), то разве не в наших сердцах мы должны молиться вместе с Духом? Если и согласно Господу пророков и апостолов “Царство небесное внутри нас” (Лк. 17, 21), то разве не останется вне Царства небесного тот, кто изо всех сил пытается вывести собственный ум изнутри самого себя?» (прил.: Григорий Палама. 1995, с. 44).

И по мнению преп. Исаака Сирина: «У чистого душою мысленная область внутри его; сияющее в нем солнце — свет Святыя Троицы; воздух, которым дышат обитатели области сея,— Утешительный и Всесильный Дух; совосседающие с ним — святые и бесплотные природы; а жизнь, и радость, и веселье их — Христос, Свет от Света — Отца. Таковый и видением души своей ежечасно увеселяется, и дивится красоте своей, которая действительно во сто крат блистательнее светлости солнечной. Это — Иерусалим и

§ 5. Перемена ума

Перемена ума (дословный перевод греческого слова μετανοία, «метанойя») есть **покаяние**. Оно очень важно для внутренней духовной жизни христианина. Это признают даже протестантские богословы. Один из них пишет: «Есть слишком много людей, объявляющих себя последователями Христа, которые много лет назад утратили видение своей греховности. Они участвуют в воскресном богослужении и уходят оттуда, так и не пережив покаяния перед Богом, которое является признаком истинного поклонения. Это ведет к тому, что христианин перестает соответствовать требованиям истинного христианства» (Макдональд. 1999, с. 158).

Кроме того, покаяние имеет и важнейшее антропологическое значение, поскольку «покаяние начинается с правильного понимания того, что такое человек вообще, с правильной антропологии» (Цветков. 2020, с. 125).

В покаянии привыкли обычно видеть *эмоциональную* его сторону, что также важно, но не самодостаточно. Поскольку «покаяние есть познание грехов своих» (прил.: Симеон Новый Богослов. 1993. Т. 2. с. 174), то в нем присутствуют и значительные познавательные элементы. Покаяние, «метанойя» есть не только эмоциональное переживание, но и перемена ума, в которой человек осознает свои грехи, очищает свои мысли, приходит к христианским убеждениям и мировоззрению.

По Ефрему Сирию: «Когда видишь кающегося и снова согрешающего, то разумей, что он не переменялся в уме своем... Признак же приносящего твердое покаяние — образ жизни собранный и суровый, отложение кичливости, самомнения, а также очи и ум всегда устремленные к возжеленному Иисусу Христу, с желанием, по благодати Христовой, стать новым человеком...» (прил.: Ефрем Сирий. Т. 3. 1994, с. 183).

Свт. Тихон Задонский: «Не только в том покаяние состоит, чтобы от внешних великих грехов отстать, а в изменении ума и сердца и в обновлении внутреннего состояния» (прил.: Тихон Задонский. Т. 2. 2003, с. 317).

§ 6. Содержание ума

Перейдем к **содержательному** анализу ума. Его содержание выражается в мыслях, помышлениях, убеждениях и мировоззрении.

Мысль есть наиболее простой и наиболее быстротечный уровень ума. Мысли постоянно появляются и исчезают, порождаясь умом и являясь материалом для его работы. Эту важность и необходимость мысли в святоотеческой традиции выражают через метафору пищи: «Мысль есть первая и самая свойственная душе пища» (прил.: Василий Великий. Т. 1. 1911, с. 288). В более узком понимании этой метафоры, пищей являются не любые мысли, а божественные: «О, как сладостны Божественные словеса душе благомысленной! Они то же для души, что для тела пища, подкрепляющая его» (прил.: Исаак Сирин. 1993, с. 32). Это совершенно справедливо, ибо мысли бывают очень разные и далеко не все из них питают душу и приносят ей пользу.

Бывают правильные и ложные мысли: «Обыкновенно люди считают мысль чем-то маловажным, потому они очень мало разборчивы при принятии мыслей. Но от принятых правильных мыслей рождается все доброе,— от принятых ложных мыслей рождается все злое. Мысль подобна рулю корабельному: от небольшого руля, от этой ничтожной доски, влачащейся за кораблем, зависит направление и по большей части участь всей огромной машины» (прил.: Игнатий (Брянчанинов). Т. 8. 2007, с. 212).

Добрые и плохие мысли различаются по их внутреннему действию: «Добрые мысли, внезапно посещающие и приходящие в душу, бывают от Господа, или от Ангела Хранителя. Они упорядочивают все внутри, освещают как внутреннее, так и внешнее, и поставляют в обрадованное состояние. Вражьи же помыслы и не худые производят смятение и омрачение, сопровождаясь самодовольством, а худые приносят с собою всегда бурю страстных движений...» (прил.: Феофан Затворник. 1995, с. 440).

Бороться с плохими мыслями надо при помощи мыслей хороших: «Некто из святых сказал: думай о хорошем, чтоб не думать о худом; потому что ум не терпит быть в праздности» (прил.: Ефрем Сирин. Т. 1. 1993, с. 265).

§ 7. Ум и душа

Соотношение **ума и души** в святоотеческой традиции двояко. С одной стороны, ум ценился очень высоко, как то, что отличает человека от животного, и как то, в чем может заключаться образ Божий в человеке. А поэтому ум считался высшей частью души. Но, с другой стороны, душа является носителем всех психических явлений, в том числе — и ума, а поэтому она более онтологична. Согласно этим позициям, ум «возрастает или убывает, смотря по различным человеческим возрастам; но не справедливо, чтобы вместе с тем душа возрастала или убывала: напротив она находится в одинаковом положении со времени своего сотворения...» (прил.: Лактанций Луций. 1848, с. 119). И далее: «есть различие между умом, источником наших мыслей, и между душою, основным началом жизни нашей. Сон, усыпляющий ум, не усыпляет души» (там же, с. 119). В таком контексте ум ближе понятию *сознания*, а в понятие *души* входит и сознание, и то, что в современной психологии называют *бессознательным*.

§ 8. Ум и чувства

Оппозиция **ума и чувств** (или эмоций) сохранилась до сих пор, а имеет свои корни она еще в святоотеческих наблюдениях над закономерностями душевной жизни: «Ум и чувство противоположное одно другому имеют естественное действо, по крайнему несходству и разности предметов их» (прил.: Максим Исповедник. 1900, с. 283). Но христианство всегда очень высоко ценило и ум, и чувство, чтобы забывать кого-нибудь из них. В светском же образовании, как отечественном, так и зарубежном, стал наблюдаться уклон в сторону ума (вплоть до абстрактного рационализма), а чувства и эмоции остались вне его поля зрения.

Обратил на это внимание еще известнейший русский педагог Константин Дмитриевич Ушинский (1824–1870). Он писал: «Воспитание, почти исключительно заботящееся об образовании ума, делает в этом случае большой промах... Чувствования, как мы видели, а не мысли, составляют средоточие психической жизни, и в их-то образовании должен видеть воспитатель свою главную цель» (прил.: Ушинский. Т. 9. 1950, с. 473). А в настоящее время, ситуация изменилась только к худшему: современное образование превращает детей в маленькие компьютеры, которые служат только для записи и хранения информации. В этом процессе не участвует даже ум, а в лучшем случае — кратковременная память и то, что выше определялось как рассудок.

§ 9. Ум и познание

По определению ума, с которого мы начали данную главу, основным делом ума является **познание**. Последнее в святоотеческой литературе называют также и «ведением». Оно может быть нескольких типов. Так, например, по различению *предмета* ведения, его можно разделить на три типа: «Ведение, которое занимается видимым или чувствами воспринимает порядок оно, называется естественным. Ведение же, которое пребывает в области мысленного и своею собственною силою постигает природу бесплотного, именуется духовным; потому что оно приемлет ощущение духом, а не чувствами... А ведение, достигшее Божественного, именуется сверхъестественным, и оно паче неведомо, и выше ведения. И созерцание сего ведения душа приемлет не от вещества, которое вне ее, как в первых двух видах ведения, но не-вещественно, внутри ее самой...» (прил.: Исаак Сирин. 1993, с. 123).

По направленности познания оно может быть внешним и внутренним. Все научное знание основано на внешнем познании, а в святоотеческой традиции, конечно же, больше ценится **внутреннее познание (самопознание)**:

– «если “внемлешь себе”, ты не будешь иметь нужды искать следов Зиждителя в устройстве вселенной, но в себе самом, как бы в малом каком-то мире, усмотришь великую премудрость своего Создателя» (прил.: Василий Великий. Т. 2. 1911, с. 98);

– «Кто познал себя, тому дается ведение всего, потому что познать себя есть полнота ведения о всем; и вследствие подчинения души твоей (Богу — Ю. 3.) подчиниться тебе все» (прил.: Исаак Сирин. 1993, с. 372).

Внутреннее познание тоньше и сложнее внешнего. Это связано, в первую очередь, со свойствами самих объектов познания — внутреннего и внешнего мира. Кроме того, внешнее и внутреннее познание отличаются и по своим методам и задачам. Внешнее познание использует механизмы логического мышления (оставляя за бортом все остальное), а внутреннее познание связано с **верой**: «Ведение усовершенствуется верою, и приобретает силу восходит горе, ощущает то, что выше всякого ощущения, видит оное сияние, не-

§ 10. Ум, разум, интеллект в психологии

Приведем несколько психологических определений:

– «Ум — обобщенная характеристика познавательных возможностей человека (в отличие от чувств и воли). В более узком смысле — индивидуально-психологическая характеристика мыслительных способностей человека» (Психология. 1990, с. 414);

– «Интеллект — относительно устойчивая структура умственных способностей индивида» (там же, с. 142);

– «Мышление — процесс познавательной деятельности индивида, характеризующийся обобщенным и опосредованным отражением действительности. Мышление является предметом комплексных, междисциплинарных исследований» (там же, с. 223);

– «Мышление (англ. thinking) — психический процесс отражения действительности, высшая форма творческой активности человека... это целенаправленное использование, развитие и приращение знаний» (прил.: Большой психологический словарь. 2009);

– «Разум (англ. reason) — форма мышления, которая позволяет человеку переработать в научном понятии данные созерцания и представления, т. е. всесторонне воспроизвести систему внутренних связей, порождающих данную конкретность, раскрыть ее сущность. Р. характеризует мышление с т. зр. тождественности его законов реальным категориальным формам предметного мира, который осваивается человеком в чувственно-предметной деятельности, воспроизводящей и преобразующей окружающий мир» (там же);

– «Интеллект (англ. intelligence; от лат. intellectus — понимание, познание) — 1) общая способность к познанию и решению проблем, определяющая успешность любой деятельности и лежащая в основе др. способностей; 2) система всех познавательных (когнитивных) способностей индивида: ощущения, восприятия, памяти, представления, мышления, воображения; 3) способность к решению проблем без проб и ошибок «в уме». Понятие И. как общая умственная способность применяется в качестве обобще-

Выводы

Общим в понимании ума (интеллекта) в христианстве и современной психологии является:

- понимание его как познавательной способности;
- важность его и в психологии, и в христианстве; в психологии — как главной психической функции; в христианстве ум это «око души»;
- данность его как составной части человеческой природы: человек определяется как «человек разумный»;
- возможность и необходимость развития ума (интеллекта), его воспитания.

Различия:

– ум в психологии фактически заменился мышлением и интеллектом; последний стал пониматься все шире, вбирая в себя различные психические процессы, а потом вообще чуть не исчез (деонтологизация интеллекта); понимание ума в православии не потерпело таких резких изменений и сам ум никогда не подвергался деонтологизации;

– разное понимание важности ума в психологии и христианстве; в психологии и вообще в науке — как инструмента логического познания, что приводит к рационализму; это может проявляться и в религии, приводя к схоластике (яркий пример тому — католицизм, но некоторые его элементы бывают и в православии); по св. отцам особая важность ума состоит в возможности его связи с Богом; разумность есть черта образа Божьего в человеке;

– разные подходы к развитию ума (мышления, интеллекта): в психологии — в первую очередь для познания внешнего мира (и адаптации к нему); в христианстве — для самопознания и для познания Бога, и только потом — для изучения мира;

– с христианской точки зрения ум находится в грехопадшем состоянии, а поэтому его необходимо очищать и просветлять; с Божьей помощью ум преобразуется, становится благодатным, происходит стяжание «ума Христова»;

– *очищение* ума происходит через покаяние («метанойю», «перемену ума»), которое является важнейшим церковным таин-

Литература

Каледа В. Г. Основы пастырской психиатрии. Руководство для священнослужителей. М.: Изд-во Московской Патриархии, 2021. 232 с.

Макдональд Г. Как упорядочить свой внутренний мир / Пер. с англ. СПб.: Мирт, 1999.

Муравьев В. Новый человек — *καλὸς ἀνθρώπος* — по учению ап. Павла // Вера и разум. 1904, № 22, с. 519–528, № 23, с. 613–622.

Никон (Рождественский) архиеп. Меч обоюдоострый. СПб., 1995.

Ошо /Бхагван Шри Раджниш/. Мудрость песков: Беседы о суфизме. В 2 т. / Пер. с англ. М., 1993.

Развитие психофизиологических функций взрослых людей / Под ред. Б. Г. Ананьева, Е. И. Степановой. М.: Педагогика, 1972. 248 с.

Развитие психофизиологических функций взрослых людей (средняя зрелость) / Под ред. Б. Г. Ананьева, Е. И. Степановой. М.: Педагогика, 1977. 198 с.

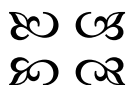
Сидоров А. И. Архимандрит Киприан Керн и традиция православного изучения поздневизантийского исихазма // *Киприан (Керн) архим.* Антропология св. Григория Паламы. М., 1996, с. VIII–LXXVIII.

Троицкий С. В. Христианская философия брака. М.: Путь, 1995.

Холодная М. А. Психология интеллекта: парадоксы исследования. М.-Томск, 1997.

Цветков Владимир прот. О семье и нравственности. СПб.: Контраст, 2020. 128 с.

Шрейдер Ю. А. Утопия или устроительство // Глобальные проблемы и общечеловеческие ценности. М., 1990, с. 7–25.





Глава 7. Чувства и эмоции

§ 1. Религиозные чувства и эмоции

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» (Челпанов. 1905, с. 164). Понятно, что недооценивать важность религиозных чувств нельзя, и при том по нескольким причинам. Во-первых, в индивидуально-психологическом аспекте восхождение к Богу, по воззрениям и личному религиозному опыту христианских подвижников, связано не только с интеллектуальным путем (через ум), но с развитием соответствующего чувства (Попов. 1909, с. 205). Во-вторых, из-за интегративных свойств религиозных чувств: «Как в Боге почитают и движутся все вещи, а в Религии все идеи, для Наук, искусств и для жизни направительные, так точно и все прочие духовные, высшие ощущения — умственного, нравственного и эстетического рода теряются в *перечневом* ощущении — набожном или *религиозном*» (Галлич. 1834, с. 408).

Важность религиозных чувств (переживаний) обуславливает и необходимость их изучения, о чем и писали известные русские богословы: «Религиозные состояния души, или религиозные чувствования, по своей важности и глубоко-психологическому значению, должны быть предметом отдельного, тщательного исследования» (Гавриил архим. 1858, с. 192); «Разобраться, ориентироваться в сфере духовной жизни возможно через посредство точного описания и феноменологического анализа религиозных переживаний» (Зеньковский. 1917, с. 44).

Что касается степени количественного проявления переживаний и чувств в религии, то здесь, скорее всего, нужна разумная умеренность и золотая середина. Должен быть определенный **оптимум** чувств: 1) при недостатке чувства религия обращается в одни умозрения; от этого происходит сухость в религии, механицизм, вялая деятельность, принужденность и безжизненность; 2)

§ 2. Основные виды религиозных чувств

А теперь перейдем к разбору **основных видов** религиозных чувств. Даже при беглом их перечислении, становится понятно, что они достаточно разноплановы и многообразны: вера, надежда, любовь, смирение, благоговение, восхищение, почтение, обожание, благодарность, преданность, почитание, ревность, радость, страх Божий, чувство высокого, возвышенного, величия, таинственного, зависимости, опоры, прибежища, покоя, покорности, виновности, сокрушения, счастья и др. Остановимся на некоторых из них, перейдя потом и к примерам религиозных чувств, получивших *негативную* направленность: фанатизму, исступлению, бесчувствию.

«**Благоговение** есть признание непосредственного присутствия в нашем духе Бесконечного. Чувствование благоговения, рассматриваемое независимо от представлений нашего нравственного достоинства или недостоинства пред Богом, есть чувство совершенно приятное и животворное, потому что в нем конечное ощущает себя незыблемо утвержденным на лоне Бесконечного, чувствует как животворное веяние творческой силы несется к нему из той первобытной глубины, из которой в каждое мгновение изливается наше бытие» (Новицкий. 1840, с. 336). Благоговение «основывается на представлении совершенств бесконечного существа, и действий божественного мироправления» (Чистович. 1868, с. 177). По мнению этого автора оно есть родовое чувство, «из которого проистекают все прочие религиозные чувствования» (там же). Чувство благоговения состоит из глубокого умиления и полной преданности Богу (Назарьев. 1911, с. 85).

Когда человек совсем умалется пред бесконечным величием Божиим, тогда чувство благоговения проявляется как **трепет** (Чистович. 1868, с. 177). А представление о Боге, как отце, непрестанно пекущегося о нас, связано с чувством **преданности** воле Божией. Одушевленный чувством этой преданности, человек не страшится никаких бедствий, имея уверенность, что все, что случается с ним и может случиться, совершается по воле премудрого и всеблагого Бога и потому направлено к его благу (там же).

Вера же в то, что Бог заботится о человеке, вызывает в нем

§ 3. Отрицательные проявления религиозных чувств

Кратко остановимся на отрицательных проявлениях религиозных чувств: «Само по себе чистое и высокое, религиозное чувство, под влиянием одностороннего направления ума и сердца, может получить ложное и превратное направление» (Чистович. 1868, с. 177). В качестве таковых автор приводит фанатизм и иступление.

Фанатизм есть «крайнее увлечение какими-либо предвзятыми убеждениями и ложно поставленными целями, соединенное с энергическим стремлением к распространению этих убеждений и достижению предположенных целей» (там же, с. 178).

Иступление есть «такое состояние, в котором человек, под влиянием болезненно настроенного воображения, считает свои мечты видениями и откровениями духовного мира и усвоет себе непосредственное общение с Богом» (там же).

Кроме того, притупление религиозных чувств, их окаменелость есть также очень негативное состояние, называемое **нечувствием** и **равнодушием**. Свт. Игнатий (Брянчанинов) писал, что слова Марии и Магдалины — «кто отвалит нам камень от двери гроба?» (Мк. 16, 3) — имеют свое таинственное значение. А именно: «Гроб — наше сердце... Мы отнимаем у Христа возможность к действованию, оживляя нашего ветхого человека, действуя постоянно по влечению нашей падшей воли, нашего отравленного лжею разума. Христос, введенный крещением, продолжает пребывать в нас, но как бы изъязвленный и умерщвленный нашим поведением. Нерукотворный храм Божий превращается в тесный и темный гроб. Ко входу его приваливается камень велий зело. Враги Божии приставляют ко гробу стражу, скрепляют печатью отверстие, замкнутое камнем...» (прил.: Игнатий (Брянчанинов). Т. 4. 2002, с. 146–147). И далее: «Камень — это недуг души, которым хранятся в неприкосновенности все прочие недуги, и который святые Отцы называют *нечувствием*... По определению Отцов, нечувствие есть умерщвление духовных ощущений, есть невидимая смерть духа человеческого по отношению к духовным предметам, при полном развитии жизни по отношению к предметам вещественным» (там же, с. 147). Об этом же, но намного

§ 4. Чувства и эмоции в психологии

Некоторые определения:

– «Чувства — одна из основных форм переживания человеком своего отношения к предметам и явлениям действительности, отличающаяся относительной устойчивостью» (прил.: Психология. 1990, с. 445);

– «Эмоции — психическое отражение в форме непосредственного пристрастного переживания жизненного смысла явлений и ситуаций, обусловленного отношением их объективных свойств к потребностям субъекта» (там же, с. 461);

– «Чувства (англ. sentiments) — устойчивые эмоциональные отношения человека к явлениям действительности, отражающие значение этих явлений в связи с его потребностями и мотивами» (прил.: Большой психологический словарь. 2009);

– «Эмоции (от лат. emovere — волновать, возбуждать) — особый класс психических процессов и состояний (человека и животных), связанных с инстинктами, потребностями, мотивами и отражающих в форме непосредственного переживания (удовлетворения, радости, страха и т. д.) значимость действующих на индивида явлений и ситуаций для осуществления его жизнедеятельности» (там же).

По С. Л. Рубинштейну: «Чувство человека — это *отношение* его к миру, к тому, что он испытывает и делает, в форме непосредственного *переживания*» (прил.: Рубинштейн. 2003, с. 551).

Исторически интерес к эмоциям был уже у отечественных дореволюционных ученых (Грот, 1879; Петражицкий, 1908). Существуют обобщающие работы на эту тему (Вилюнас, 1976; Додонов, 1978; Рейковский. 1979; Симонов, 1981; Изард, 2006), сборник текстов (Психология эмоций. 1984).

Эмоции обладают целым рядом признаков:

– они выражают состояние субъекта и его отношение к объекту;

– они являются более или менее сложными образованиями, основывающихся на данных органической аффективной чувствительности;

Выводы

Общее в подходе к эмоциям и чувствам в христианстве и психологии:

- признание важности эмоций и чувств;
- понимание эмоций и чувств как внутреннего переживания;
- связь эмоций и чувств, как с волей, так и с интеллектом (умом);
- есть некоторые пересечения в классификации эмоций и чувств.

Различия:

– в христианстве также признается важность эмоций, но только не для адаптации к внешнему миру, а для самопознания и очищения души; в психологии потерян аксиологический подход к эмоциям, который особо важен в христианстве;

– в современной психологии мало внимания уделено религиозным эмоциям и чувствам, в отличие от отечественной дореволюционной психологии; в советское время нередко редуцировали все многообразие религиозных чувств к страху; многие религиозные чувства либо замалчивались, либо критиковались в атеистическом ключе, особенно пострадали от этого вера, надежда и любовь; христианское учение о любви-агапе было вообще не понято как в западной, так и в отечественной психологии;

– в круг «эмоциональных отношений» в христианстве включается духовный мир и Бог, что совершенно по другому выстраивает и эмоциональное отношение человека к миру и к самому себе;

– при очищении эмоций и чувств от греха, человек избавляется от переполняющих его негативных эмоций и приобретает мир, радость, смирение и другие благодатные чувства и эмоции, такие же, что и в Иисусе Христе (Флп. 2, 5).

Литература

Августин Блаженный, еп. Иппонийский. Христианская наука или Основания св. герменевтики и церковного красноречия. Киев: Тип. Киево-печерской Лавры, **1835**.

Августин блаж. Творения. М.: Паломник, **1997**.

Александров А. Д. Научный поиск и религиозная вера. М.: Политиздат, 1974.

Антоний /Блум/ митр. Сурожский. О страхе Божиим и об исповеди // Московский психотерапевтический журнал. 2003. № 3 (38). С. 130–144.

Ванье Жан. Депрессия. Боязнь любви / Пер. с фр. М.: Актерский мир, Вера и Свет, 1996.

Вилюнас В. К. Психология эмоциональных явлений. М., 1976.

Гавриил /Кикодзе/ архим. Основания опытной психологии. СПб.: Тип. А. Якобсона, 1858.

Галич А. Ощущение религиозное // Его же. Картина человека. СПб., 1834. С. 408–412.

Грот Н. Психология чувствований в ее истории и главных основах. СПб., 1879–1880.

Додонов Б. И. Эмоция как ценность. М., 1978.

Ельчанинов Александр свящ. Записи. М., 1992.

Зенько Ю. М. Христианское откровение о любви-агапе, так и не понятое миром. СПб.: ЦХПА, 2020. 240 с.

Зеньковский В. В. Задачи религиозной психологии // Христианская мысль. 1917. № 1. С. 24–45.

Иаков св. еп. Низибийский. Слово о смирении // Христианское чтение. 1827, июнь, ч. 26. С. 264–284.

Игнатенко Л. М. Чувства и религия. Минск, 1971.

Изард К. Э. Психология эмоций. СПб.: Питер, 2006. 464 с.

Козлов Максим свящ. «Глаголы любви в Новом Завете // Альфа и Омега. 1995, № 2(5), с. 21–36; № 3 (6), с. 23–38.

Куценко Б. М. Эмоции и религия. 2-е изд. Киев: Политиздат Украины, 1987.

Ланге К. Г. Аффекты. СПб., 1890.

Льюис К. Собрание сочинений в восьми томах. М.: Виноград, Фонд им. о. Александра Меня, 1998–2000.



Глава 8. Воля, свобода воли

§ 1. Православное понимание воли

Сегодня под свободой человека понимают его независимость и самостоятельность, его 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 (Колесов. 1986, с. 105). 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 рода (там же, с. 105). Этот группово-родовой характер отношения к свободе и к самому человеку свойственен дохристианскому миру в целом. Свобода человека при этом вытекала и соотносилась с его общественным положением и социальной важностью (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 христианской церкви.

Проповедью 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); благовестие христианской свободы особенно ярко проявилось в посланиях ап. Павла (Глубоковский, 1999).

О дарованной человеку свободе писали многие **св. отцы** в

§ 2. Воля и свобода воли в психологии

Несколько определений:

– «Воля — способность человека, проявляющаяся в самодетерминации и саморегуляции им своей деятельности и различных психических процессов» (прил.: Психология. 1990, с. 62);

– «Воля (англ. volition, will) — способность человека действовать в направлении сознательно поставленной цели, преодолевая при этом внутренние препятствия (т. е. свои непосредственные желания и стремления). В традиционной психологии воля либо рассматривалась как самодовлеющий источник человеческой активности, обуславливающий независимость поведения от объективных причин, либо отрицалась вовсе путем сведения ее к др. психическим процессам» (прил.: Большой... 2009);

– по С. Л. Рубинштейну: «всякое подлинно волевое действие является *избирательным* актом, включающим *сознательный* выбор и решение» (прил.: Рубинштейн. 2003, с. 595); «Воля в собственном смысле возникает тогда, когда человек оказывается способным к рефлексии своих влечений, может так или иначе *отнестись* к ним. Для этого индивид должен уметь подняться над своими влечениями и, отвлекаясь от них, осознать самого себя как “я”, как субъекта, у которого могут иметься те или иные влечения, но который сам не исчерпывается ни одним из них, ни их суммой, а, возвышаясь над ними, в состоянии произвести выбор между ними» (там же, с. 591).

В обобщающей монографии по психологии воли Е. П. Ильина рассматриваются разные теории воли: воля как волюнтаризм, воля как свободный выбор, воля как произвольная мотивация, воля как долженствование, воля как форма психической регуляции, воля как контроль за действием, воля как механизм преодоления внешних и внутренних препятствий и трудностей (Ильин. 2009. Глава 1). Его собственное определение воли: «Воля, как и многие другие психологические термины (восприятие, мышление, память) — это обобщенное понятие, обозначающее определенный класс психических явлений, процессов и действий, объединенных единой функциональной задачей — сознательным и преднамеренным управлением поведением и деятельностью человека» (с. 55).

§ 3. Судьба, рок, предопределение, карма

Но, если есть свобода воли, тогда что же такое **судьба, рок, предопределение, карма**? Понятия эти нехристианские и, в общем-то, абсолютно и не психологические.

Академическая психология, как отечественная, так и зарубежная, заинтересовалась понятием **судьбы** относительно недавно (Розин. 1992; Филимоненко. 1995). В зарубежной психологии внимание к этому понятию привлекла основанная Леопольдом Зонди (1893–1986) так называемая «судьбоаналитическая психология» (Зонди, 1994; Психология судьбы, 1994–1996).

Христианство уже сталкивалось с идеей судьбы (в ранний период своего существования) и вполне однозначно и обоснованно высказалось за свободу воли и против судьбы. Здесь можно сослаться на авторитет таких признанных христианских авторов, как Григорий Нисский, Ириней Лионский, Макарий Египетский, Мефодий Патарский и др.

Одна из важнейших заслуг раннехристианских писателей-апологетов заключалась в их последовательной борьбе с *фатализмом* языческого мира. Именно против этого фатализма и направлено христианское учение о свободе воле. Как писал христианский апологет II века Минуций Феликс: «Пусть никто не ищет в судьбе утешения или оправдания себе. Что бы ни делала судьба, у человека душа свободна и в нем судится его действие, а не внешнее положение. И что иное судьба как не определение Божие о каждом из нас? Бог предвидит будущее и сообразно со свойствами и заслугами каждого из людей определяет и судьбы их» (прил.: Минуций Феликс. 1999, с. 267). Таким образом, с христианской точки зрения, необходимо говорить не о судьбе, а о *промысле Божием*. А поскольку само понятие судьбы имеет вполне определенный, языческий и фаталистический, смысл, то оно несовместимо с христианской точкой зрения о свободе человека.

Древнехристианская критика языческого фатализма не прошла и мимо существовавшей в то время **астрологии**. Так, например, главным предметом критики астрологии Мефодием Патарским и является учение о судьбе: «Утверждающие, что человек не свободен, а управляется неизбежною необходимостью и неписан-

Выводы

Общее:

- понимание воли как сознательного выбора и стремления к поставленной цели;
- воля как способ саморегуляции личности;
- тесная связь воли с умом (интеллектом) и потребностями;
- возможность и необходимость развития и воспитания воли.

Отличное:

– в отличие от попыток деонтологизации воли в психологии, в христианстве воля всегда рассматривалась как одна из важнейших сил души;

– свобода воли в современной психологии считается устаревшим философско-религиозным понятием, но в христианстве она является фундаментальным положением; свобода воли есть особый дар Бога человеку, более того, это есть черта образа Божия в человеке;

– именно через волю происходит борьба со страстями и стяжание добродетелей; это сотериологический аспект воли;

– для этого необходимо очищение самой воли, отказ от своеволия;

– в современной психологии воля рассматривается начиная с уровня психических процессов, а потом на уровне личности; в христианстве же наоборот, в первую очередь на уровне *личности*;

– для психологии важны механизмы функционирования воли, а ее *содержание* отходит на второй план, что делает формальным такой к ней подход; как писал об этом С. Л. Рубинштейн: «Проблема воли, поставленная не функционально и формально, а по существу, — это прежде всего проблема *содержания* воли, того, *какие* мотивы и цели являются для нее определяющими» (прил.: Рубинштейн. 2003, с. 592); по понятным причинам Рубинштейн не развивал эту мысль в *религиозном* контексте, а писал только о соотношении индивидуальных и общественных целей и о критике индивидуализма; с христианской точки зрения общественные цели не отрицаются, но в свою очередь ставятся в соотношении с целями религиозными; как писал ап. Павел о земных благах:

Литература

Августин Аврелий. О свободе воли. Книга вторая // Антология средневековой мысли. Теология и философия европейского Средневековья. Т. 1. СПб., 2001. С. 25–65.

Антоний митр. Сурожский. О свободе // Его же. Труды. М., 2002. С. 406–416.

Антоний (Храповицкий) иером. Психологические данные в пользу свободы воли и нравственной ответственности // Христианское чтение. 1888. № 1–2. С. 190–198.

Батыршина А. Р. Место психологической категории «воля» в отечественной психологии: анализ учебников по психологии // Приволжский научный вестник. 2014. № 11–2 (39). С. 5–9.

Василий Великий св. На гневливых // Его же. Творения. Т. 2. СПб., 1911. С. 160–168 (Беседа 10).

Веденов А. В. Воспитание воли у ребенка в семье. М.: Изд-во АПН РСФСР, 1952.

Веденов А. В. Воспитание воли школьника в процессе учебной деятельности. М.: Изд-во АПН РСФСР, 1957.

Веккер Л. М. К постановке проблемы воли // Вопросы психологии. 1957. № 2.

Глубоковский Н. Н. Благовестие христианской свободы в послании св. апостола Павла к Галатам. М.: Изд-во Моск. подв. Свято-Троиц. Серг. Лавры, 1999.

Григорий Чудотворец св., еп. Неокесарийский. К Феопомпу о возможности и невозможности страданий для Бога // Христианское чтение. 1913, № 6, с. 833–846; № 7–8, с. 993–1003.

Грот Н. Я. Критика понятия свободы воли в связи с понятием причинности // О свободе воли. М., 1889, с. XV–XXVI, 1–96.

Зонди Л. Вера как судьба // Психология судьбы. Вып. 1. Екатеринбург, 1994. С. 63–69.

Зонди Л. О совести и вере // Психология судьбы. Вып. 1. Екатеринбург, 1994. С. 69–71.

Иванников В. А. Психологические механизмы волевой регуляции. М., 2006.



Глава 9. Память

§ 1. Общие определения

Наряду с тремя основными силами души — умом, волей и эмоциями — существует и другая троичность сил: память, внимание и воображение. Они связаны временной обусловленностью: память — прошлое, внимание — настоящее, воображение — будущее. Подобное деление присутствует как в христианской, так и в секулярной психологии. Поэтому после рассмотрения ума, воли и эмоций, мы перейдем к рассмотрению памяти, внимания и воображения.

Начнем с христианских и психологических определений **памяти**. Вот некоторые **святоотеческие** ее определения:

– «память есть удержание впечатлений ума; отложение памяти — забвение» (прил.: Григорий Богослов. Т. 2. 1994, с. 309);

– «памятование есть представление, оставшееся в душе после какого-нибудь ощущения, или понятия... припоминанием называется возвращение памятования...» (прил.: Иоанн Дамаскин. 1992, с. 92–93);

– «В памяти сохраняются раздельно и по родам все впечатления, которые проникли туда каждое в свое время и каждое своим путем, например, свет, цвета и формы вещей — через глаза, звуки — через уши, запахи — через ноздри и т.п. Все это принимается на хранение в обширные кладовые памяти» (прил.: Августин. Т. 1. 1998, с. 627).

Обратной стороной памяти является **забывание**: «Память не только не обогащается, но и приобретенное теряет от забвения. Сия способность, если не врачуетса каждый день, всего более утрачивается, не терпя праздности...» (прил.: Исидор Пелусиот. 1860, с. 477). Слабая память является одним из признаков греховного состояния (Ельчанинов. 1992, с. 46).

Определения памяти с точки зрения **психологии**:

– «Психологический феномен памяти это процесс запечатления, сохранения, изменения, воспроизведения, узнавания и утраты прошлого опыта, который делает возможным его использование в

§ 2. Христианское и психологическое учение о памяти в их сравнении

Память одной из первых попала в поле зрения экспериментальной научной психологии. Известный немецкий психолог Герман Эббингауз (1850–1909), отталкиваясь от работ Г. Фехнера, первый попытался распространить экспериментальный метод на исследование памяти, что и сделал в своей работе «О памяти» (1885). Найденные им закономерности вошли во все учебники психологии и дали стимул к развитию психологии памяти как важнейшего направления в психологии.

Интересны некоторые **научные** закономерности и феномены памяти (приведем их с краткими христианскими комментариями):

- существует закономерность во времени процесса **забывания** выученного материала (кривая Эббингауза): в первые часы забывание происходит быстро, затем оно прогрессивно замедляется и выходит на плато, т. е. некий минимум информации остается в памяти на долгое время;

- экспериментально установлен **объем кратковременной памяти**: 7 ± 2 («число Миллера»); не учет этой закономерности в педагогике приводит к перегрузке процесса обучения и его неэффективности; но возможно научиться структурировать приходящую информацию, тогда 7-ю уже будут не числа или отдельные слова, а их блоки;

- эффект правильной **мотивации** при обучении и запоминании; это было известно и св. отцам: «С принуждением выучиваемое не остается в нас надолго; а что с удовольствием и приятностью принято, то в душах укореняется тверже» (прил.: Василий Великий. Т. 1. 1911, с. 95);

- эффект **начала и конца**: лучше запоминаются начальные и конечные элементы сообщения; свт. Иоанн Златоуст († 407 г.) строил свои проповеди по этому принципу: начинал с самого главного и повторял его в самом конце; особая ясность и запоминаемость его проповедей и привели к тому, что его стали называть «Златоустом», т. е. «золотыми устами»!;

- эффект **конгруэнтности** настроения при воспоминании: в состоянии грусти легче вспомнить печальные события, а в при-

§ 3. Патологии памяти

Психология, физиология, медицина установили наличие многих проблем, ошибок и патологий памяти (и связанных напрямую с ней процессов):

- ретроградная амнезия: нарушение памяти на события, предшествующие заболеванию (например, травме);

- антероградная амнезия («Корсаковский синдром»): нарушение памяти на события после начала заболевания;

- гипермнезия: патологическое обострение отдельных воспоминаний;

- парамнезия: обманы памяти; в частности «иллюзия уже виденного» (*deja vu*), когда настоящая ситуация кажется воспоминанием из прошлого;

- акустико-мнестическая афазия: нарушение слухо-речевой памяти; проявляется в виде трудностей понимания речи (в устной речи и при письме); аграфия: нарушение письма; алексия; нарушение чтения;

- оптико-мнестическая афазия: нарушение зрительной памяти; проявляется в виде затруднений в назывании предметов и их изображений; могут отключаться отдельные функции: различение лиц отдельных людей, либо их выражений и т. д.;

- плохое запоминание недавних событий и ориентация на воспоминания прошлых событий у пожилых людей («уход в прошлое»);

- многочисленные нарушения памяти и внимания у детей («в одно ухо влетело, в другое — вылетело», «семь раз сказали, и все без толку» и т. д.);

- в случае психических заболеваний возможно расщепление памяти, а также полная (временная или постоянная) потеря биографической памяти: когда человек вообще не помнит, кто он такой.

Такое впечатление, что большинство или все процессы и явления, связанные с памятью, могут работать неправильно, или вообще ломаться.

С **христианской** точки зрения это закономерное явление, поскольку память также как и другие силы души находится в грехо-

§ 4. Особые феномены памяти

Барды-сказители в древнем мире знали наизусть множество баллад, каждая на несколько дней произнесения вслух. Обычные средневековые крестьяне жили оседлой жизнью, вели простое хозяйство, но при этом обладали удивительной памятью и помнили события всей своей жизни, соседей и знакомых — фактически историю всей их деревни.

Существует особая **эйдетическая** память, при которой сохраняются и воспроизводятся яркие и детальные образы воспринятых ранее предметов и событий. Люди с такой памятью могут «читать книгу», мысленно перелистывая страницы перед своими глазами.

А вот несколько *персональных* исторических примеров:

- феноменальной математической памятью обладали так называемые «счетчики»: Иноди, Диаманди, Арну и др. (прил.: Рубинштейн. 1940, с. 261);

- Маркус Сенека мог повторить две тысячи несвязанных слов в том порядке, в котором они были названы (вот тебе и $7 \pm 2!$?);

- Луций Сципион помнил имена всех жителей Рима;

- военачальник Кир знал поименно всех солдат своей армии (а их насчитывалось 35 тысяч);

- флорентиец Малебеки, библиотекарь Цезаря Борджа, помнил названия и точное расположение 80 тысяч рукописей в библиотеке своего господина (Общая психология. Т. 3. 2006, с. 16).

Научное исследование памяти отечественного мнемониста С. Шерешевского показало, что он практически ничего не забывал (Лурия. 1994), и это было для него большой проблемой, так что он старался придумать специальные приемы *забывания*!

Интересен феномен **ложных воспоминаний**. В человеческой памяти происходят сложные процессы не просто механического хранения, но и переработки информации, так что конечный ее результат может и не соответствовать действительности. Показательны в этом смысле «воспоминания насилия» в ходе психоаналитической работы: терапевт неосознанно навязывает реальность насилия клиентам, так что у них формируются соответствующие

Выводы

В понимании памяти в психологии и святоотеческом учении есть **общие** моменты:

- определение памяти как удержания впечатлений, образов, ощущений и их последующего воспроизведения;
- к содержанию памяти была отнесена не только внешняя сенсорная информация, но и эмоции, мысли, идеи и т. д.;
- связь памяти не только с восприятием (органами чувств), но и с волей, умом, эмоциями и т. д.; выражаясь современным психологическим языком, память как «сквозной психический процесс»;
- деление памяти на кратковременную и долговременную; наличие произвольного и непроизвольного запоминания;
- научные представления об имплицитной памяти близки христианской идее о «книге жизни» человека.

Различия:

- сотериологический и нравственно-аксиологический подход к памяти в христианстве — и экспериментальный, прагматический — в психологии;
- психология ориентируется на изучение «механизмов памяти», для христианства важно нравственное содержание самой памяти;
- «развитию памяти» в психологии противопоставляется христианское учение об очищении памяти, борьбе со злопамятством — через покаяние, память грехов, память смертную.

И **общий вывод** из этого: таким образом, с христианской точки зрения память это не просто какой-то психический процесс фиксации информации, это есть та часть нашей души, правильное либо неправильное использование которой либо приводит нас к Богу, либо отдаляет от Него!

Литература

Ананьев Б. Г. Развитие современной психологии и школа // Вопросы психологии. **2018.** № 5. С. 108–116.

Ананьев Б. Г. Воспитание памяти школьника. Л., **1940.**

Бехтерева Н. П., Бондарчук А. Н., Смирнов В. М., Трохачев А. И. Физиология и патофизиология глубоких структур мозга человека. М., Л.: Медицина, 1967. 260 с.

Ельчанинов Александр свящ. Записи. М., 1992.

Лурия А. Р. Маленькая книжка о большой памяти (Ум мнемониста). М.: Эйдос, 1994.

Ляудис В. Я. Память в процессе развития. М.: Изд-во МГУ, 1976. 253 с.

Общая психология. В 7 т. Т. 3. Память. М.: Академия, 2006. 320 с.

Пенфилд У., Джаспер Г. Эпилепсия и функциональная анатомия головного мозга человека. М.: Изд-во иностр. лит., 1958. 482 с.

Православный молитвослов. М.: Отчий дом, 2002.

Смирнов В. М. Стереотаксическая неврология. Л.: Наука, 1976. 264 с.

Хрестоматия по общей психологии. Психология памяти / По ред. Ю. Б. Гиппенрейтер, В. Я. Романова. И.: Изд-во МГУ, 1979. 272 с.

Шабанов П. Д., Бородкин Ю. С. Нарушение памяти и их коррекция. Л.: Наука, 1989. 127 с.

Penfield W., Milner B. Memory deficit produced by bilateral lesions in the hippocampal zone // AMA Arch. Neurol. Psychiatry. 1958. Vol. 79. P. 475-487.





Глава 10. Внимание

§ 1. Общие определения

Начнем с общего определения понятия. Внимание в академической психологии — это сосредоточенность деятельности субъекта в данный момент времени на каком-либо реальном или идеальном объекте (предмете, событии, образе, рассуждении и т. д.) (прил.: Психология. 1990, с. 54). И по другим источникам:

– внимание — направленность и сосредоточенность психической деятельности человека, выражающая активность его личности в данный момент и при данных условиях (прил.: Краткий психологический словарь-хрестоматия. 1974, с. 18);

– внимание (англ. attention) — процесс и состояние настройки субъекта на восприятие приоритетной информации и выполнение поставленных задач (прил.: Большой психологический словарь. 2009).

С **христианской** точки зрения основными характеристиками внимания являются направленность и сосредоточенность. Поскольку эти характеристики особенно важны для христианской аскетики, то понятно, что так же важно и ценно для нее и само внимание.

Кроме того, внимание является для христианской психологии крайне важным явлением и по другим причинам. Во-первых, потому, что оно связано со всеми силами души и влияет на них. Во-вторых, потому, что оно имеет непосредственное отношение к преуспеванию в духовной жизни. Недаром одна из важнейших работ Симеона Нового Богослова называется «О трех образах внимания и молитвы» (прил.: Симеон Новый Богослов. 1993. Т. 2). А 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» (с. 179).

§ 2. Внимание в психологии

«Проблема внимания традиционно считается одной из самых важных и сложных проблем научной психологии. От ее решения зависит развитие всей системы психологического знания — как фундаментального, так и прикладного характера» (Дормашев, Романов. 1995, с. 7).

В настоящее время внимание в психологии считается «сквозным психическим процессом», но было время, когда его просто отрицали: «С тех пор как психология стала отдельной областью знания, психологи самых разных направлений единодушно отрицают внимание как самостоятельную форму психической деятельности» (Гальперин. 1987, с. 169). Поясним, что речь идет о становлении научно-экспериментальной (и часто атеистической) психологии.

Для научного исследования внимания было разработано множество **методик**:

- тахистоскопическая методика для определения объема внимания (Д. Кеттел, В. Вундт);
- разнообразные варианты корректурного теста для определения концентрации и устойчивости внимания (1-й вариант предложил в 1895 г. французский психолог Б. Бурдон);
- метод таблиц В. Шульте для определения скорости переключения внимания;
- метод дихотического прослушивания (К. Черри);
- методы селективного чтения и селективного наблюдения (У. Найссер и Р. Беклин);
- тест Д. Струпа и т. д.

Интересен «**эффект Струпа**» (1935 г.): испытуемым нужно было называть цвет, которым было напечатано слово на карточке (и использовались только основные цвета). Казалось бы, что проще, но напечатанными словами были *названия* самих цветов! Опыт показал, что слова непроизвольно читаются испытуемыми и *замедляют* скорость их ответов, либо вообще приводят к неверным ответам! Для психологов это просто интерференция зрительной и словесной информации. Но с христианской точки зрения это показывает особую важность слова, словесности для человека,

§ 3. *Внимание в христианстве*

Как уже было отмечено раньше, внимание считается особенно важным в христианстве. Приведем несколько примеров высказываний об этом известных христианских подвижников:

– «Внимание и молитва, будучи на всякий день сочетаваемы вместе, совершают нечто подобное огненной Илиной колеснице, подъемля на высоту небесную того, кто им причастен» (прил.: Филофей Синайский. 1900, с. 414);

– «в страхе Божиим будем внимательны к самим себе» (прил.: Исаия. 1826, с. 135);

– «Поэтому нужна нам великая бдительность, так как и брань у нас непрерывная и никогда не знает перемирия» (прил.: Иоанн Златоуст. Т. 4. Кн. 1. 1994, с. 19);

– «Спешат дни за днями, текут, как быстро стремящаяся вперед и не стоящая река. А там и смерть... Не дадим же себе быть в посмеяние, явившись неготовыми в час пришествия по нас Св. Ангелов; но как каждое мгновение имеющие быть взятыми отсели, так будем внимательнейши к каждому поступку, к каждому движению и слову...» (прил.: Феодор Студит. 1901, с. 109);

– «Как поскользаемся и падаем на дороге от невнимательности своей или от тесноты: так и в нравственном отношении мы поскользаемся и падаем также большею частию от невнимательности своей, или от темноты, помрачения разума. Везде нужна внимательность... блюдите, как опасно ходите» (прил.: Иоанн Кронштадтский. 1900, с. 26);

– «Душа всех упражнений о Господе — внимание. Без внимания все эти упражнения бесплодны, мертвы. Желаящий спастись должен так устроить себя, чтоб он мог сохранять внимание к себе не только в уединении, но и при самой рассеянности, в которую иногда против воли он вовлекается обстоятельствами» (прил.: Игнатий (Брянчанинов). Т. 1. 2001, с. 277)..

И наоборот, **рассеянность**, отсутствие внимания, оценивалась христианскими авторами крайне негативно:

– преп. Пимен Великий говорил: «Начало зол — рассеянность» (прил.: Достопамятные сказания... 1993, с. 140);

– «Внимание к помыслам и есть признак жизни. Тогда как от-

Выводы

Общим в описании внимания в психологии и христианстве является его тесная связь с умом, волей и другими психическими процессами (силами души). Психологическим языком: внимание как «сквозной психический процесс».

Различия в подходах:

- особая важность внимания в христианстве, онтологический подход к нему; тенденция к деонтологизации внимания в психологии;

- внешне феноменологический подход к вниманию в психологии; внутренний, аксиологический и сотериологический подход в христианстве;

- развитие внимания в психологии носит инструментальный характер для увеличения продуктивности деятельности; в христианстве развитие внимания является фундаментом самопознания, покаяния, молитвы, борьбы с прилогами; развитие внимание приводит к трезвению, как условию духовного возрастания человека, внимание становится благодатным;

- внимание в психологии как инструмент для адаптации к окружающей действительности; внимание в христианстве как сторож по отношению к внешнему миру и охранник мира внутреннего;

- анализ внимания в психологии преимущественно на уровне процессов и состояний; это не забывается в христианстве, но акцент переносится на личностный уровень: внимательность как свойство личности, как черта характера; внимательность к Богу, другим людям и к себе самому; внимание как то, при помощи чего человек спасается и приходит к Богу.

Литература

Ананьев Б. Г. Воспитание внимания школьника. 2-е изд. М., Л.: Изд-во Акад. пед. наук РСФСР, 1946. 52 с.

Гальперин П. Я. К проблеме внимания // Хрестоматия по психологии. М., 1987. С. 169–175.

Гальперин П. Я., Кабыльницкая С. Л. Экспериментальное формирование внимания. М.: Изд-во МГУ, 1974. 101 с.

Гиппенрейтер Ю. Б. Деятельность и внимание // А. Н. Леонтьев и современная психология. Сборник. М.: Изд-во МГУ, 1983. С. 165–177.

Дормашев Ю. Б., Романов В. Я. Психология внимания. М.: Тривола, 1995. 347 с.

Игнатий (Брянчанинов) свт. О внимании при молитве // Его же. Полное собрание творений. Т. 5. М., 2003. С. 85–87.

О внимании и молитве. Собрано из святых отцов // Добротолюбие. 2-е изд. Т. 5. М., 1900. С. 436–439.

Психология внимания. Хрестоматия / Под ред. Ю. Б. Гиппенрейтер, В. Я. Романова. М.: АСТ, 2008.

Симеон новый Богослов прп. О трех образах внимания и молитвы // Добротолюбие. 2-е изд. Т. 5. М., 1900. С. 462–472.

Столица З. К. Воспитание внимания. Петроград: Т-во М. О. Вольф, 1915. 75 с.

Хрестоматия по вниманию / Под ред. А. Н. Леонтьева. М.: Изд-во МГУ, 1976.





Глава 11. Воображение, фантазия

§ 1. Психологический подход

С психологической точки зрения образы, которыми оперирует сознание человека, не ограничиваются воспроизведением непосредственно воспринятого. Перед человеком в образах может предстать и то, чего он непосредственно 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 есть функция воображения (прил.: Рубинштейн. 1940, с. 269).

И согласно определениям из психологических словарей:

– «Воображение (фантазия) (англ. *imagination*) — универсальная человеческая способность к построению новых целостных образов действительности путем переработки содержания сложившегося практического, чувственного, интеллектуального и эмоционально-смыслового опыта» (прил.: Большой психологический словарь. 2009);

– «Воображение — психический процесс, выражающийся: 1) в построении *образа* средств и конечного результата предметной *деятельности субъекта*; 2) в создании программы *поведения*, когда *проблемная ситуация* неопределенна; 3) в продуцировании образов, к-рые не программируют, а заменяют деятельность; 4) в создании образов, соответствующих описанию объекта» (прил.: Психология. 1990, с. 64).

Похожим образом описывали воображение и христианские св. отцы:

– преп. Максим Исповедник († 662 г.), выделял несколько его видов: «первый состоит в образных представлениях из числа производящих воздействия на чувства, второй — представление, составленное из удержавшихся остатков таковых, не имеющее никакой опоры в реальных образах, каковое и называют собственно фантазией, и третий, при котором или наслаждаются воображаемым хорошим, или страдают от воображаемого плохого» (см.: прил.: Дионисий Ареопagit. 1994, с. 31; это комментарии Макси-

§ 2. Христианский подход

Особое значение *аксиологического* подхода к воображению в христианстве связано с тем, что его задачей является не абстрактное изучение души, а практическое очищение ее от страстей. Поэтому к воображению могут быть предъявлены существенные претензии — больше, чем к какой-либо другой душевной силе. «Мечтательность» с секулярной точки зрения есть безобидное, хотя и «непродуктивное» свойство личности. С христианской же точки зрения она как душевная страсть препятствует человеку на его пути к Богу. Неудивительно, поэтому, что в православном христианстве наблюдается в достаточной степени *критическое* отношение к воображению и фантазии 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» (прил.: Немезий. 1905, с. 91);

– «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» (прил.: Никодим Святогорец. 1991, с. 112).

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 воображения (прил.: Иерофей (Влахос). 1999, с. 127). 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 вожделева-

Выводы

Таким образом, сравнивая секулярный и христианский подходы к воображению и фантазии, мы видим значительную **разницу** между ними в *оценке* данного явления. С секулярной точки зрения воображение является основной деятельной силой творческого процесса человека и играет центральную роль в его жизни. И наоборот, с христианской точки зрения, воображение в религиозно-духовной сфере необходимо постоянно контролировать и ограничивать. В меньшей степени, но это также применимо и к повседневной жизни христиан, где воображение играет роль троянского коня для проникновения в человеческую душу различных страстей.

Проанализируем данную ситуацию с нескольких сторон. Во-первых, в данном случае возможен некоторый компромиссный подход. Дело в том, что оптимальный уровень развития воображения в той или иной сфере (религиозной, научной, художественной, повседневной и т. д.) является разным: в религии — минимальным, а в художественном творчестве — максимальным, при распределении между ними остальных видов деятельности в виде некоторого непрерывного спектра. Тогда и христианская, и психологическая точка зрения верна, но каждая в своей области: правильно и ограничение воображения в *религиозной* сфере, согласно христианскому аскетическому опыту, и несколько бóльшая свобода воображения в нерелигиозной сфере. Но и с этой точки зрения пропагандируемое в популярной психологической литературе бесконтрольное и тотальное развитие воображения, не имеет никаких ни общенаучных, ни частно-психологических оснований. Если по-настоящему научно подходить к этому вопросу, то необходимо в первую очередь выяснить *оптимальный* уровень развития воображения для каждого вида деятельности, учитывая при этом и индивидуальные особенности каждого человека. Здесь в принципе не применим подход «чем больше, тем лучше», ибо использовать воображение нужно адекватно: развивать его в тех случаях, когда его нужно больше, и контролировать и сдерживать, когда его требуется меньше.

Литература

Белинский В. Г. Полное собрание сочинений. Т. 1–11. СПб., 1900–1917. Т. 12. М.-Л., 1926.

Вышеславцев Б. П. Этика преображенного Эроса. М.: Республика, 1994.

Зеньковский В. В. О значении воображения в духовной жизни (По поводу книги Б. П. Вышеславцева «Этика преображенного эроса». Париж, 1931) // *Путь*. 1932. № 32. С. 90–102.

Зеньковский В. В. О значении воображения в духовной жизни (По поводу книги Б. П. Вышеславцева «Этика преображенного эроса». Париж, 1931) // *Его же. Собрание сочинений*. Т. 1. М., 2008. С. 126–138.

Мак-Кей М., Роджерс П., Мак-Кей Ю. Укрощение гнева / Пер. с англ. СПб.: Питер-пресс, 1997.

Свешников Владислав прот. Воображение и Евангелие // *Его же. Прикосновение веры: проповеди, статьи, доклады*. М., 2005. С. 487–489.

Теплов Б. М. Психологические взгляды Белинского // *Советская педагогика*. 1948. № 5.





Глава 12. Душевные, психические состояния в христианстве и психологии

§ 1. Состояния в психологии и христианстве

В психологии выделяют следующие основные психические явления: психические процессы, психические состояния и психические свойства личности. Они различаются, в первую очередь, по временному параметру — продолжительности своего функционирования. Психические процессы (восприятие, внимание, мышление, память и др.) характеризуются достаточно высокой скоростью своего протекания и указывают на динамический момент психики. Психические свойства личности, наоборот, являются устойчивыми, долговременными характеристиками психики индивидуума. Психические же **состояния** занимают промежуточное положение между первыми и вторыми и являются их связующим звеном.

В современной академической психологии психические состояния **классифицируются** по их 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* и т. д. Иногда для систематизации выделяют доминирующий в структуре состояния психический феномен — это состояния *напряжения, утомления, монотонии, фрустрации, тревоги, эйфории, созерцания, озарения* и т. д. Кроме того, состояния делят по уровню их активации (активные, пассивные), по времени (продолжительные, кратковременные), по пространственным характеристикам (общие, локальные) (Ганзен, 1991; Сосновикова, 1975; Куликов, 1997). С психотерапевтической и медицинской точек зрения можно выделить состояния болезни и различные психопатологические состояния.

Психологию заинтересовали психические состояния в конкретных ситуациях, либо в отдельных профессиях (спортсмены, военные и т. д.), в рамках психологии труда и инженерной психо-

§ 2. Благодатные состояния

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...» (прил.: Макарий Египетский. 1998, с. 184). 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» (прил.: Сергей (Страгородский). 1991, с. 95). И хотя духовные дары и чувствуются духовно, но они могут быть вполне ощущаемы: «Будем молиться, чтобы и нам получить благодать Святаго Духа во всяком удостоверении и ощущении...» (прил.: Марк Подвижник. 1911, с. 154).

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).

Именно в душе подвижника и находится лестница на небо: «Потщись войти во внутреннюю свою клеть, и узришь клеть небесную; потому что та и другая — одно и то же, и входя в одну, видишь обе. Лестница оного царствия внутри тебя, сокровенная в душе твоей. В себе самом погрузись от греха, и найдешь там восхождения, по которым в состоянии будешь восходить» (прил.: Исаак Сирий. 1993, с. 10).

Это не какие-нибудь субъективно-психологические, но духовно-объективные состояния: «Духовные ощущения — невещественны, безвидны, не могут быть истолкованы, ясно переданы человеческим вещественным словом, и вместе с тем, они ощутительны, сильны, одолевают все другие ощущения, соделывают их

§ 3. Греховные состояния

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» (прил.: Феодор (Поздеевский). 1995, с. 125).

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.

Началом же этого пути вниз являются **прилоги**. Сон и сновидения являются хоть и заниженными по степени активности, но естественными (природными) состояниями человека. Прилоги же происходят от воздействия падших ангелов. Но само состояние прилогов не является греховным для человека, если оно кратко-временно 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 то, и наконец, *пленение* и *страсть* — когда душа берется в плен и как связанная раба ведется к совершению дела (прил.: Филофей Синайский. 1900, с. 417). То же писал и Иоанн Лествичник († 563 г.): «иное есть прилог, иное — сочетание, иное — сосложение, иное — пленение, иное — борьба, и иное, так называемая — страсть в душе» (прил.: Иоанн Лествичник. 2001, с. 133).

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

§ 4. Состояние прелести

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, заставлять блуждать. Интересно, что отсюда же происходит слово *планета*, *πλανητα* астра, что дословно обозначает «блуждающая звезда», поскольку планеты передвигались на небосводе не равномерными окружностями, как все остальные звезды, а спиральями, получавшимися от сложения собственного движения планет относительно Солнца с эффектом вращения самой Земли.

Трудами Григория Синаита, Каллиста и Игнатия Ксанфопулы, блаж. Диадокха, Максима Кавсокаливита, Симеона Нового Богослова и других св. отцов христианское учение о прелести описано вполне целостно и законченно. Приведем несколько соответствующих святоотеческих высказываний на эту тему:

– «Великая противоборница истины и в пагубу вводителница человеков есть ныне прелесть, чрез которую в душах нерадивцев воцарился мрак неведения, отчуждающий от Бога» (прил.: Григорий Синаит. 1900, с. 215);

– «Когда ум начнет ощущать благодатное утешение Святого Духа, тогда и сатана свое влагает в душу утешение в кажущемся сладким чувстве, во время ночных успокоений, в момент тончайшего некоего сна (или засыпания)» (прил.: Диадокх. 1900, с. 23);

– «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...» (прил.: Григорий Синаит. 1900, с. 214); «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 при-

§ 5. Лестница духовно-психических состояний

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, существует 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» (Прит. 15, 24).

ТАБЛИЦА ДУХОВНО-ПСИХИЧЕСКИХ СОСТОЯНИЙ

	целостность + гармоничность
духовные (благодатные) состояния	– стяжание Св. Духа – богообщение – бесстрастие – смирение – покаяние (метанойя) – внимание (трезвение)
естественные (природные) состояния	– бодрствование – сон со сновидениями – сон без сновидений
антидуховные (греховные) состояния	– прилог – сочетание – сосложение – пленение – страсть – прелесть – одержимость (беснование) – смерть духовная
	раздробленность + деструктивность

Выводы

Общие моменты в психологическом и христианском подходах к психическим состояниям заключаются в следующем:

- понимание сложности и многоплановости состояний, их промежуточности между психическими процессами и свойствами личности (силами души и ее устроением);
- понимание динамичности состояний и многофакторности влияния на них;
- возможность регуляции и саморегуляции состояний;
- формирование психических свойств личности через структурирование психических состояний и процессов по сути идентично святоотеческому учению о постепенном формировании страстей из прилогов (а также формированию навыков и привычек);
- близость, но не идентичность, некоторых состояний с психологической и христианской точек зрения: состояние агрессии — состояние гнева, состояние тревожности — состояние страхования, состояние депрессия — состояния уныния; различие в том, что христианство делает акцент на духовной составляющей этих состояний (путь «сверху вниз»), а психология делает акцент на психопатологическую, медицинскую составляющую (путь «снизу вверх»).

Различия:

- феноменологический подход к состояниям в психологии, в силу методологической и практической сложности их изучения; онтологический, личностный подход к состояниям в христианстве, поскольку они являются ступенями на лестнице, ведущей человека либо к стяжанию Св. Духа, либо к духовной смерти;
- аксиологический и сотериологический подход к состояниям в христианстве: каждое душевное состояние оценивается с нравственной точки зрения, исходя из того, ведет ли оно к спасению;
- цель саморегуляции состояний в психологии заключается в адаптации к внешней, физической либо социальной среде; саморегуляция в христианстве состоит в активной борьбе с греховными душевными состояниями;

Литература

/Аввакум/. Житие протопопа Аввакума им самим написанное и другие его сочинения. М.: Худож. лит-ра, 1960.

Афанасий (Сахаров) еп. Настроение верующей души по Триоди Постной. М.: Новоспасский монастырь, 1997.

Васильев М. /Г./ Учение отцов Церкви о страсти // Богословский вестник. 1911, № 5, с. 244–251 (3-я пагин.); № 10, с. 410–424 (2-я пагин.); № 12, с. 804–822 (3-я пагин.).

Владимирский Ф. Состояние души пророков при откровениях Духа Святого // Вера и разум. 1902, № 13, 16, 17.

Гаврюшин Н. К. Самопознание как таинство // Русская религиозная антропология. Антология. Т. 1. М., 1997, с. 7–43.

Ганзен В. А., Юрченко В. Н. Систематика психических состояний человека // Вестник ЛГУ. Сер. 6. Философия. 1991, № 6. С. 47–55.

Грот Н. Я. Сновидения как предмет научного анализа. Киев, 1878.

Гроф С. Надличностное видение = The transpersonalvision. Целительные возможности необычных состояний сознания / Пер. с англ. М.: Изд. К. Кравчука, 2004.

Диадок блаж. О снах, Богом посылаемых и дьяволом навешиваемых, и о разности их // Добротолюбие. 2-е изд. Т. 3. М., 1900. С. 26–27 (Подвижническое слово. 37).

Ефрем Сирин св. О духовном состоянии // Он же. Творения. Т. 2. М., 1993. С. 396.

Зенько Ю. М. Секулярный и христианский подходы к измененным состояниям сознания // Диалог отечественных светской и церковной образовательных традиций. СПб., 2001. С. 126–128.

Зенько Ю. М. Душевные состояния в христианской психологии. СПб.: ЦХПА, 2020. 192 с.

Касаткин В. Н. Теория сновидений (некоторые закономерности возникновения и структуры). Л.: Медицина, Ленингр. отд., 1967.

Коновалов Д. Г. Психология сектантского экстаза. Сергиев Посад, 1908.

Концевич И. М. Стяжание Духа Святого в путях Древней Ру-



Глава 13. Устроение души, навыки, привычки, характер

§ 1. Устроение души

С течением времени душа человека приобретает свой особенный, ей только свойственный *строй* (прил.: Ушинский. Т. 9. 1950, с. 110). Душевный строй есть, главным образом, произведение жизни и вырабатывается жизненным опытом, который для каждого человека различен. Конечно в этой выработке принимает большое участие и врожденный темперамент человека. В конечном итоге душевный строй является совокупностью «выработанных жизнью желаний, наклонностей и страстей» (там же, с. 111). 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» (там же, с. 435).

Но даже на уровне характера можно заметить важную особенность: различие *ситуативного* и *типического*. То есть 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, селя 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» (Льюис. Т. 1. 1998, с. 84).

Подобный подход имеет долгую христианскую предысторию,

§ 2. Навыки, привычки

Внешней формой выражения внутреннего устройства души являются соответствующие **навыки и привычки**, изучению которых св. отцы уделяют много внимания. При этом ими открыто немало важнейших закономерностей: «Если душа твоя страстно прилепляется к красивым телам, и подвергается потом тиранству страстных помыслов, рождающихся от сего: не предполагай, что *они-то* и суть причина происходящей в тебе бури помыслов и страстного движения, но знай, что причина сего сокрыта внутри души твоей, которая, как камень некий магнит железо, привлекает к себе вред от лиц в силу предрасположения к тому, и злой страстной привычки» (прил.: Никита Стифат. 1900, с. 95). Он поясняет это на примере: «Как плывущие по морю и страждущие морскою болезнью, не по естественному свойству моря страждут сие, но по причине внутреннего некоего к тому предрасположения в них самих...» (там же). «Соответственно внутреннему настроению души, инаковым и инаковым представляется ей и естество вещей. Когда умные чувства стоят в ней в своем естественном чине, и ум незаблудно шествует в понимании тварей... тогда в естественном чине видятся ей и вещи, и лица, и всякое естество вещественных тел...» (там же).

Привычки являются своеобразными *плодами* деятельности человека: с одной стороны, в них закрепляются уже существующие человеческие предпочтения, а с другой стороны, сформировавшись, они уже сами произрастают и влияют дальше на человека. Таким образом, люди сначала сами сеют свои привычки, а потом пожинают от них плоды. О похожих плодах сказано в Библии: «За то, что они возненавидели знание и не избрали для себя страха Господня... за то и будут они вкушать от плодов путей своих и насыщаться от помыслов их» (Прит. 1. 29, 31). И как пишут св. отцы: «Вначале сатана трудится, посевая в нас семена лукавых дел; а потом без труда уловляет, потому что самый навык вводит нас в сети его» (прил.: Ефрем Сирийский. Т. 5. 1995, с. 234); «одна страсть, нашедши в тебе себе место и укоренившись до навыка, в тот же дом приводит и прочие страсти» (прил.: Феодор еп. Едесский. 1900, с. 337). В данном контексте здесь важна формулиров-

§ 3. *Негативные типы устройства души по Библии*

Интересно, что определенные **негативные типы** душевного устройства описаны еще в **Библии**: «Вот те душевные устройства, те основные пороки, которые Господь называет “заквасками” и от которых особенно предостерегает Своих последователей, указывая на них как на самые опасные мели, угрожающие крушением кораблю нашего спасения: 1. Иродова закваска — порок сердца, эгоизм и его внешние проявления: безучастность и равнодушие к ближним. 2. Саддукейская закваска — порок ума, умственная гордость и ее внешние проявления: маловерие и неверие. 3. Фарисейская закваска — порок воли, духовная леность и рожденное ею лицемерие» (прил.: Василий еп. 1996, с. 262).

В Евангелии от Матфея упоминаются закваски фарисейская и саддукейская (Мф. 16, 6), в Евангелии от Марка — фарисейская и Иродова (Мк. 8, 15). Ап. Павел говорит об общей закваске порока и лукавства (1 Кор. 5, 8). Но может существовать и положительная закваска, ибо само по себе это понятие не имеет негативного смысла. По слову Иисуса Христа: «Царство Небесное подобно закваске, которую женщина, взяв, положила в три меры муки, доколе не вскисло все» (Мф. 13, 33). А ап. Павел вопрошает: «Разве не знаете, что малая закваска квасит все тесто? Итак очистите старую закваску, чтобы быть вам новым тестом» (1 Кор. 5, 6–7).

Что же входит в перечисленные выше негативные закваски? Кратко эти типы можно охарактеризовать так. **Иродиане** — это люди, примкнувшие к партии правителя Ирода и поддерживающие его, несмотря на его чужеземное происхождение. Многие из них были придворными при царе, добившись своего положения лестью, низкопоклонством и разными темными услугами. Это положение они очень ценили и очень боялись его потерять. Требования религии, интересы общественной жизни, страдания родного народа их волновали очень мало. Для личного сытого, беспечального существования они готовы были пожертвовать всем (прил.: Василий еп. 1996, с. 252–253).

Саддукеи составляли священническую партию, считая себя умственными и духовными вождями народа. Но при этом они стояли на скептических, позитивистских позициях и отрицали все,

§ 4. Характер, нрав

Все привычки и навыки человека составляют его **характер**, или по древнеславянскому **нрав**. Это то, что человек приобрел внутри себя за годы своей жизни, и согласно чему он будет теперь вести себя и дальше. Но черты характера, как и привычки, и навыки, бывают не только хорошими, но и плохими, поэтому христианин обязан бороться с последними, чтобы сформировать истинно христианский характер, нрав: кроткий, человеколюбивый, несребролюбивый и т. д. Но это не так легко: «добрый и благоустроенный нрав приобретается многим трудом и подвигом» (прил.: Иоанн Лествичник. 1895, с. 495); «добрый нрав образуется в нас многим временем и трудом...» (прил.: Петр Дамаскин. 1993, с. 312). К этому призывал еще ап. Павел: «Имейте нрав несребролюбивый» (Евр. 13, 5). И он же предупреждал: «Не обманывайтесь: худые сообщества развращают добрые нравы» (1 Кор. 15, 33).

В **психологии** характер определяется так:

– «характер — совокупность устойчивых индивидуальных особенностей личности, складывающаяся и проявляющаяся в *деятельности* и *общении*, обуславливая типичные для нее *способы поведения*» (прил.: Психология. 1990, с. 436); «характер проявляется в системе отношений человека к окружающей действительности: в отношении к другим людям... в отношении к делу... в отношении к себе... в отношении к собственности» (там же, с. 436–437);

– «характер — индивидуальное сочетание устойчивых психических особенностей человека, обуславливающих типичный для данного субъекта способ поведения в определенных жизненных условиях и обстоятельствах. Характер тесно связан с др. сторонами личности, в частности с темпераментом, который определяет внешнюю форму выражения характера, накладывая своеобразный отпечаток на те или иные его проявления» (прил.: Большой психологический словарь. 2009).

По Б. Г. Ананьеву характер это такое проявление личности, «которое выражает основную жизненную направленность и проявляется в своеобразном для данной личности образе действий»

Выводы

Общее в христианстве и психологии:

- постепенность формирования характера, привычек, навыков;
- описание в психологии способа формирования характера (процессы, состояния, свойства) практически аналогично с древней христианской традицией, в которой писалось о душевных силах, душевных состояниях и об устройении души (в виде привычек и черт характера);
- достаточная стабильность черт характера признается большой трудностью для их изменения как в психологии, так и в христианстве;
- важность воспитания и самовоспитания при формировании черт характера.

Различия: по целому ряду причин моральные и нравственные аспекты характера выпали из поля зрения психологии. С христианской точки зрения нравственность является не каким-то приложением к характеру, а его стержнем и основанием, которое позволяет правильно формироваться всему характеру целиком и отдельным его чертам. Без должных нравственных ориентиров волевые черты характера превратятся в самоволие, разумные — в приземленную рассудочность, эмоциональные — в гневливость. А все это вместе приведет к образованию *эгоизма*, как замкнутости человека на самом себе, своих желаниях и потребностях. В таком состоянии человек закрывается не только от других людей, но и от Бога, и от того хорошего, что есть в нем самом.

Христианство как душевная лечебница помогает исцелению человека, исправлению его характера, привычек и навыков. И это не просто психологическая работа над своими недостатками, это духовное преображение души как храма для Бога.

Литература

Ананьев Б. Г. Воспитание характера школьника. Л., 1941.

Ананьев Б. Г. Проблема формирования характера. Л., 1949.

Борис (Плотников) архим. О воспитании характера. СПб.: Тип. А. П. Лопухина, 1899.

Игнатий (Брянчанинов) свт. О навыках // Он же. Полное собрание творений. Т. 1. М., 2001. С. 347–351.

Ключарев Алексей свящ. Черты сильных характеров и условия их воспитания // Домашняя беседа. 1864, № 5, 1 февр., с. 109–114 (работа архиеп. Амвросия до пострижения в монашество).

Крутецкий В. А. Проблема характера в советской психологии // Психологическая наука в СССР. Сборник. Т. 2. М.: Изд. АПН РСФСР, 1960. С. 47–73.

Лазурский А. Ф. О развитии воли и характера у детей. СПб., 1906.

Левитов И. Д. Психология характера. М., 1969.

Льюис К. Собрание сочинений в восьми томах. М.: Виноград, Фонд им. о. Александра Меня, 1998–2000.

Общая психология / Под ред. В. В. Богословского, А. Г. Ковалева, А. А. Степанова. 3-е изд., перераб. и доп. М.: Просвещение, 1981. 383 с.

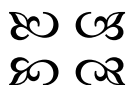
Полесский Г. О современном фарисействе и саддукействе // Странник. 1860, т. 1, с. 46–59.

Салаври Е. С. О молитве Иисусовой. Путь духовного опыта // Начала христианской психологии. М., 1995, с. 150–180.

Свенцицкий Валентин прот. Беседы о духовной жизни. СПб.: Сатис, 1995.

Серапион (Воинов) иером. Христианство и культура. М., 1911 (вышла под светским именем авт.: Воинов Сергей).

Симонов П. В., Еришов П. М. Темперамент. Характер. Личность. М.: Наука, 1984.





Глава 14. Христианское учение о страстях и добродетелях

§ 1. Страсти и добродетели

Непосредственным следствием *грехопадения* явилось нарушение гармонии в человеческом существе. Зло, приобретенное через нарушение гармонии и есть **страсти**, а противоположность тому состоянию, какое в невинной природе человека, при сохранении гармонии, называлось бесстрастием (Пономарев. 1899, с. 82–83). Греческое слово страсть, *πάθος*, происходит от глагола *πάσχω* — 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 (там же, с. 83). Отсюда, кстати и произошло широко используемое в настоящее время понятие «патологии».

По предельно лаконичному определению свт. Игнатия (Брянчанинова): «Грех, овладевший человеком, называется страстию» (прил.: Игнатий (Брянчанинов). Т. 4. 1993, с. 477). Несмотря на широкую распространенность страстей и наличие их практически в каждом человеке, они являются внешними, привносными по отношению к человеческой природе: «Зла и страстей по естеству нет в человеке; ибо Бог не творец страстей» (прил.: Иоанн Лествичник. 2001, с. 191). Поэтому совершенно неверно противоположное мнение некоторых западных авторов: «Страсть есть врожденная принадлежность человека и не имеющий их человек должен быть причислен к ангелам, или к животным» (Шольц. 1888, с. 231). Во-первых, очистились от страстей многочисленные христианские аскеты и подвижники (милостью Божьей и своими трудами). Более того, к такому, бесстрастному, состоянию должен стремиться и каждый христианин. Это есть закономерный его путь к усовершенствованию, очищению и, в конечном итоге, к обожению. Во-вторых, в этом и состояла духовная глубина святоотеческого опыта, что он распознал бесстрастную природу души, несмотря на наличие и широкое распространение страстей. К то-

§ 2. Классификация страстей

По наиболее распространенному в святоотеческой традиции делению страсти подразделяются на **телесные** и **душевные**. Душевные же страсти делятся на страсти раздражительной, вожделовательной и мыслительной сил души (прил.: Максим Исповедник. 1900, с. 171), т. е. современным языком — эмоций, воли и ума.

Похоже пишут и другие св. отцы:

– «Отсеки телесные страсти, отсеки и душевные; ибо чем душа честнее тела, тем честнее очищать душу, нежели тело» (прил.: Григорий Богослов. Т. 1. 1912, с. 521);

– «Страсти разно именуются: разделяются же на телесные и душевные. Телесные подразделяются на скорбные и греховные; скорбные опять подразделяются на болезненные и наказательные. Душевные также разделяются на раздражительные, похотные и мысленные; мысленные подразделяются на вообразительные и рассудочные» (прил.: Григорий Синаит. 1900, с. 193);

– «Страсти телесные и веществолюбивые обыкновенно умяляются и увядают от телесных злостраданий (произвольных лишений и подвигов телесных); а душевные и невидимые уничтожаются смиренномудрием, кротостью и любовью» (прил.: Феодор Едесский. 1900, с. 321).

Основными **телесными** страстями являются *чревоугодие* и *блуд*.

Авва Дорофей, согласуясь с мнением других св. отцов, различает два вида **чревоугодия**: *лемаргию* — гортанобесие (услаждение приятностью вкуса) и *гастримаргию* — чревобесие (многоядение) (прил.: Дорофей авва. 1995, с. 202–203). Борьба с чревоугодием непроста и длительна, она должна включать в себя целый ряд телесных и душевных трудов: пост, воздержание, формирование мужества, воспоминание о грехах и память смертная (служащая уменьшению стремления ко всему земному и временному, а значит, и угождающему телу).

Блуд состоит в греховном использовании богоданных качеств человека, связанных с полом. При этом чаще всего выделяются два его вида: собственно блуд и прелюбодеяние. Последнее

§ 3. Добродетели и их классификация

Часто, глядя на христианство со стороны, видят в нем только борьбу с пороком, не замечая при этом, сколь важно в христианстве и приобретение *добродетелей*. А ведь это два взаимосвязанных процесса, негативный и позитивный: сначала расчищается место от хлама и мусора, а потом на нем строится духовный дом. По словам св. отцов:

– «Для вкушения духовного радования душе недостаточно одного покорения страстей, если не стяжет и добродетелей...» (прил.: Максим Исповедник. 1900, с. 245);

– «Кто даже совсем себя очистил от страстей, не совершил еще главного действия христианского, а только приготовился к нему. Очистил ты себя от страстей: принеси же теперь себя чистого Богу в жертву чистую и непорочную, каковая одна и приличествует Ему Пречистому» (прил.: Феофан Затворник. 1996, с. 12).

Простое внешнее очищение от страстей может быть в конечном итоге даже вредным. И по слову Божьему: «Когда нечистый дух выйдет из человека, то ходит по безводным местам, ища покоя, и не находит; тогда говорит: возвращусь в дом мой, откуда я вышел. И, придя, находит его незанятым, выметенным и убранным; тогда идет и берет с собою семь других духов, злейших себя, и, войдя, живут там; и бывает для человека того последнее хуже первого» (Мф. 12, 43–45). То есть, вместе с борьбой со страстями (выметанием и убираанием дома) нужно и стяжание добродетелей — чтобы дом души был занят Господом.

Но и добродетели сами по себе не являются самоцелью для христианина. А стяжание добродетелей не является просто «работой над недостатками своего характера» (например, как это пытался делать Лев Толстой, или как это пытаются делать современные западные гуманисты). Христианин знает, насколько нелегок этот труд и что он невозможен без *помощи Божией* и вне Церкви. Поэтому первое и главное, что надо в данном случае сделать человеку, это — обратиться к Богу. Как писал блаж. Августин: «человек отнюдь не нечто такое, чтобы отступив от своего Творца, мог делать что-нибудь доброе, как бы сам от себя: вся добродетель его состоит в обращении к Богу, Который его сотворил и от

§ 4. Появление страстей и борьба с ними

Каковы основные **причины страстей**? По своим источникам, они могут быть разделены на две группы: во-первых, связанные с телом, во-вторых, — с душой. Или, пользуясь другой терминологией, можно говорить о причинах страстей — внешних и внутренних. Внешние связаны с телесными чувствами, а внутренние — с сердцем: «Некоторые говорят, что страсти входят в тело от помыслов сердца, а другие напротив утверждают, что худые помыслы рождаются от чувств телесных» (прил.: Иоанн Лествичник. 2001, с. 134). Последнее бывает обыкновенно с мирскими, а первое — с монахами (там же, с. 135). Поэтому в миру надо начинать с хранения органов чувств, а монахам нужно больше заботиться о хранении помыслов.

Кроме того, одну из причин возникновения страстей традиционно относят к воздействию *падших ангелов*: «Из приводимых в движение страстей одни возбуждаются [в нас] памятью, другие — чувством, а третьи — бесами» (прил.: Евагрий. 1994, с. 127).

Борьба со страстями и греховными навыками, конечно же, нелегка: «истребить из собственной плоти нечистое вожделение, это есть большее чудо, нежели изгнать нечистых духов из чужих тел» (прил.: Иоанн Кассиан. 1993, с. 446). Но вся практика христианской аскетики показала, что это возможно — при помощи Божьей и при правильном и постоянном человеческом усилии. При этом важно знать некоторые закономерности и принципы развития страстей.

Последовательность же **возникновения** страстей следующая: «Начало и причина страстей есть злоупотребление, злоупотребления — склонность, склонности — движение желательного навыкования, испытание желания есть прилог, прилог же — от бесов, коим Промыслом попускается обнаруживать, каково наше самовластие» (прил.: Григорий Синаит. 1900, с. 193).

Таким образом, все начинается с *прилога*, и чтобы не скатываться к страстным состояниям, необходимо упреждать их заранее, на дальних подступах — лучше всего начиная с самого прилога.

О *постепенном развитии* страсти св. отцы писали:

§ 5. Психология греха

По слову Господню: «всякий, делающий грех, есть раб греха» (Ин. 8, 34). Как точно и вместе с тем символично описывает ап. Павел: «Доброго, которого хочу, не делаю, а злое, которого не хочу, делаю. Если же делаю то, чего не хочу, уже не я делаю то, но живущий во мне грех» (Рим. 7, 19–20). Таким образом, грех относительно автономен, как некоторый болезнетворный вирус в теле человека. По словам св. отцов: «Что болезнь в теле, то грех в душе» (прил.: Симеон Новый Богослов. Т. 1. 1993, с. 63). И этой болезнью больны все, поскольку заражены ею от своих прародителей, через которых совершилось первое грехопадение. Эта болезнь достаточна заметна, если только искусственно не закрывать на нее глаза, она проявляется во множестве ошибок, промахов и проблем, которые сопровождают человека на протяжении всей его жизни.

Психология греха является сложной и тонкой темой, поэтому при ее анализе мы будем опираться на святоотеческий опыт (как древнехристианский, так и современный):

– «Психология греха: душа грешника грехом моментально поражается, как духовным параличом,— омрачается, теряет мир, радость, свет умный, правоту и дерзновение...» (прил.: Иоанн Кронштадтский. 1997, с. 80); это является результатом и личного нерадения человека, наложенного на воспринятый им первородный грех;

– по свт. Феофану Затворнику грех есть яд, омрачающий всю душу; он писал: «Как ржа съедает железо, так он съедает душу и тело. Он отнимает у души живость, сообразительность, быстроту, у воли — крепость и стойкость, у сердца — вкус и такт» (прил.: Феофан Затворник. 1890, с. 205);

– «содеянный грех оставляет в человеке впечатления и следы — в совести, в памяти, в воображении, в чувствах. Впечатления, оставленные грехом в совести, производят мучительное ощущение; а впечатления прелести греха в памяти, в воображении, в чувствах, вновь прельщают человека и делают то, что грех живет в нем» (Филарет (Дроздов). 1865, с. 346);

– «лукавый князь облек грехом душу, все существо ее, и всю

Выводы

Психология и христианство значительно различаются в своих подходах к страстям. В психологии под страстью понимают сильное чувство, которое при этом может иметь позитивное значение и быть «движущей силой великих дел, подвигов, открытий». В христианстве страсти понимаются как результат трансформации души грехом, как греховные состояния, навыки, привычки и черты характера.

Борьба с вредными привычками нередко встречалась и в советское время. Но она имела социальный характер: что плохо для социалистического общества, то плохо и для личности. Понятно, для общества было плохо, если личность была слишком самостоятельной и задавала слишком много неудобных вопросов. Но правильно бороться с вредными привычками можно только понимая их духовную природу, что они являются страстями, укоренившись в душе человека. И борьба со страстями является не просто борьбой с вредными привычками, она есть перепахивание всей души человека, всех ее сил, со всеми их свойствами и во всех их состояниях. Чтобы бороться со страстями и стяжать добродетели, нужны собственные усилия человека. Но в отличие от светского подхода по самовоспитанию человека, этого мало, поскольку нужна еще благодатная помощь от Бога.

В формировании страстей и добродетелей участвуют все силы души, а распространенное понимание страсти как эмоции, или «эмоционально-волевого состояния», слишком узко и принципиально неверно.

Христианство не отрицает влияние на характер воздействия среды и воспитания, но ставит во главу угла ответственность самого человека: построит ли он в своей душе храм для Бога, или торжище для мамоны.

Хотя и со светской точки зрения черты характера нередко оцениваются в нравственном контексте, но с христианской точки зрения этого мало. Важен источник этой нравственности и ее направленность: ведет ли она к Богу. И здесь возникает важный парадокс: чем более человек нравственен в светском смысле, тем труднее ему прийти в церковь, к Богу. По Евангельскому слову:

Литература

Анатолий (Берестов) иером., Печерская А. «Православные колдуны» — кто они? М.: Новая книга, Ковчег, 1998.

Василий Великий св. На гневливых // Его же. Творения. Т. 2. СПб., 1911, с. 160–168 (Беседа 10).

Васильев М. /Г./ Учение отцов Церкви о страсти // Богословский вестник. 1911, № 5, с. 244–251 (3-я пагин.); № 10, с. 410–424 (2-я пагин.); № 12, с. 804–822 (3-я пагин.).

Григорий Палама свт. О страстях и добродетелях и о плодах умного делания // Добротолюбие. 2-е изд. Т. 5. М., 1900. С. 254–281.

Григорий Палама свт. Омилия 33. О добродетелях и противоположных им страстях // Его же. Беседы (омилии). Часть 2. М.: Паломник, 1993. С. 75–82.

Гурьев И. Д. Страсти и их воплощение в болезнях. М., 2000.

Ефрем Сирианин св. О борьбе с восемью главными страстями // Добротолюбие. 2-е изд. Т. 2. М., 1895. С. 377–430.

Зарин С. М. Значение страстей в духовной жизни, их сущность и главные моменты развития, по учению святых Отцов – аскетов // Христианское чтение. 1904, № 4, с. 483–515; № 5, с. 660–669.

Иаков св. еп. Низибийский. Слово о смирении // Христианское чтение. 1827, июнь, ч. 26. С. 264–284.

Игнатий (Брянчанинов) свт. Восемь главных страстей с их подразделениями и отраслями // Его же. Полное собрание творений. Т. 1. М., 2001. С. 155–159.

Иоанн Дамаскин преп. О страсти и деятельности (энергии) // Его же. Точное изложение православной веры. Ростов-н/Д., 1992. С. 94–100 (Книга 2. Глава 22).

Иоанн Златоуст свт. О добродетели и пороке // Его же. Полное собрание творений в 12 т. Т. 12. Кн. 2. М., 2004. С. 703–717 (Слово 26).

Иоанн Кассиан преп. Общее очертание страстей и борьбы с ними // Добротолюбие. 2-е изд. Т. 2. М., 1895. С. 16–20.

Иоанн Лествичник преп. О добродетелях и страстях // Добротолюбие. 2-е изд. Т. 2. М., 1895. С. 499–515.



Глава 15. Душа в целостности ее сил, состояний и устройства и христианское учение о любви-агапе

§ 1. Душа после грехопадения

Грехопадение проявляется по отношению к душе в целом ряде **негативных процессов**: ее омрачении, расстройстве, растлении, экстраверсии, потере онтологической глубины и целостности. Кратко остановимся на каждом из них.

Грехопадение приводит к **омрачению** души: «Орудие зла, преслушание, не только простую души память о добре расстроило, но и все ее силы растлило, омрачив естественные вожделения добродетели» (прил.: Григорий Синаит. 1900, с. 190). В результате этого все силы души подвержены разным напастям: «В мысленной силе души рождаются и действуют помыслы, в раздражительной — зверские страсти, в вожделевательной — скотские похоти, в уме — мечтательные воображения, в рассудке — мнения» (там же, с. 190). «Душа (грехолюбивая), как стеною будучи ограждена и окружена духами злобы, связуется узами мрака,— и по причине этого окружающего ее мрака не может молиться как следовало бы: ибо связуется им втайне (в сокровенностях и глубинах своих, или сама не ведая как), и слепотствует внутренними очами» (христ.: Филофей Синайский. 1900, с. 410).

Грехопадение приводит к полному **расстройству** души: «Так как естество человеческое со времени преступления первыми человеками заповеди Божией во всех частях своих подверглось греховному расстройству и подпало под власть греха и диавола, то и силы души, будучи составными частями естества, потерпели от действия греха полное расстройство и повреждение, вышли из-под власти человека, и получили совершенно противоестественное и противозаконное направление» (прил.: Силы души. 1910, с. 9). Но при этом человек не чувствует своего бедственного положения: «Напротив,— не вникая глубоко в душу, не сличая своей деятельности с заповедями Евангелия и не подъемля никакого труда в подвиге за добродетель, он,— о, великое неразумие! —

§ 2. Очищение души

В первую очередь душу необходимо **очищать**:

– «Отсеки телесные страсти, отсеки и душевные; ибо чем душа честнее тела, тем честнее очищать душу, нежели тело. Если и очищение тела есть одно из похвальных дел, то смотри, сколь важнее и выше очищение души» (прил.: Григорий Богослов. Т. 1. 1912, с. 521);

– «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...» (прил.: Исаак Сирин. 1993, с. 285);

– «Как земля благая, напояемая дождем из богоблагодатных токов Духа Святого, приносите плод и произращайте добродетели, как полные жизни классы. Как поновляете вы поля, так и землю души вашей очищайте от терний мысленных огнем страха Божия и мечем истины» (прил.: Феодор Студит. 1901, с. 32–33).

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

– «Церковь есть духовная лечебница, и приходящие сюда должны получать соответствующие врачевства, прилагать их к своим ранам, и с этим уходить отсюда» (прил.: Иоанн Златоуст. Т. 4. 1994, с. 2); «Церковь Божия есть духовное торжище и вместе лечебница душ: следовательно, мы должны, подобно пришедшим на торжище, собрать в ней много добра, и с ним-то возвратиться домой; должны подобно входящим в лечебницу, взять здесь приличные болезням нашим врачевства, и с ними уже выйти отсюда» (там же, с. 337);

– «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, и тогда возможен увидеть царствие Божие» (прил.: Симеон Новый Богослов. Т. 1. 1993, с. 214);

– «Цель христианского подвига — освободиться совершенно

§ 3. Целостность души

Душа как духовная сущность и изначально была целостной, и станет такой после очищения от греха. Эта целостность проявится и в отношении отдельных сил души, которые тоже станут более целостными сами по себе.

Так, например, св. отцы писали и о *«едином чувстве»*, в котором сосуществуют и снимаются отдельные органы чувств. По мнению Диадوخа, епископа Фотики (V в.) это душевное чувство было едино до грехопадения: «но оно ныне в проявлениях движений души разделяется на двое, по причине поползновения на недоброе, приразившееся к уму чрез преслушание» (прил.: Диадох. 1900, с. 21–22).

Это единство органов чувств проявляется при ощущении Бога: «которые удостоились увидеть зараз всеми вместе своими чувствами, как одним из многих чувств, сие всеблаго... не сознают во всем сказанном никакого различия, но созерцание называют ведением и ведение созерцанием, слух зрением и зрение слухом...» (прил.: Симеон Новый Богослов. Т. 1. 1993, с. 474).

Целостность и взаимодействие органов чувств приводит к целому ряду эффектов, например, **синестезии**. Известные русские музыканты А. Н. Скрябин и Н. А. Римский-Корсаков имели цветной слух, то есть любые слуховые образы, звуки и мелодии для них были определенным образом окрашены (Ванечкина. 1992; Ванечкина, Галеев. 1981; Ястребцев. 1908). Подобные эффекты давно привлекали научное внимание. Одной из первых русских работ об этом было исследование П. П. Соколова «Факты и теория цветного слуха» (Соколов. 1897). Существует не только зрительно-слуховая синестезия, но и многие другие ее виды. Согласно исследованиям зрительно-вербальной синестезии многие зрительные образы и символы связываются с вполне определенными словесными описаниями (Osgood. 1960). Психофизиологические явления, основанные на синестезии, не являются чем-то особенным и встречаются в обыденной жизни намного чаще, чем мы предполагаем. Например, холодное ополаскивание лица увеличивает остроту зрения; отсутствие запахов при насморке делает еду совсем не вкусной; практически у всех людей желто-оранжевый

§ 4. Целостность души и христианская любовь агапе

Согласно одному из распространенных стереотипов понимания христианской любви, она есть **эмоция** или **чувство**. Это давно закрепилось и в психологии, и в философии, и вообще в культуре. С христианской точки зрения это совсем не так и является полным непониманием евангельской любви-агапе.

В Евангелии от Марка мы читаем слова Иисуса Христа: «возлюби Господа Бога твоего всем сердцем твоим, и всею душою твоею, и всем разумением твоим, и всею крепостию твоею,— вот первая заповедь!» (Мк. 12, 30). В Евангелии от Луки при передаче Божьей заповеди также упоминаются четыре составляющих любви к Богу, только *разумение* и *крепость* поменялись местами (Лк. 10, 27). В Евангелии от Матфея только 3 составляющих — не упоминается *крепость* (Мф. 22, 37).

Из всего этого возникает ряд вопросов:

- что значит возлюбить умом?;
- что значит возлюбить своей «крепостью»?; и что это такое?;
- что значит возлюбить душой?;
- и что тогда значит любовь в таком контексте?

Особенно это актуально потому, что такая заповедь о любви была дана как **новая**, и притом от самого Иисуса Христа:

– «Заповедь новую даю вам, да любите друг друга; как Я возлюбил вас, *так* и вы да любите друг друга» (Ин. 13, 34);

– «Сия есть заповедь Моя, да любите друг друга, как Я возлюбил вас» (Ин. 15, 12);

– «Сие завещаю вам, да любите друг друга» (Ин. 15, 17).

В Евангельских текстах говорится о 4-х составляющих, разберем каждое из них.

Слово «**сердце**» (греч. καρδιά, *кардиа*) в узком смысле это эмоции и чувства; «сердечный» человек, это человек добрый, отзывчивый, эмоциональный; правда, есть и широкое (или глубинное) понимание сердца, о чем подробно изложено в отдельном издании (Зенько. 2020). Тогда возлюбить сердцем это то, что нам наиболее понятно, это и есть привычные нам эмоции и чувства.

Слово «**разумение**» (διάνοια, *дианойя*) обозначает: 1) разум, разумение, сознание; 2) мысль, мнение, смысл; 3) образ мыслей;

Выводы

В грехопадении произошло омрачение, расстройство, растление, экстраверсия души, потеря ее онтологической глубины и целостности. Это же произошло и в отношении каждой силы души в отдельности. **Очищение** души касается ума, эмоций, чувств, воли, памяти, внимания, воображения и т. д. При этом каждая из этих сил души преобразается и одухотворяется. Христиане, по апостольскому слову, приобретают *ум Христов* (1 Кор. 2, 16) и «те же *чувствования*, какие и во Христе Иисусе» (Флп. 2, 5). Направляют свою *волю* ко спасению, в покаянии очищают *память*, через трезвение очищают *внимание* и *воображение*, приобретают духовные *органы чувств*.

Как мы видели, частичная целостность души сохранилась и в грехопадении, что выражается в некоторых необычных с точки зрения современной психологии явлениях:

- синестезии: взаимодействии органов чувств, когда, например, звуки окрашиваются в цвета спектра или, наоборот, цвета начинают звучать и т. д.;
- эйдетической памяти, поражающей воображение своими возможностями;
- имплицитной памяти, включающей в себя всю жизнь человека во всем ее объеме;
- сверх внимательности: когда кто-то мог так распределять свое внимание, чтобы одновременно делать столько различных дел, что обычным людям просто не под силу и др.

Со святоотеческой точки зрения все это не является чем-то необычным, а показывает то, какими эти силы души были до грехопадения, и какими они могут стать после очищения.

В полном объеме все эти свойства раскроются после воскресения, когда «тленное сие облечется в нетление и смертное сие облечется в бессмертие» (1 Кор. 15, 54). Но и сейчас, при обращении к духовному миру, органы чувств составляют «единое чувство», в котором слух становится зрением и зрение — слухом (прил.: Симеон Новый Богослов. Т. 1. 1993, с. 474).

В новом, очищенном и целостном состоянии души, происходит взаимное сближение и гармонизация ее сил:

Литература

Алексий (Кузнецов) иером. Юродство и столпничество. Религиозно-психологическое исследование. СПб., 1913.

Ананьев Б. Г., Торнова А. И. Сенестезия и схема тела // Советская невропсихиатрия. Т. 6. 1941. С. 555–562.

Антоний /Блум/ митр. Сурожский. Беседы о молитве. СПб.: Сатисъ, 1996.

Ванечкина И. Л. Скрябин, теософия, синестезия // Современный Лаокоон. Сборник. М., 1992, с. 14–16.

Ванечкина И. Л., Галеев Б. И. «Поэма огня». Концепция светомузыкального синтеза А. Н. Скрябина. Казань, 1981.

Веккер Л. М. Психические процессы. В 3 т. Л.: Изд-во ЛГУ, 1974–1981.

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

Зенько Ю. М. Христианское откровение о любви-агапе, так и не понятое миром. СПб.: ЦХПА, 2020. 192 с.

Зенько Ю. М. Христианское откровение о сердце: сравнительный религиозно-психологический анализ. СПб.: ЦХПА, 2020. 128 с.

Иоанн (Крестьянкин) архим. Ангел молитвы. М.: Православное братство св. ап. Иоанна Богослова, 2009.

Концевич И. М. Православие и буддизм // Христианство и индуизм. М., 1994, с. 105–119.

Общая психология. В 7 т. Т. 3. Память. М.: Академия, 2006. 320 с.

Порфирий Кавсокаливит старец. Цветослов советов / Пер. с новогр. Св. Гора Афон: Пустынь Новая Фиваида Афонского Русского Пантелеимонова мон., 2008. 532 с.

Соколов П. П. Факты и теория цветного слуха // Вопросы философии и психологии. 1897, кн. 2, 3.

Троицкий С. В. Христианская философия брака. М.: Путь, 1995.

Ястребцев В. О цветном звукозерцании Н. А. Римского-Корсакова // Русская музыкальная газета. 1908, № 39–40.



Заключение

Сделаем общие выводы данной работы, обобщив отдельные выводы по каждой главе.

Как мы видели, некоторые классификации и определения являются если и не идентичными, то достаточно близкими в психологии и христианстве. Но это больше относится к отечественной психологии, которая сохранила некоторую академичность и целостность, а западная психология пошла по пути развития отдельных школ и направлений, которые теперь появляются как грибы после дождя. Новые школы либо стараются отмежеваться от старых, либо делают из них «микс», произвольно выбирая то, что им нравится. Раньше это называли эклектизмом, и это слово носило негативный оттенок, а теперь это называют «синтезом», но от этого суть не изменилась.

Укажем на некоторые **позитивные** переключки между психологией и христианством:

- современная идея сенсорной культуры близка святоотеческому учению о хранении органов чувств; и в более широком контексты идеи психогигиены и психопрофилактики созвучны христианскому охранительному подходу; любой православный психолог и педагог вполне согласится с тем, что «воспитание неотделимо от гигиены. Охрана здоровья — это часть процесса воспитания» (Ананьев. 2018, с. 114); и это особенно актуально в наше время;

- христианству близка позиция психологии о важности ума, разума, интеллекта; но с христианской точки зрения подход к уму в психологии является слишком рационализированным, идущим еще от греческой философской традиции; в христианстве считается, что ум находится в грехопадшем состоянии и его должно уварачивать от греха в первую очередь; необходимо очищение ума и стяжание ума Христова — через охранение ума, его интроверсию, борьбу с помыслами и покаяние;

- в христианстве также как в психологии признается важность эмоций и чувств: без эмоций и чувств христианство превратится в мертвую схоластику, что частично уже и происходит на

Литература

Ананьев Б. Г. Развитие современной психологии и школа // Вопросы психологии. 2018. № 5. С. 108–116.

Зенько Ю. М. Христианское определение понятия и феномена личности // Служба практической психологии в системе образования. Вып. 10. СПб.: СПбАППО, **2006**. С. 108–112.

Зенько Ю. М. Основы христианской антропологии и психологии. СПб.: Речь, **2007**. 912 с.

Зенько Ю. М. Православная антропология и психология в практическом изложении. СПб.: Изд-во Олега Абышко, ЦХПА, **2019**. 800 с.

Зенько Ю. М. Комплексная, модульная программа ЦХПА по христианской психологии и антропологии: сплав теории и практики, традиции и современности // Современная христианская психология и антропология: актуальные вопросы. Материалы Всероссийской конференции. 27 октября 2021 г. СПб.: ЦХПА, **2021**. С. 11–16.

Зенько Ю. М. Основные положения, принципы, догматы христианской антропологии и психологии. СПб.: ЦХПА, **2022**. 128 с.

Зенько Ю. М. Проблемное поле православной антропологии и психологии // Современная христианская психология и антропология: актуальные вопросы. Материалы третьей всероссийской конференции. Санкт-Петербург, 20 октября 2022 г. СПб.: ЦХПА, **2022**. С. 17–24.

Мефодий (Зинковский) иером. Богословие личности в XIX–XX вв. СПб.: Изд-во Олега Абышко, **2014**. 320 с.

Мефодий (Зинковский) иером. Православное богословие личности: истоки, современность, перспективы развития. Диссертация ... докт. богословия. М.-СПб., **2014**. 721 с.

Мефодий (Зинковский) иером. Святоотеческие категории и богословие личности. СПб.: Изд-во Олега Абышко, **2014**. 256 с.

Флоренская Т. А. Мир твоего дома. М.: Школа-Пресс, 1999.

Шеховцова Л. Ф. Интеграция научного и религиозного знания в концепцию целостного человека. СПб.: СПбГУПМ, **2003**. 83 с.

Шеховцова Л. Ф., Сафрошкин Александр прот. Православная психология об уме человека. СПб.: СППДА, **2013**.



Приложение: общая литература

Августин Блаженный. Исповедь. М., 1992.

Августин Блаженный. Творения. В 4 т. / Сост., подг. текста С. И. Еремеева. СПб.: Алетейя; Киев: УЦИММ-пресс, 1998.

Августин Блаженный. Творения. 2 изд. В 4 т. / Сост., подг. текста С. И. Еремеева. СПб.: Алетейя; Киев: УЦИММ-пресс, 2000.

Августин Аврелий. О Троице / Вступ. статья и прим. А. А. Тащиана. Краснодар: Глагол, 2004.

/Амвросий (Гренков) иеросх./ Поучения старца иеросхимонаха Амвросия о том, сколь много мы заботимся о теле и сколь мало о душе, а также о покаянии. М.: Печ. А. И. Снегиревой, 1896.

Амвросий /Ключарев/ архиеп. Полное собрание проповедей. В 5 т. Харьков, 1902–1913.

Анастасий Синаит преп. Три слова об устройении человека по образу и по подобию Божию. Слово первое // Альфа и Омега. 1998, № 4 (18), с. 89–118; 1999, № 1 (19), с. 72–91; № 2 (20), с. 108–146.

Антоний /Блум/ митр. Сурожский. Духовное путешествие. Размышление перед Великим Постом. М.: Паломник, 1997.

Антоний Великий св. Наставления // Добротолюбие. Т. 1. 3-е изд. М., 1895. С. 17–152.

Антоний Великий преп. Духовные наставления. М.: Сретенский мон., Новая книга, Ковчег, 1998.

Антоний Великий преп. Поучения. М.: Изд-во Сретенского мон., 2008. 704 с.

Афанасий Великий преп. Творения: В 4 т. М.: Изд-во Спасо-Преобр. Валаам. ставропиг. монаст., 1994.

Большой психологический словарь / Под ред. Б. Г. Мещерякова, В. П. Зинченко. Изд. 4-е, расш. М.: АСТ, BIBLIO; СПб.: Прайм-ЕВРОЗНАК, 2009. 811 с.

Варнава (Беляев) еп. Православие. Коломна, 1993.

Варнава (Беляев) еп. Основы искусства святости. Опыт изложения православной аскетики. В 4 т. Нижний Новгород: Издание Братства во имя св. кн. Александра Невского, 1995–1998.



Центр христианской психологии и антропологии (ЦХПА)

В 2017 г. в Санкт-Петербурге открылся Центр христианской психологии и антропологии. Он объединил специалистов разных направлений (психологов, педагогов, философов и т. д.), которым важны темы христианской антропологии и психологии.

Одно из важнейших направлений работы Центра заключается в **практической помощи** населению: как заочно — по телефону доверия, так и очно. Запись на прием по телефону 426–33–77 (по будням, с 11.00 до 18.00).

Телефон доверия 426–33–77 работает по будням, с 18.00 до 22.00 (без каких-либо конфессиональных или других ограничений; все специалисты-консультанты являются профессиональными психологами и воцерковленными православными христианами).

Просветительно-исследовательское направление включает в себя:

- 1) общедоступный Лекторий для не специалистов, как правило, родителей, имеющих проблемы с детьми;
- 2) работу со специалистами — психологами и педагогами в контексте христианской антропологии и психологии;
- 3) различные внутренние семинары и мероприятия для специалистов Центра.

В рамках **информационно-издательской** деятельности ведутся работы по расширению сайта Центра в комплексный портал по христианской антропологии и психологии (приглашаются к сотрудничеству все заинтересованные лица: авторы, редакторы, библиографы и т. д.).

Полную информацию о деятельности центра, его участниках, ближайших и прошедших мероприятиях можно найти на **сайте Центра**: www.xpa-spb.ru.

Контактная информация:

- **телефон** Центра в Санкт-Петербурге (812) 426–33–77 (в рабочие дни с 11.00 до 18.00);
- **электронная** почта Центра (по всем вопросам): xraspb@yandex.ru.





**Сайт Центра христианской психологии и
антропологии**

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 как древнехристианских авторов, так дореволюционных и современных писателей (больше 8 тыс. наименований).

Имеющиеся **тексты работ** по христианской антропологии и психологии представлены в библиотеке (больше 3300 материалов отечественных и зарубежных, современных и древнехристианских авторов).

В **словаре** по христианской антропологии и психологии проанализированы основные их **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.

Информация об основных **направлениях** работы Центра и **участниках** проектов: сведения о них и тексты их публикаций, докладов и программ, аудио и видео записи.





Издания Центра христианской психологии и антропологии

Зенько Ю. М. Православная антропология и психология в практическом изложении. СПб.: Изд-во Олега Абышко, ЦХПА, 2019. 800 с.

Всё о человеке: Философская, физическая, психологическая, религиозная антропология и все другие направления современного человекознания. Библиографический справочник / Сост. и ред. Ю. М. Зенько. СПб.: Изд-во Олега Абышко, ЦХПА, 2020. 768 с.

Современная христианская психология и антропология: актуальные вопросы. Материалы Всероссийской конференции. 2 октября 2020 г. / Под. ред. Ю. М. Зенько. СПб.: ЦХПА, 2020. 128 с.

Зенько Ю. М. Библейская антропология и психология в тематическом изложении. СПб.: ЦХПА, 2020. 344 с.

Зенько Ю. М. Человек: микрокосмос или образ Божий? Критическо-сравнительный анализ идей. СПб.: ЦХПА, 2020. 128 с.

Зенько Ю. М. Христианское откровение о любви-агапе, так и не понятое миром. СПб.: ЦХПА, 2020. 192 с.

Зенько Ю. М. Христианское откровение о сердце: сравнительный религиозно-психологический анализ. СПб.: ЦХПА, 2020. 128 с.

Зенько Ю. М. Душевные состояния в христианской психологии. СПб.: ЦХПА, 2020. 192 с.

Зенько Ю. М. Как выжить в эпоху информационного взрыва? При помощи христианской практики хранения органов чувств! СПб.: ЦХПА, 2020. 192 с.

Современная христианская психология и антропология: актуальные вопросы. Материалы Всероссийской конференции. 27 октября 2021 г. / Под. ред. Ю. М. Зенько. СПб.: ЦХПА, 2021. 128 с.

Антоневич А. В. Православная антропология Русского Зарубежья: прот. Василий Зеньковский и архим. Киприан (Керн). СПб.: ЦХПА, 2021. 192 с.

Зенько Ю. М. Дихотомизм и трихотомизм в христианской антропологии: к истории одного мифа. СПб.: ЦХПА, 2021. 256 с.

Современная христианская психология и антропология: актуальные вопросы. Материалы третьей всероссийской конференции. 20 октября 2022 г. / Под. ред. Ю. М. Зенько. СПб.: ЦХПА, 2022. 128 с.

Феофан Затворник свят. Душа и Ангел — не тело, а дух (с приложениями). СПб.: ЦХПА, 2022. 352 с.

Зенько Ю. М. Основные положения, принципы, догматы христианской антропологии и психологии. СПб.: ЦХПА, 2022. 128 с.

Семенцов В. В. Краткий корнесловный словарь-справочник для православных психологов и педагогов. Вып. 1–2. СПб.: ЦХПА, 2022. 144, 144 с.





СОДЕРЖАНИЕ

О ЗНАЧЕНИИ ДИАЛОГА СОВРЕМЕННОЙ ПСИХОЛОГИИ И ПРАВОСЛАВНОГО БОГОСЛОВИЯ. ИГУМ. МЕФОДИЙ (ЗИНКОВСКИЙ)	3
ВВЕДЕНИЕ.....	5
Литература.....	6
ГЛАВА 1. ПСИХОЛОГИЯ И ХРИСТИАНСТВО В РОССИИ	7
Вступление	7
XVII в.	9
XVIII в.	10
XIX в.	13
Начало XX в.	17
Выводы	20
Литература.....	22
ГЛАВА 2. АНТРОПОЛОГИЧЕСКИЙ И БОГОСЛОВСКИЙ ФУНДАМЕНТ ПРАВОСЛАВНОЙ ПСИХОЛОГИИ.....	23
§ 1. Антропология и психология	23
§ 2. Особенности и методология христианской антропологии и психологии.....	27
§ 2. Общие и антропологические догматы в христианстве ..	34
Литература.....	49
ГЛАВА 3. ХРИСТИАНСКОЕ УЧЕНИЕ О ДУШЕ, ЕЕ СВОЙСТВАХ И ПРОИСХОЖДЕНИИ.....	51
§ 1. Важность христианского учения о душе.....	51
§ 2. Свойства и качества души	53
§ 3. Происхождение души.....	59
§ 4. Силы и органы души	66
§ 5. Душевные силы, состояния и устройство.....	68
§ 6. Душа и психика.....	70
Литература.....	73
ГЛАВА 4. МЕТОДЫ И СПОСОБЫ ИЗУЧЕНИЯ ДУШИ. САМОПОЗНАНИЕ	75

§ 1. Познание души.....	75
§ 2. Самопознание в христианстве и психологии.....	79
Литература.....	82
ГЛАВА 5. ХРИСТИАНСКОЕ УЧЕНИЕ ОБ ОРГАНАХ ЧУВСТВ И ПРОБЛЕМЫ СЕНСОРНОЙ КУЛЬТУРЫ.....	83
§ 1. Сенсорика в психологии и «духовных практиках».....	83
§ 2. Святоотеческий подход к органам чувств.....	86
§ 3. Анализ отдельных органов чувств.....	89
§ 4. Современные проблемы сенсорной культуры.....	95
§ 5. Хранение органов чувств.....	98
§ 6. Световые явления в христианской аскезе.....	103
§ 7. Христианское отношение к чувственным видениям, знамениям и «откровениям».....	105
Выводы.....	109
Литература.....	110
ГЛАВА 6. УМ, РАЗУМ, РАССУДОК, ИНТЕЛЛЕКТ.....	112
§ 1. Общие определения.....	112
§ 2. Виды ума в христианстве.....	113
§ 3. Грехопадение, очищение и хранение ума.....	121
§ 4. Интроверсия и экстраверсия ума.....	125
§ 5. Перемена ума.....	128
§ 6. Содержание ума.....	131
§ 7. Ум и душа.....	135
§ 8. Ум и чувства.....	136
§ 9. Ум и познание.....	137
§ 10. Ум, разум, интеллект в психологии.....	140
Выводы.....	146
Литература.....	148
ГЛАВА 7. ЧУВСТВА И ЭМОЦИИ.....	149
§ 1. Религиозные чувства и эмоции.....	149
§ 2. Основные виды религиозных чувств.....	157
§ 3. Отрицательные проявления религиозных чувств.....	178
§ 4. Чувства и эмоции в психологии.....	180
Выводы.....	184
Литература.....	185
ГЛАВА 8. ВОЛЯ, СВОБОДА ВОЛИ.....	188

§ 1. Православное понимание воли.....	188
§ 2. Воля и свобода воли в психологии	201
§ 3. Судьба, рок, предопределение, карма.....	207
Выводы	211
Литература.....	214
ГЛАВА 9. ПАМЯТЬ	218
§ 1. Общие определения.....	218
§ 2. Христианское и психологическое учение о памяти в их сравнении	221
§ 3. Патологии памяти	224
§ 4. Особые феномены памяти	228
Выводы	232
Литература.....	233
ГЛАВА 10. ВНИМАНИЕ.....	234
§ 1. Общие определения.....	234
§ 2. Внимание в психологии	235
§ 3. Внимание в христианстве	240
Выводы	245
Литература.....	246
ГЛАВА 11. ВООБРАЖЕНИЕ, ФАНТАЗИЯ.....	247
§ 1. Психологический подход.....	247
§ 2. Христианский подход.....	249
Выводы	255
Литература.....	257
ГЛАВА 12. ДУШЕВНЫЕ, ПСИХИЧЕСКИЕ СОСТОЯНИЯ В ХРИСТИАНСТВЕ И ПСИХОЛОГИИ	258
§ 1. Состояния в психологии и христианстве	258
§ 2. Благодатные состояния	270
§ 3. Греховные состояния.....	281
§ 4. Состояние прелести	283
§ 5. Лестница духовно-психических состояний	293
Выводы	295
Литература.....	297
ГЛАВА 13. УСТРОЕНИЕ ДУШИ, НАВЫКИ, ПРИВЫЧКИ, ХАРАКТЕР	300

§ 1. Устроение души	300
§ 2. Навыки, привычки	304
§ 3. Негативные типы устроения души по Библии	308
§ 4. Характер, нрав	312
Выводы	317
Литература	318
ГЛАВА 14. ХРИСТИАНСКОЕ УЧЕНИЕ О СТРАСТЯХ И ДОБРОДЕТЕЛЯХ.....	319
§ 1. Страсти и добродетели	319
§ 2. Классификация страстей	323
§ 3. Добродетели и их классификация	338
§ 4. Появление страстей и борьба с ними	349
§ 5. Психология греха	355
Выводы	361
Литература	363
ГЛАВА 15. ДУША В ЦЕЛОСТНОСТИ ЕЕ СИЛ, СОСТОЯНИЙ И УСТРОЕНИЯ И ХРИСТИАНСКОЕ УЧЕНИЕ О ЛЮБВИ-АГАПЕ	366
§ 1. Душа после грехопадения	366
§ 2. Очищение души	370
§ 3. Целостность души	375
§ 4. Целостность души и христианская любовь агапе	379
Выводы	385
Литература	387
ЗАКЛЮЧЕНИЕ	389
Литература	399
ПРИЛОЖЕНИЕ: ОБЩАЯ ЛИТЕРАТУРА.....	401
Центр христианской психологии и антропологии (ЦХПА)	415
Сайт Центра христианской психологии и антропологии ...	416
Издания Центра христианской психологии и антропологии	417



Зенько Юрий Михайлович
ПРАВОСЛАВНАЯ ПСИХОЛОГИЯ
Монография

По вопросам реализации книги обращаться:

Центр христианской психологии
и антропологии (СПб.)

Тел. (812) 426–33–77

(по будням, с 11.00 до 18.00)

E-mail: xraspb@yandex.ru

Формат 60х90¹/₁₆. 20 печ. л. Печать офсетная.

Заказ № 849

Отпечатано в ООО «Контраст»

г. Санкт-Петербург,

Железнодорожный пр., д. 20

Телефон: 921-917-17-85

E-mail: ooocontrast@yandex.ru