Ю. М. ЗЕНЬКО

ПСИХОЛОГИЯ РЕЛИГИИ

РЕЧЬ

Ю. М. ЗЕНЬКО

ПСИХОЛОГИЯ РЕЛИГИИ

монография

Санкт-Петербург 2018

ББК 88.4
З56

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

Зенько Ю. М. Психология религии: Монография. 3-е изд., испр. и доп. (электронное). – СПб.: Центр христианской психологии и антропологии, 2018. – 693 с.

Книга представляет собой инновационное исследование в области активно развивающегося в настоящее время психологического направления – психологии религии.

В книге затрагивается широкий спектр тем: основные проблемы психологии религии как научного направления, история взаимоотношений психологии и религии в России (с первой четверти XVIII в. по первую четверть XX в. и в настоящее время), христианский и секулярный подходы к органам чувств, научное и религиозное видение феноменов "схемы тела", сравнительный анализ психических состояний (приводится анализ и критика измененных состояний сознания с точки зрения православного учения о "прелести"). Большое внимание, кроме того, уделено критическому анализу современных сект и деструктивных культов.

Книга рассчитана как на специалистов психологов, так и на широкий круг читателей, интересующихся психологией, христианством и критикой современных "духовных" и оккультных направлений и сект.

© Ю. М. Зенько, 2018
© Центр христианской психологии
и антропологии, 2018
© Издательство Речь, 2009

ISBN 978-5-9268-0766-2

ОГЛАВЛЕНИЕ

ВСТУПИТЕЛЬНОЕ СЛОВО **7**
ПРЕДИСЛОВИЕ **9**
ПРЕДИСЛОВИЕ К ТРЕТЬЕМУ ИЗДАНИЮ **23**
ГЛАВА 1. ОСНОВНЫЕ ПРОБЛЕМЫ ПСИХОЛОГИИ РЕЛИГИИ **30**
Введение 30
Психология религии и религиозная психология 32
Методология психологии религии 34
Психология религии в структуре религиоведения 41
Психология религии в структуре психологии 42
Выводы 66
Литература 68
ГЛАВА 2. ПСИХОЛОГИЯ И РЕЛИГИЯ В РОССИИ **70**
Введение 70
XVII век 74
XVIII век 74
XIX век 81
Начало XX в 134
Конец XX и начало XXI в. 159
Часть 1: Основные события и мероприятия 159
Часть 2: Основные персоналии и публикации 181
Основные выводы 213
Заключение 214
Литература 215
ГЛАВА 3. ОРГАНЫ ЧУВСТВ В ПСИХОЛОГИИ РЕЛИГИИ **230**
Разминка 230
Введение 232
Ведущая афферентация 234
Зрение – слух: Запад – Восток 237
Кинестетика – Россия 242
Осязание – язычество 248
Синестезия 250
Сенсуалистический подход к органам чувств 253
Христианский подход к органам чувств 255
Хранение органов чувств 257

Видения, откровения и духовное чувство 271
Экспериментальное изучение....279
Краткие итоги 281
Литература....282
Приложение 3. 1. Значение обоняния в религии и обыденной жизни 287
Приложение 3. 2. Религия слуха: рок и другие направления современной музыки 295
Приложение 3. 3. Агрессия через зрение и слух: телевидение и реклама 304
Приложение 3. 4. Библия об органах чувств....319
ГЛАВА 4. ФЕНОМЕНЫ СХЕМЫ ТЕЛА В ПСИХОЛОГИИ И РЕЛИГИИ....327
Введение 327
Развитие схемы тела в онтогенезе 330
Границы схемы тела 332
Подвижность границ схемы тела 337
Связь психики и тела через схему тела 340
Развитие схемы тела в филогенезе....343
Субъект-объект и схема тела....345
Структура схемы тела 348
Интро- экстравертированность и схема тела 354
Экстаз....365
Феномен двойника....367
Соблазн бездуховной интроверсии....371
Феномен сердца: сравнительный анализ....375
Работа со схемой тела 398
Заключение....401
Краткие выводы третьей и четвертой глав 401
Литература....406
Приложение 4. 1. Сердце: избранная библиография 416
Приложение 4. 2. Религиозная символика правого и левого 421
Приложение 4. 3. Религиозная символика одежды и обуви....427
ГЛАВА 5. ПСИХИЧЕСКИЕ СОСТОЯНИЯ И РЕЛИГИЯ 440
Введение 440
Психические состояния в психологии и в религии....441
Эмоции, чувства и настроения 450

Религиозные чувствования (переживания) 453
Внешнее благочестие и душевное расположение 461
Сон и сновидения 465
Измененные состояния сознания 469
Экстаз, нирвана, самадхи 473
Благодатные состояния 479
Состояние прелести 486
Заключение 491
Литература 494
Приложение 5. 1. Психофармакология, наркомания и религия ..502
Приложение 5. 2. Вредные привычки 523
Приложение 5. 3. Виртуальные состояния 538
ЗАКЛЮЧЕНИЕ 552
ЛИТЕРАТУРА 556
БИБЛИОГРАФИЯ 557
Христианская литература 557
Христианство и психология 563
ИМЕННОЙ УКАЗАТЕЛЬ 678
ПРЕДМЕТНЫЙ УКАЗАТЕЛЬ 686
СПЕЦИАЛИЗИРОВАННЫЙ САЙТ ЦЕНТРА ХРИСТИАНСКОЙ ПСИХОЛОГИИ И АНТРОПОЛОГИИ 693

ВСТУПИТЕЛЬНОЕ СЛОВО

Передо мной новое издание книги Ю. М. Зенько «Психология религии». С момента первого издания книга уже стала библиографической редкостью. И это не случайно. Автору, на мой взгляд, оказалась по плечу нелегкая задача – сравнить христианский и секулярный антропологические подходы, поднять многие проблемы психологии религии, с православной точки зрения дать глубокий анализ так называемых психических состояний измененного сознания, бегство в которые, увы, предпринимают немало людей. К сожалению, до сих пор ощущается явный дефицит серьезных и добротных книг подобного содержания. И поэтому книгу «Психология религии», как и ранее изданную книгу «Основы христианской антропологии и психологии», без преувеличения можно назвать ярким событием в современной отечественной психологии. Психологи-христиане извлекут из этой работы много ценных сведений и практических советов, а ищущий смысл жизни человек откроет для себя глубочайшую мудрость и красоту святоотеческой мысли.

Душевное здоровье людей – одна из важнейших социальных проблем общества. Однако за последнее десятилетие количество психически больных в нашей стране возросло на 35-50%. И прирост заболеваемости отмечается за счет так называемой «малой психиатрии», за счет пограничных психических расстройств. В России, по данным экспертов, до 50 миллионов людей нуждаются в помощи психолога.

С другой стороны, сегодня можно наблюдать, как в психологию и психотерапию активно вторгаются психотехнологии, основанные на псевдорелигиозных культах. Психология и психотерапия нередко интегрируются с парапсихологией и оккультизмом. Одна из причин наблюдаемого хаоса в сфере психологии и психотерапии заключается и в том, что в этих науках нет единства во взгляде на природу человека, на источник, побуждающий его активность, на причину возникновения нервно-психических заболеваний. На сегодняшний день существует больше 20 (!) основных теорий личности (Лайша Н. А., 1998).

В существующих теориях личности отсутствует вертикальная духовная координата. Это делает учение о человеке принципиально неполным, ущербным. Основатель «Третьей Венской психологической школы» В. Франкл подчеркивал, что «духовное измерение не может быть игнорировано… именно оно делает нас людьми». В своем стремлении к полноте и истинности знание о человеке непременно должно

включать в область своих интересов не только вопрос «Кто я?», но и вопросы: «Откуда я?», «Куда и зачем иду?».

Многие психологические проблемы, конфликты и так называемые пограничные состояния (неврозы, ряд депрессивных расстройств, аддиктивное поведение и др.) можно с уверенностью отнести к греховным недугам, к состояниям поработивших душу греховных страстей. Именно грех является той движущей силой, которая приводит человека к этим и иным страданиям. Страсть и страдание являются не только близкими по написанию, но и очень близкими по значению понятиями. Греховная страсть всегда порождает страдание.

Есть еще одно принципиальное обстоятельство. Каждый человек является обладателем величайшего сокровища – святыни души, которая есть образ Божий. И к душе человека нужно подходить крайне бережно и осторожно, не считая себя вправе хозяйничать в ней, наводить свои порядки. В этом видится путь подлинного профессионализма психолога, путь одухотворения самой психологии.

Важно понимать и следующее обстоятельство: христианская оценка душевных свойств человека не подменяет собой научно-психологических воззрений, но дополняет, углубляет и завершает представление о личности.

Завершая книгу, автор убедительно говорит о необходимости обновления психологии как науки (причем на христианских основаниях). «Возможно и необходимо, – пишет Ю. М. Зенько, – создавать новую психологию, психологию с человеческим лицом и с человеческой душой. И от нас, современных психологов, будет зависеть, насколько быстро эта возможность станет реальностью и произойдет ли это вообще». Будем к этому стремиться!

Д. А. Авдеев,
кандидат медицинских наук,
директор Института проблем формирования христианского отношения к психическим заболеваниям,
г. Москва

ПРЕДИСЛОВИЕ

"Психология стала теперь снова путем к основным проблемам"

Ф. Ницше. По ту сторону добра и зла. 1886.

"В психологии лежит ключ ко всем областям знания"

К. Кавелин. Задачи психологии. 1872.

Без преувеличения можно сказать, что в настоящее время существует стабильный и настоящий интерес к психологии. Об этом свидетельствуют многие факторы, в том числе и обилие психологической литературы. Но приходится констатировать, что эта литература крайне неоднородна по своим достоинствам: с одной стороны, это признанная русская и зарубежная психологическая классика, но с другой стороны – массовый психологический "ширпотреб", как западного, так и отечественного производства: огромное количество "популярных" психологических работ, вопреки всем гегелевским законам о переходе количества в качество, никак в это самое качество не переходит. Да, скорее всего, и не перейдет, ибо эти работы обладают крайне важным и принципиальным изъяном: "Все оказывается очень просто, никакой тайны, – есть тесты, сборники упражнений, советы на все случаи жизни, как правильно поступать. Есть все, кроме самой психики, самой души. Все тот же модернистский пафос, не желающий "ждать милости от природы"" (Хегай. 1996, с. 228). Авторам подобных работ не мешает напомнить: "Психика – не вещь и не может быть объектом потребления. Она убегает и дурачит всякого, кто смотрит на нее как на предмет присвоения, стяжательства, как на потенциальную собственность" (Хегай. 1996, с. 228).

Так что же делать? – Шаг за шагом выявлять и решать накопившиеся проблемы. Понятно, что мнения у разных психологов по поводу конкретизации этих проблем и методов их решения могут быть разные. Но некоторые шаги на пути нормализации современной психологии обозначились уже достаточно ясно. Во-первых, необходимо возвращение психологии к человеку, человечности (гуманности) – о чем открыто заявил целый ряд психологов (Гуманистические проблемы психологи-

ческой теории. 1995). Безусловно позитивным моментом является то, что эти психологи считают ошибкой, ожидать человеколюбия (как и прочего "дефицита") именно с Запада (там же, с. 3). Нельзя не согласиться с их мнением о том, что отечественным психологам нужно обратиться к своей культуре, к собственным корням.

Во-вторых, после окончания периода советского атеизма у многих современных психологов наблюдается тяга к религии и духовности. Становится свершившимся фактом, что многие из них проявляют реальный интерес к религии (в первую очередь, христианству, православию), а некоторые связывают с ней всю свою жизнь. Но было бы слишком поверхностным выводить этот феномен только из изменения политической ситуации в стране, этому есть и более глубокие причины: основная же из них заключается в принципиальном взаимоотношении религии и психологии. Часто "подлинные успехи психологии были обусловлены обостренным религиозно-нравственным сознанием" (Франк. 1995, с. 425). Наряду со стремлением к конкретным формам религии существует и более абстрактная тяга к духовности, которая имеет как положительные, так и отрицательные стороны. По мнению одного из старейших отечественных психологов: "Признание духовного опыта, погружение в него вовсе не означает отказа от реальных достижений научной психологии. Напротив, это приведет к ее обогащению, сделает ее более интересной и привлекательной, а, соответственно, более деятельной и действенной..." (Зинченко. 1997, с. 268). Это, безусловно, так, но здесь могут возникать разные проблемы из-за того, что само понятие духовности достаточно расплывчатое и неопределенное. Кроме того следует остеречься, чтобы из огня атеизма и бездуховности не попасть в полымя оккультизма и псевдодуховности. Последние вдвойне опасны для психологии как науки, ибо они устраняют научное знание в форме "фальсификации науки через безотчетное, сумбурное ее смешение с религией и мистикой" (Франк. 1995, с. 426). Последнее происходит, например, "в столь популярных ныне оккультических и теософских учениях о душе" (там же).

И здесь как нельзя кстати самим психологам пригодилось бы такое психологическое направление, которое специально было бы посвящено научному анализу феноменов духовности и бездуховности, религиозности и антирелигиозности. Таким направлением и призвана стать современная **психология религии**.

Поскольку настоящая работа проводилась в рамках инновационных исследований по психологии религии, вначале мне бы хотелось высказать свою точку зрения на современное состояние русской психологии религии как самостоятельной научной дисциплины.

Один из основателей психологии религии, У. Джемс, писал в начале XX века: "...теперь в области религии сделалось наконец возможным беспристрастное изучение и сравнение... Мы присутствуем при зарождении новой отрасли знания" (Джемс. 1910, с. 344). И действительно, анализируя историю становления психологии религии, можно увидеть, что во многих европейских странах и США временем ее рождения и было начало XX века. В это же время психология религии начала складываться как самостоятельное научное направление и в России: с одной стороны, под влиянием европейской и американской науки, с другой – по логике развития своей собственной, отечественной науки. Но уже тогда этот процесс был приостановлен. Несколько революций и войн подряд, конечно же, не способствовали развитию молодого научного направления, когда и на классические, фундаментальные науки не хватало ни сил, ни средств. Положение с психологией религии вдобавок еще значительно осложнилось тем, что в результате этих революций и войн к власти пришел совершенно антирелигиозный государственный режим. Таким образом "беспристрастное изучение и сравнение" в области религии сделалось абсолютно невозможным.

Но надо отдать должное современным русским психологам: как только во время "перестройки" идеологическое давление государства уменьшилось, они преодолели значительные трудности и дали много интересных исследований по психологии религии. В феврале 1993 г. на кафедре общей психологии факультета психологии МГУ усилиями Б. С. Братуся, Б. В. Ничипорова и Г. Н. Плахтиенко была организована специализация по психологии религии. Проблемы духовно-религиозного характера затрагивались в 1995 г. на философско-психологических семинарах памяти Г. И. Челпанова (материалы этих семинаров см.: Вектор взаимодействия. 1995; Культура незаочного постижения, 1995; Психология личности. 1995; Ценности, смыслы, поступки. 1995).

Вполне естественно, что многие профессиональные психологи обратились к христианству, так что в настоящее время уже можно говорить о появлении внутри психологии (или рядом с ней) христианской

психологии, как таковой (Братусь. 1995). Общий обзор работ по христианской психологии см.: (Мордвинцева. 1997). Среди них можно особенно выделить учебное пособие для высших учебных заведений: "Начала христианской психологии" (1995), которое было написано коллективом авторов и издано благодаря программе "Обновление гуманитарного образования в России". В 1995 г. был проведен круглый стол на тему "Психология, психотерапия и христианство" (см.: (Воловикова, Махнач. 1995)). В Лаборатории философско-психологических основ развития человека Института психологии РАН также обращались к христианской психологии (через христианскую антропологию) (Вектор взаимодействия. 1995, с. 26). Московский психотерапевтический журнал несколько своих специальных выпусков посвятил целиком христианской психологии и психотерапии (1997, № 4 (18); 2003, № 3 (38); 2004, № 4; 2005, № 3 (46); 2006, № 3 (50); 2007, № 3 (54) и др.).

Значительными событиями, способствующими решению проблем психологии религии, стали международные конференции "Психология и христианство: путь интеграции", проводившиеся в Москве и Санкт-Петербурге (1995, 1997). Подробнее об основных событиях и мероприятиях последнего времени, имеющим отношение к христианской психологии см. подглавку "Конец XX и начало XXI в." второй главы.

Увеличившийся интерес современных психологов к религии обратил их внимание на русскую дореволюционную психологию (Психологическая наука... 1997), которая не была такой атеистической, как советская психология, и которую поэтому всячески замалчивали в послереволюционное время. Вполне можно согласиться с теми из них, которые считают, что сегодня серьезное исследование и анализ работ данного направления приобретает особую актуальность (там же, с. 37). Хронологическому обзору этих работ и посвящена глава настоящей работы **"Психология и религия в России"**. В ней отдельно анализируются XVIII и XIX века (бегло XVII в.), а также начало XX века, когда было достаточно много интересных работ религиозно–психологического плана, и когда происходила борьба новой, советской, бездушевной психологии с психологией старой, ориентированной на душу. Тоскуя по духовному, некоторые современные психологи подчас ищут его в совершенно неудобоваримых местах. Таким психологам, если они будут достаточно сенситивны, прозвучит как глас откровения то, что уже существовала – и не где-нибудь, а в России – духовная психология. Это и

была обычная дореволюционная психология как учение о душе. Она, конечно же, не именовала себя громкими эпитетами (в отличие от современных "духовных" учений), но это, безусловно, только плюс в ее пользу. К тому же, все познается в сравнении, и в сопоставлении с современной бездуховной психологией ту психологию, конечно же, можно называть духовной (Психологическая наука... 1997, с. 37).

Многие современные психологи вполне осознанно обратились к христианству, изучают его, теоретически осмысляют и практически преломляют полученные знания – см. подглавку **"Конец XX и начало XXI в."** (мы специально не останавливались на работах *советского* периода, поскольку, во-первых, многие из них базировались на воинствующем атеизме и сегодня в силу этого потеряли свою актуальность, во-вторых, это отдельная и довольно большая тема.

Наша работа проводится в русле религиозно-психологических исследований, поэтому нельзя было пройти мимо хотя бы беглого анализа основных проблем психологии религии как научного направления (**первая глава**).

Приходится констатировать, что психология религии, несмотря на многообразие и важность стоящих перед ней задач, не сформировалась до сих пор как признанное и самостоятельное психологическое направление. Как нам кажется, основной причиной этого явилось то, что психология религии, более чем какое-либо другое психологическое направление, была в советское время "идеологически нагружена": не столько ставила перед собой научно–исследовательские задачи, сколько решала "задачи партии" по борьбе с "религиозными пережитками". В современной ситуации тоже нередко встречаются рецидивы либо воинствующего атеизма (отвергающего все религии), либо агностической всеядности (уравнивающей любые формы религиозности), что абсолютно неверно и с психологической, и с религиозной точек зрения. Поэтому важнейшем принципом данной работы является идея *диалога* психологии и религии на паритетных началах, но с соблюдением соответствующих методологических границ (откуда, собственно, и произошло заглавие данной книги).

При написании этой работы нам особо важно было выделить такие темы, которые одновременно важны и с религиозно-психологической

точки зрения, и пересекаются с современной академической психологией. Этих тем достаточно много, в первую очередь мы рассмотрим те из них, которые связаны с *психофизикой и психофизиологией*. К классическим психофизическим темам относится изучение *сенсорики*, большое внимание *органам чувств* уделяется и в религиозной психологии. Сравнению этих подходов и посвящена глава **"Органы чувств в психологии религии"**.

Но, оказывается, из представлений о важности сенсорики можно делать практически противоположные выводы. В европейской науке долгое время господствовал сенсуализм – гносеологическое учение, признающее ощущения единственным источником познания. Поэтому неудивительно, что многие западные психологические учения сенсуалистичны и по форме и по содержанию. Мало того что они ставят сенсорику во главу всех своих теоретических построений, и в практическом плане они уделяют ей непропорционально большое внимание. Западный сенсуализм перешел и в американскую психологию, где получил еще большее развитие. Со временем в США появились специализированные психологические направления, которые основной своей целью считают тренировку и развитие сенсорики, вплоть до "ясновидения" и "яснослышания" и других экстрасенсорных способностей. Практическая направленность работы с сенсорикой в религиозной психологии совершенно другая. Признавая важность сенсорики, она использует по отношению к ней ограничительную стратегию: ибо, по ее мнению, сенсорика входит в общую структуру души в качестве нижнего, зависимого звена, которое должно контролироваться высшими психическими процессами. Таким образом, органам чувств необходимо не искусственное развитие, что нарушает общий баланс всех душевных процессов, а, наоборот, органы чувств необходимо охранять и оберегать, что позволит сохранить чистоту и правильную работу всей души.

Приложения к главе посвящены темам: "Значение обоняния в религии и обыденной жизни", "Религия слуха: рок и другие направления современной музыки", "Агрессия через зрение и слух: телевидение и реклама", "Библия об органах чувств". Вторая и третья темы особенно актуальны в настоящее время, когда масс-культура, навязываемая средствами массовой информации, фактически превращается в особый вид бездуховной религии, от которой страдает в первую очередь молодое поколение. И если мы не попытаемся решать эти проблемы сегодня, то

завтра будет уже поздно.

Важной психофизической темой является феномен **схемы тела**, который часто встречается во многих религиозных направлениях, и которому посвящена **четвертая глава**. Практически все современные "эзотерические" и "духовные" учения также работают со схемой тела, при этом в еще большей степени, чем традиционные религии. Без преувеличения можно сказать, что степень практической продвинутости этих учений находится в прямой зависимости от овладения ими методами работы со схемой тела. Многие мистические и магические явления в первую очередь являются проявлениями, а часто и злоупотреблениями феноменами схемы тела. Таким образом анализ схемы тела позволяет выявлять внутреннюю, скрытую сущность многих религиозных и парарелигиозных учений, школ, сект, культов и т. д.

Кроме того, феномен схемы тела объясняет и по-новому раскрывает многие классические религиозные явления, например, библейское понятие *сердца*, которому посвящена большая подглавка, а литература по этой теме вынесена в Приложение 4.1. Начальные этапы формирования многих пространственных, мировоззренческих и религиозных понятий также связаны со схемой тела (Приложение 4.2. Религиозная символика правого и левого). Еще более близкое отношение к схеме тела имеют культурологические и религиозные представления, связанные с внешним видом человека, его одеждой (Приложение 4.3. Религиозная символика одежды и обуви).

Пятая глава посвящена теме: **"Психические состояния и религия"**. В советское время очень часто, критикуя религию, говорили о специфических религиозных психических состояниях, религиозных эмоциях и чувствах, религиозных настроениях и т. д. Это, безусловно, слишком упрощенный подход, однако в самом деле для религии крайне важно то, что психология называет "психическими состояниями". В начале XIX века Михаил (Десницкий), митрополит Новгородский, а затем Санкт-Петербургский, подчеркивал необходимость внутреннего раскаяния и обновления: "не может быть Богу угодно хождение наше в церковь, поклоны, молитвы и приношения, ежели знаки сии не означают внутренних действий, ежели они не соединены с сердечным Богослужением" (1819, с. 58), "жертву духовную, то есть, сердце смиренно и духа

сокрушенна должны мы приносить в дар Богу..." (там же, с. 60). Подобный подход, даже в еще большей степени, характерен и для древнехристианской, святоотеческой традиции. По преподобному Никите Стифату, подвижнику XI в.: "Бог смотрит не на наружность того, что мы говорим или делаем, но на душевное расположение и цель, с какою или делаем что из видимых дел, или говорим о чем из вещей мысленных" (1900, с. 121). И это является общецерковной позицией, восходящей к раннему христианству и библейской традиции. При этом подобная точка зрения ни в коем случае не является психологизмом, т. е. сведением духовных явлений на психический, душевный уровень, чем грешит современная западная психология. Наоборот, подобное мнение глубоко онтологично, ибо исходит из того положения, что все эти разнообразные психические, душевные состояния важны не сами по себе, а потому, что они являются проявлениями души, как самостоятельной, субстанциональной сущности. Особенно важны проблемы психических состояний для христианской аскетики в ее борьбе со страстями и страстными состояниями души: "Лукавство и тщеславие постоянно уводят нас от точного поименования того, что сейчас происходит в душе. А поименовать – это значит почти освободиться" (Ничипоров. 1994, с. 63).

Приложения главы посвящены: психофармакологии и наркомании (5. 1), так называемым, виртуальным состояниям (5. 3). Важнейшей проблемой в настоящее время является борьба с вредными привычками, которым и посвящено приложение 5. 2.

Сквозной темой, проходящей через всю книгу, является тема **языка**, ибо религиозные, психологические, философские и другие проблемы так или иначе связаны с языком. Проблема языка всегда остро стояла в России. Это было подмечено еще прозорливым А. С. Пушкиным в его работе "О причинах, замедливших ход нашей словесности": "политика и философия еще по-русски не изъяснялась – метафизического языка у нас вовсе не существует; проза наша так еще мало обработана, что даже в простой переписке мы принуждены создавать обороты слов для изъяснения понятий обыкновенных" (Пушкин. 1978, с. 14). Психологи также всегда со вниманием относились к языку. Еще в 1881 г. Михаил Иванович Владиславлев указывал в своей "Психологии" на необходимость использования языка в качестве источника для психологического анализа (Владиславлев. Т. 1. 1881, с. 23).

В советское же время не столько теоретизировали о языке, сколько действовали практически – чего стоит только одна языковая реформа молодой советской власти, да и в впоследствии язык не выходил из "сферы внимания партии и правительства". Вот как в 1921 г., в самый разгар революционных преобразований, виделась эта проблема настоящему защитнику языка, известному поэту О. Мандельштаму: "Все другие различия и противоположности бледнеют перед разделением ныне людей на друзей и врагов слова. Подлинно агнцы и козлища. Я чувствую почти физически нечистый козлиный дух, идущий от врагов слова" (Мандельштам. 1987, с. 40). Не только о поэзии и литературе болел Мандельштам, а о всей России, которая невозможна без своего языка: "Для России отпадением от истории, отлучением от царства исторической необходимости и преемственности, от свободы и целесообразности было бы отпадение от языка. "Онемение" двух, трех поколений могло бы привести Россию к исторической смерти" (там же, с. 60). И с точки зрения современного авторитетного исследователя культуры: "трудно припомнить, когда бы была развернута такая тотальная агрессия против имени-слова, имени-памяти, имени-совести, имени-соприродного и соразмерного человеку, как в нашей стране в прошедшие десятилетия" (Топоров. 1989, с. 128). Это и понятно, ведь контроль над политикой и экономикой достигался в советское время только через идеологическое управление общественным сознанием, а манипуляция мыслью невозможна без контроля над языком. Но было бы непростительной ошибкой ограничивать этот процесс только советским временем и пределами России. Во-первых, невозможно не видеть, что и в настоящее время в России идет глобальная трансформация языка: в сторону его обезличивания и вестернизации. Во-вторых, в общемировом масштабе происходит планомерная и массовая фальсификация языка (Генон. 1994, с. 213) – для достижения нужных экономических и политических целей.

И это не просто "разговор о словах", это имеет онтологический статус, ибо "вещь, у которой отняли ее имя и дали ложное – болеет, страдает и разрушается" (Ничипоров. 1994, с. 62). Эту печальную закономерность можно проследить на целом ряде религиозно-психологических понятий. Поскольку начинать надо с главного, то молодая советская психология в первую очередь сосредоточила свою критику на самом понятии *души*. С атеистической точки зрения это вполне

здраво: есть душа – есть проблемы (ее духовности, бессмертия, богообразности и т. д.), а нет души – нет и проблем. Во вторую очередь пострадало учение о *свободе воли* (хорошо, что еще кое-как сохранилось само понятие воли). Это связано с тем, что в тоталитарном советском обществе и не могло быть другой свободы, кроме "осознанной необходимости". Ни один нормальный психологический учебник до революции не обходился без понятия *совести*. Понятно, что в советское время это понятие (а заодно и само явление) оказалось лишним. Не будем приводить здесь другие подобные примеры, они пригодятся в соответствующих главах, а пока нам важно отметить сам факт необходимости религиозно-психологической работы с языком.

В этой работе хорошую службу сослужит нам специальная наука – *этимология*. В настоящее время ее определяют как науку о происхождении слов. Формально так оно и есть, но по своим корням и названию она глубже и шире. Фактически и сама этимология пострадала от современного слишком упрощенного отношения к языку. Сам термин "этимология" греческого происхождения и состоит из двух частей: *логос* – наука, учение, и *этимос* – правда. Таким образом, этимология дословно означает науку о правде, т. е. науку о забытых, скрытых, глубинных значениях и смыслах слов. Подобное значение этимологии, конечно же, ни в коем случае не отрицает ее обыденное понимание, а углубляет и дополняет его. А для того, чтобы работать с глубинными уровнями понятий, необходимо изучать и их происхождение. По мере возможности, мы будем проводить подобную этимологическую разминку перед отдельными главами и в наиболее важных местах.

Теперь же обратимся к этимологии двух самых основополагающих для нас понятий: *религия* и *психология*.

Термин **"религия"** имеет древнеримские корни: ligare (лат.) – 'связывать', re (лат.) – приставка, обозначающая: 'обратно', 'назад', 'вновь', 'снова'. Таким образом *ре-лигия* этимологически является налаживанием или восстановлением связи (с Богом). В латинском языке слово religio прошло несколько стадий в своем существовании. Особенно важным с психологической точки зрения является то, что первоначально оно указывало на внутреннее душевное состояние, и только потом оно стало обозначать и внешнее обнаружение этих состояний, связанное с обрядами и культом, а со временем – и религию вообще (Садов. 1897). Кроме того в терминах, связанных с религией, немаловажна

интегральная тенденция, которая проявилась сама по себе и в связи со своими греческими корнями. Греческое слово εκκλησια, "экклезиа", которое в Новом Завете используется для обозначения *церкви*, имеет смысл 'собрание', 'сообщество'. Русский термин *церковь* – как культовое здание и как собрание всех верующих как таковых – имеет также интегральный смысл. По своим латинским корням слово *церковь* также обозначало 'собрание', а этимологически происходило от римского названия места общественных собраний (этот древнеримский термин закрепился в русском языке еще и в форме 'цирк', поскольку римские собрания обычно носили развлекательно-зрелищный характер).

Казалось бы, в этимологии слова **"психология"** не должно быть больших неожиданностей, настолько оно общеупотребимо, но это далеко не так. Приведем пример западного новояза этого термина (с точным цитированием, но без указания конкретной персоны): "Слово психология может быть определено как "психе", что означает "душа", и "ология", что значит "движение, ход"", таким образом согласно этому автору психология есть "движение души". Известный канадский психолог, Ж. Годфруа уже вынужден знать, что греческий термин "logos" обозначает "учение", "наука". Но при этом его утверждение (Годфруа. Т. 1. 1992, с. 84), что само слово "психология" появилось впервые только в XVIII в. в работах немецкого философа Христиана Вольфа (1679-1754), необоснованно. Известно, что термин "психология" употреблялся уже в конце XVI в. немецкими схоластами Р. Гоклениусом и О. Кассманом (Ждан. 1990, с. 71).

Но самое интересное в том, что в греческом языке, откуда и пошел собственно этот термин, он использовался намного раньше: "Судя на основании дошедших до нас /христианских – З. Ю./ психологических трактатов, можно заключить, что учение о душе существовало еще в патристический период, как особая самостоятельная отрасль знания, и даже имело то самое терминологическое определение в ряду других наук, какое ей придается и в настоящее время" (Давыденко. 1908, с. 48).

В заключение необходимо сказать несколько слов об используемой нами **литературе** и способе оформления **библиографических ссылок**. В конце каждой главы содержится *свой* список литературы (ссылки на работы из них оформляются стандартным принятым способом, с указанием автора и года издания работы), кроме того, в конце

книги приводится *дополнительная литература*, разделенная по тематическому принципу. В первый список, "Христианская литература", входят святоотеческие труды и богословская литература дореволюционных и современных авторов. При ссылке на источник из этого списка перед фамилией автора будет стоять сокращение: "**христ.**". Во второй список включена литература на тему "Христианство и психология" (туда входят как работы древнехристианских авторов, так и дореволюционных и современных психологов и богословов). При ссылке на источник из этого списка будет использоваться условное обозначение: "**хр. и пс.**". Общее количество литературы во всех списках составляет более тысячи наименований. Такое ее количество мы приводим не из-за абстрактной любви к библиографическому коллекционированию, а по совершенно другим причинам. Во-первых, мы старались точно указывать все *первоисточники* приводимых идей и мыслей, что привело к включению в список литературы не только психологических работ, но и философских, религиоведческих, культурологических и других произведений. Во-вторых, автор данной работы является принципиальным сторонником библиографического подхода как такового. Просто поражает библиографическая ограниченность большинства современных учебников. Часто их авторы приводят в библиографии какую угодно литературу, кроме той, из которой они сами берут конкретные теории и факты (эффект замалчивания хорошей литературы). С другой стороны, эти же авторы часто пользуются библиографией и цитатами из вторых рук, не удосуживаясь прибегать к самим первоисточникам. Ладно бы, если при этом речь шла о недоступных иностранных изданиях, но часто такое происходит с работами отечественных, дореволюционных психологов и философов, которые виноваты лишь тем, что их не переиздавали в советское время. Учитывая этот негативный опыт, мы пошли по пути максимальной библиографической *открытости*, поставив ее в качестве основного принципа нашей литературной работы. Это позволит читателю не только следить по первоисточникам за последовательным ходом мысли автора, но и вырабатывать свою собственную позицию по всем обсуждаемым вопросам и, главное, вести дальнейшую самостоятельную работу.

ЛИТЕРАТУРА

Братусь Б. С. Христианская психология как новое движение в России // Психология и христианство. М., 1995, с. 21.

Вектор взаимодействия (опыт возрождения Челпановских чтений) // Человек. 1995, № 2, с. 14-34.

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

Воловикова М. И., Махнач А. В. Психология, психотерапия и христианство // Психологический журнал. 1995, № 1, с. 176-178.

Генон Р. Царство количества и знамения времени. – М.: Беловодье, 1994.

Годфруа Ж. Что такое психология. В 2-х т. – М.: Мир, 1992.

Гуманистические проблемы психологической теории. Отв. ред. К. А. Абульханова-Славская, А. В. Брушлинский. – М.: Наука, 1995.

Давыденко В. Ф. Святоотеческое учение о душе человека. – Харьков, 1908 (Харьков, 1903; "Вера и разум". 1902-1903 гг.).

Джемс В. Многообразие религиозного опыта. – СПб., 1993 (М., 1910).

Ждан А. Н. История психологии: От античности до наших дней. – М.: Изд-во МГУ, 1990.

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

Зинченко В. П. Посох Мандельштама и Трубка Мамардашвили: К началам органической психологии. – М.: Новая школа, 1997.

Культура незаочного постижения: философско-психологический семинар памяти Г. И. Челпанова // Человек. 1995, № 3, с. 5-25.

Мандельштам О. Э. Слово и культура: Статьи. – М., 1987.

Михаил (Десницкий) митр. Беседы о разных степенях истинного покаяния. – СПб.: Тип. И. Ианнесова, 1819.

Ничипоров Б. В. Введение в христианскую психологию: Размышления священника-психолога. – М.: Школа-Пресс, 1994.

Психологическая наука в России XX столетия: проблемы теории и истории. – М.: Изд-во "Ин-т психологии РАН", 1997.

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.
Психология личности: новые подходы. Философско-психологический семинар. (Памяти Г. И. Челпанова) // Человек. 1995, № 5, с. 47-59; № 6, с. 15-25.
Пушкин А. С. О причинах, замедливших ход нашей словесности // Его же. Полное собр. соч. в 10 т. Т. 7. – Л., 1978, с. 14-15.
Розин В. М. Психологическая помощь. Психотехника. Эзотерический опыт. – М.: Изд-во РОУ, 1995.
Садов А. Значение слова Religio у древних римлян // Христианское чтение. 1897, № 6, с. 829-841.
Топоров В. Н. Имя как фактор культуры // Всес. научно-практ. конфер. "Исторические названия – памятники культуры". – М., 1989, с. 125-129.
Франк С. Душа человека. Опыт введения в философскую психологию. – СПб.: Наука, 1995 (М., 1917).
Хегай Л. Психология и зло // Хрестоматия по глубинной психологии. Вып. 1. М., 1996, с. 224-238.
Ценности, смыслы, поступки: Философско-психологический семинар (Памяти Г. И. Челпанова) // Человек. 1995, № 4, с. 5-24.

ПРЕДИСЛОВИЕ К ТРЕТЬЕМУ ИЗДАНИЮ

"Кто любит наставление, тот любит знание;
а кто ненавидит обличение, тот невежда"
Прит. 12, 1.

Я рад, что эта книга нашла *своих читателей* (раз ее два первых издания были достаточно быстро распроданы). Таковыми оказались не только студенты психологи или религиоведы, но и самый что ни на есть массовый читатель (по возрасту, образованию и профессиональному статусу). Это меня даже несколько, приятно, удивило.

Дело в том, что начинал писать книгу я в послеперестроечное время без каких-либо перспектив на ее издание. В то время появилось огромное количество бульварного чтения, а для издания "некоммерческой" литературы условия оказались еще хуже, чем для издания "идеологически неправильных" книг в советское время.

Поэтому, когда меня спрашивают, а для кого, собственно говоря, эта книга писалась, я честно отвечаю: для ящика письменного стола, в котором она должна была бы храниться. А поскольку я сам в то время занимался одновременно несколькими делами: читал в библиотеке дореволюционную литературу, преподавал психологию религии студентам, проводил психологическую работу со школьниками–старшеклассниками, читал общедоступные лекции в Центральном лектории, то все это, так или иначе, сказалось и на самой книге. Проявилось это, по крайней мере, в виде двух основных тенденций: научно–аналитической и пропедевтическо–популярной.

И я не вижу в этом ничего негативного, наоборот, здесь могла бы быть некая взаимная дополнительность: более научно ориентированная часть книги служила бы трамплином для собственной мысли читателя, а некоторые "популярные" отступления только сглаживали бы научную сухость части первой. Хотя, конечно, соединение в "одном флаконе" разных стилей имеет и некоторые неудобства, в основном, внешне социального плана: подобные работы, например, просто не воспринимаются некоторыми академическими учеными, привыкшими к определенным наукообразным клише в изложении материала. Как бы то ни было, но приходится считаться и с этим. Поэтому, если получится, я все-таки попробую сделать несколько разных вариантов данной книги: *популяр-*

ный – доступный для самого массового читателя (с меньшим наукообразием, но с большим количеством примеров из жизни), и строго *научно-академический* (может быть к тому времени уже и экспериментально-практический).

Спасибо всем за те замечания и пожелания по первым изданиям, которые дошли до меня разными путями (для тех, кто пользуется электронной почтой, привожу свой адрес: zenko_y@mail.ru). В некоторых из этих откликов речь шла о разного рода ошибках и опечатках, которые я теперь исправил с превеликим удовольствием.

Когда текст делается лучше и чище – этому можно только радоваться. Некоторые пожелания имели лексический характер – но такая работа с языком является более тонкой, и не всегда проста и однозначна. Некоторые предложенные исправления я принял, но не абсолютно все. Я считаю, что авторский язык может нести какие-то стилистические особенности, если они, конечно, не идут совсем вразрез с основами общей литературной традиции. Как мне кажется, я старался этим не злоупотреблять, но где эти языковые "оживляжи" получились сами, и где они вышли не очень неуместными, я их оставил – пускай живут. Хотя, конечно же, что касается проблемы литературного стиля, то мне, как и любому современному автору, есть над чем работать – я здесь на свой счет особенно не обольщаюсь.

Несколько слов об используемом мною "цитатно-библиографическом" принципе. Вполне может быть, что мой способ его реализации заслуживает лучшего, ибо в нем присутствуют и некоторые длинноты, и повторы. Но здесь нужно учитывать два важных момента. Во-первых, сам по себе принцип ни в чем не виноват и, как мне кажется, именно он применим для сравнительного анализа религиозной и психологической точек зрения. Во-вторых, дело в том, что работа над этой книгой лично для меня пересеклась со сбором материала для моей книги "Основы христианской антропологии и психологии", для которой подобный принцип подачи материала естественен вдвойне (ибо любые положения при этом должны в обязательном порядке подтверждаться соответствующими библейскими, святоотеческими или богословскими цитатами).

А теперь перейду к некоторым актуальным разъяснениям и дополнениям, касающимся **содержания** и **идей** книги, – в той мере и в такой

степени, чтобы подчеркнуть наиболее важные из них и обозначить их внешний контекст.

Вторая глава не случайно посвящена психологии и религии в России. Это произошло не только потому, что это одна из моих любимых тем и потому, что я занимаюсь ею несколько лет.

Во-первых, это было обусловлено важностью темы самой по себе: надеюсь, мне удалось, хотя бы частично, показать ее внутреннее многообразие и непреходящую актуальность и для сегодняшнего дня.

Во-вторых, это связано с недостаточной известностью данной информации: в советское время она не была засекречена, соответствующие книги не были помечены грифами ДСП ("для служебного пользования") и не находились в спецхранах (как зарубежная антисоветская литература), но, тем не менее, она была практически неизвестна и не использовалась настолько широко, как этого заслуживала. И в настоящее время положение дел в этом вопросе практически не улучшилось. Вместо возвращения к своим собственным корням и традициям у нас происходит некритическое перенимание западных идей (при этом, чаще всего, не самых лучших и продуктивных, а более поверхностных и популярных). По моему глубокому убеждению, грамотное обращение к другим культурам и традициям невозможно тогда, когда не усвоена и не осмысленна должным образом своя собственная культура. Это же, в равной степени относится и к психологическому знанию, безусловно являющемуся достаточно важной и большой областью культуры. Кстати, загадывая на будущее, было бы интересно не только рассказать об авторах и их работах, но и привести сами тексты (для начала можно было бы в отрывках или подборках). Если это будет востребовано, то вполне реально было бы составить и издать хрестоматию по дореволюционной психологии (хронологическую, именную или тематическую).

Третья и четвертая главы книги посвящены, казалось бы, довольно узким темам: органам чувств и феноменам схемы тела (ассоциированным с христианским пониманием феномена *сердца*). Но их актуальность, практическую и духовную значимость трудно переоценить. Выживем ли мы сегодня духовно и физически, будет зависеть от того, насколько каждый из нас и все человечество в целом сможет контролировать и сдерживать негативное влияние внешнего мира на мир внутренний (через органы чувств), и от того, насколько мы сможем сохранить свою глубинную духовную сущность (которая и есть собственно

сердце). Как-то стало уже общим местом, что "мы живем в информационную эпоху". Как будто этим все сказано. Мы живем также и в эпоху ядерной энергии, но бомбардировку Нагасаки и Хиросимы никак не назовешь использованием "мирного атома". Так и наша информационная эпоха при всех ее плюсах неимоверно деструктивна и агрессивно бездуховна. Чего, например, стоит одна только реклама. В этом несложно убедиться – достаточно посмотреть любой фильм, в котором пустая и повторяющаяся реклама может занимать столько же времени, сколько идет сам фильм. Просто смешны разговоры о рекламе, как "двигателе прогресса". Каким же должен быть прогресс, если у него *такой* двигатель? – Тогда *такой* прогресс и не нужен. Да он и не является "прогрессом", т. е. дословно, движением *вперед*, а есть "ре-грес", то есть движение *назад*, деградация и обезъянивание человека, сведение его на уровень желудочно-сексуальных потребностей.

Общий же анализ современной жизни с точки зрения психологической информационной безопасности приводит к очень *тревожным выводам*. Без всякого преувеличения можно сказать, что в настоящее время происходит небывалый информационный Чернобыль, который по своим масштабам и последствиям больше, чем его исторический предшественник. Если радиоактивные чернобыльские отходы находятся в определенных районах, внутри которых они только и влияют, то информационные "телевизороактивные" отходы могут влиять практически в любой точке планеты, мгновенно проникая в души сотен миллионов людей. Для решения этой проблемы, безусловно, нужно использовать все возможные методы, и в первую очередь, в чем я глубоко убежден, – тысячелетний христианский опыт.

В последней по счету, но не по важности, главе я коснулся проблемы **психических состояний** в религии. Именно "коснулся", потому что по своему объему и важности эта тема не уступает всем предыдущим темам *вместе взятым*. В первую очередь мне пришлось здесь обратиться к анализу существующих необоснованных стереотипов в подходе к данной тематике. Их огромное множество и все они разные, как по условиям своего возникновения, так и по своим последствиям. Просто поражает не дифференцированность подхода и западных, и отечественных исследователей к так называемым измененным состояниям сознания, – к которым относят все, что выходит за рамки обыденности. Здесь находятся в одной куче: сексуальный экстаз (есть и такое!), шама-

низм, оккультный и мистический опыт, состояния от применения наркотиков и, пропуская все остальное, – "христианский духовный опыт". Нередко можно услышать, что с психологической точки зрения это "все равно", ибо важны лишь сами психические переживания. Но это абсолютно неверно, как с психологической, так и с методологической точек зрения. Совсем не все равно, отчего у человека болит голова: от беспокойства за своего близкого, или от выпитой вчера бутылки водки. Совсем не все равно, отчего человек радуется: что сумел помочь своему ближнему, или что смог отомстить своему врагу. Совсем не все равно, как был достигнут внутренний покой: через буддистскую медитацию о нереальности всего существующего (в том числе, и своей собственной личности), или через христианское очищение сердца в исихастской практике. Причины и условия появления психических состояний нельзя не учитывать: они будут проявляться в их содержании и сказываться на их структуре (надо только не закрывать на это глаза). Особенно важно знание происхождения негативных, неясных, пограничных психических состояний. Из того, как они появились, будет вытекать то, что с ними делать дальше, как их компенсировать, лечить или удалять. Кстати, знание того, какой именно сектой или деструктивным культом человек был доведен до такого негативного состояния, может быть основой для выбора методов помощи, потому что у каждой из них свои методы деструктивного влияния ("зомбирования").

Я "покусился" также на разоблачение столь широко распространенного стереотипа, согласно которому чуть ли не любое мистическое состояние является *экстазом* и имеет *экстравертный* (направленный во вне) характер. Это далеко не так и в дохристианских религиях, и абсолютно неверно по отношению к христианству (особенно православию). Суть христианского духовного делания именно в *интроверсии* – направленности *внутрь себя*. Причем эта направленность имеет определенную последовательность стадий:

– направленность внутрь – *интроверсия*; контроль и ограничение внешних воздействий – через хранение органов чувств;

– но при этом христиане избегают бесконечных блужданий во "внутренних психокосмосах", что делают многие искатели "духовных приключений", а стремятся к центру – что можно обозначить как *центробежность*; истинным же центром и серединой человеческого существа с христианской точки зрения является сердце, поэтому христиан-

ская интроверсия *кардиоцентрична*;

– очистившие же свое сердце христиане в нем обретут Бога, ибо именно к Нему и стремились все время (*теоцентризм*); поэтому все предыдущие этапы оправдываются и осмысляются в последнем и самом главном; это подобно тому, как все плавание корабля начинает быть понятным и последовательным, после того как он, пройдя свой путь, прибудет в порт назначения; подобную целостность и последовательность духовного пути в христианстве обозначают образом *лестницы*, который имеет древнюю историю и восходит еще к ветхозаветному видению Иакова (Быт. 28, 12); эта лестница, ведущая на небо, находится в душе человека, или, вернее, в его душе начинается, и по мере его очищения открывается все новыми и новыми ступенями духовного восхождения к Богу.

Общая **структура** третьего издания по сравнению со вторым не претерпела значительных изменений, но практически все главы *дополнены и расширены*, как в самом тексте, так и в библиографии.

Предполагается, что данное электронное издание будет постоянно обновляться – по мере накопления новой информации ее доработанный вариант будет вывешиваться на сайте Центра христианской психологии и антропологии: **www.xpa-spb.ru** (в самом конце данного текста указана дата его последнего изменения).

И заканчивая предисловие, скажу несколько слов об **основной идее** или задаче данной книги (каковой она виделась мне, по крайней мере, при ее подготовке и издании). В самом общем виде ее можно было бы сформулировать так: в первую очередь, она заключалась в *сравнительном анализе* психологического учения в христианстве и академической психологии (как в ее современном состоянии, так и в историческом развитии). Но любое сравнение – процесс обоюдный, и зависит от того, с какой из сравниваемых сторон он начинается. В нашем случае можно идти как от психологии к христианству, так и от христианства к психологии. И именно последнее, как мне кажется, достаточно актуально сейчас, но менее известно и разработано, поэтому ему мною и уделяется внимание – в первую очередь и в большем объеме. Хотя, конечно же, по мере возможности и необходимости, в подходящих случаях я пытался идти и от психологии к христианству, – но в разумных преде-

лах и с должной осторожностью. Последнее особенно важно и для всей психологии: в том случае, если она будет неосознанно проецировать на христианство свои собственные стереотипы его восприятия, она займет позицию субъективизма и станет тем сапожником, который остается сам без сапог. Искренне надеюсь, что психологический профессионализм и внутренний опыт позволят сделать всем нам правильный выбор в этом, столь важном для каждого из нас и для всей психологии, вопросе.

Глава 1.
ОСНОВНЫЕ ПРОБЛЕМЫ ПСИХОЛОГИИ РЕЛИГИИ

Введение. Психология религии и религиозная психология. Методология психологии религии. Психология религии в структуре религиоведения. Психология религии в структуре психологии. Выводы. Литература.

Введение

В 1959 г. известный американский исследователь психологии религии О. Странк писал, что в свете наблюдаемых тенденций перед психологией религии открыты следующие возможности:

1) психология религии будет поглощена пастырской психологией или превратится в незначительный придаток к ней, т. е. потеряет свое первоначальное лицо как научная дисциплина;

2) психология религии станет частью психоанализа и психиатрии, сводящих всю сложность проблемы к психопатологии;

3) психология религии превратится в один из отделов общей психологии;

4) психология религии станет общим термином для обозначения научного подхода к религии во всех ее аспектах: психологическом, социологическом, психиатрическом, вследствие чего она так разбухнет, что либо развалится, либо станет бессмысленной;

5) психологи религии попытаются в духе первоначальных идей на базе новейших достижений современной психологии заново определить свое лицо как самостоятельной дисциплины (см.: Попова. 1973, с. 248).

И все это после того, как на Западе в 20-30-ые годы XX века именно с психологией религии связывались наибольшие надежды подлинно научного исследования религии, и после того, как уже в начале века один из по праву признанных вдохновителей психологии религии, Вильям Джемс утверждал, что мы присутствуем (в настоящем времени)

при зарождении новой отрасли знания – психологии религии (Джемс. 1910, с. 344).

Подобная картина смены всеобщего интереса к психологии религии и энтузиазма по отношению к ней (приблизительно с начала XX века до 30-х годов) недоверием и пессимизмом, а также подстраиванием под сложившиеся идеологические стереотипы (до 60-70-ых годов) наблюдалась и в нашей стране. Уже с момента "хрущевской оттепели" (где-то с 1967 г.) начинается постепенное "восхождение" психологии религии и ее стремление к превращению в самостоятельную дисциплину. В одной из первых работ на эту тему (Угринович. 1961), сам термин психология религии берется в кавычки и используется не иначе как с эпитетом "буржуазная". Правда, уже в 1969 г. словосочетание "психология религии" становится вполне допустимым и даже выносится (тем же автором) в заглавие монографии (Угринович. 1969).

Это связано с тем, что в 1969 г. прошла Всесоюзная конференция по психологии религии (Виснап. 1974, с. 3). Поскольку она проводилась в Институте научного атеизма Академии общественных наук при ЦК КПСС, то понятно, что при этом подразумевалось под "психологией религии", которой ставились задачи "личностного подхода в атеистической работе с верующими и антирелигиозной профилактической работе с подрастающим поколением" (там же). Но сама психологии религии при этом, хотя и под чутким надзором партии, как бы легализовалась и узаконилась как возможное научное направление в *советской* психологии. Что немаловажно, изданием материалов этой конференции (Психология и религия. 1971), открылась возможность публикации и других работ на эту тему (но не с таким явно атеистическим характером).

В 1974 г. в "Кратком психологическом словаре-хрестоматии", составленном Б. М. Петровым (М.: Высшая школа, 1974), психология религии только упоминается в подразделе социальной психологии. В "Кратком словаре системы психологических понятий" К. К. Платонова (М.: Высшая школа, 1981), психологии религии посвящена небольшая, но отдельная статья, с определением ее предмета и задачи и с указанием, что эта отрасль социальной психологии имеет тенденцию стать самостоятельной наукой. И довольно подробная статья о психологии религии приведена в "Кратком психологическом словаре" под редакцией А. В. Петровского (М., 1985), где уже приводятся и основные направления внутри самой психологии религии: общая теория психологии рели-

гии, дифференциальная психология религии, психология религиозных групп, психология религиозного культа, педагогическая психология атеистического воспитания, что соответствовало существовавшим в то время междисциплинарным связям психологии религии с общей, дифференциальной, педагогической и социальной психологией, а также с религиоведением. Эти же направления психологии религии перечисляются и во втором издании словаря (Психология. 1990).

Конечно, этот перечень направлений сегодня нуждается в целом ряде дополнений: так, например, крайне важна для психологии религии связь с одной из старейших психологических отраслей – медицинской психологией (а через нее и с психиатрией). С другой стороны, такие относительно молодые психологические дисциплины как историческая, этническая, политическая, экономическая психология, могли бы дать богатейший фактологический материал для психологии религии. Подробнее об этом мы скажем в соответствующей подглавке дальше, а сейчас подробнее остановимся на специфике психологии религии как научной дисциплины в ее отношении с религией, в частности на отношении психологии религии и религиозной психологии.

Психология религии и религиозная психология

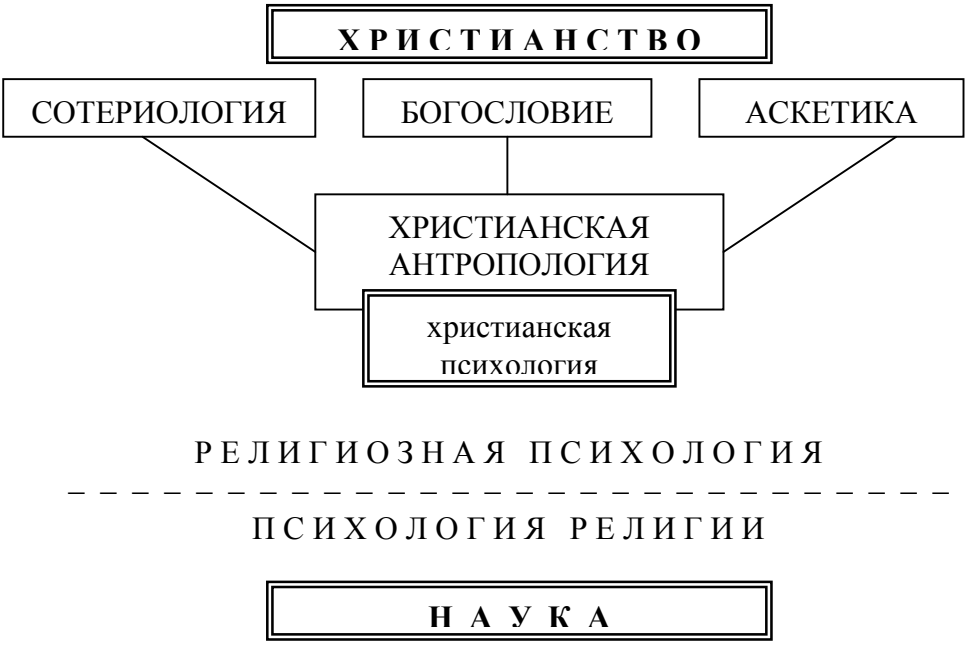
В настоящее время можно говорить о том, что изменились идеологические условия существования отечественной науки. Для изучения электрона физикой это, скорее всего, и не так важно, но для гуманитарных наук это имеет принципиальнейшее значение: больше никто не указывает сверху того, "что такое хорошо и что такое плохо". И дело не только и не столько в самой ценностной ориентации, сколько в принципах и методах ее обоснования: и если такими принципами являются политические или атеистические установки, ничего хорошего из этого не получится.

Настало время *паритетных* отношений между психологией и религией, в отличие от той "психологии религии", которая претендовала на то, что она, придерживаясь атеистической позиции, может изучать все аспекты любой религии. Это, конечно же, не отказ от *научности* как

таковой, которой я как раз и стараюсь придерживаться, если под ней понимать объективность и непредвзятость. Последнего как раз и не было в атеистической психологии религии, которая не мудрствуя лукаво, любой ей непонятный религиозный феномен нередко подавала в психопатологическом ключе, выполняя "задание партии и правительства" по борьбе с религиозными предрассудками (в первую очередь это относилось к христианству, или, если быть точнее, к православию).

Упомянутая же выше паритетность есть признание того, что помимо "психологии религии" существует и "религиозная психология", со своими законами, идеями и проблемами, при этом в каждой религии своя (со своими религиозно-антропологическими особенностями, которые просто невозможно не учитывать при стремлении к подлинно *научному* подходу к религиозно-психологической проблематике). Поясним это на примере христианства: христианская психология, как наука о душе, есть неотъемлемая часть христианской антропологии. Последняя же непосредственно связана с христианским богословием (в котором рассматривается не только богооткровенное учение о Боге, но и о мире, и о человеке), сотериологией (учением о спасении) и аскетикой (конкретным воплощением первого и второго на практике) (см. схему ниже).

Для психологии религии, это, конечно же, не означает, что она должна отказаться от уже существующих психологических методов и методик и брать материал для анализа опосредованно – только из религиозной психологии. Наоборот, это позволит таким образом доработать и валидизировать методики, чтобы они не имели "ляпов" с религиозно-психологической точки зрения, а значит и были бы более грамотны с научной точки зрения (подробнее о чем скажем дальше).



Методология психологии религии

Методология, как учение о принципах построения, формах и способах научного познания, имеет прямое отношение не только ко всей психологии, но, конечно же, и к отдельным ее направлениям, в том числе и к психологии религии.

Но в наше практически ориентированное время уделяют не так много внимания общетеоретическим и методологическим проблемам, а методологию нередко сводят к чисто инструментальному уровню – технике построения конкретных психологических методик и тестов. Но методология это не только *что* и *как* делать, но и что *не делать* и, главное, *почему* (поэтому очень методологична табличка на высоковольтном столбе: "Не влезай, убьет! Высокое напряжение!").

Подобные охранительные таблички были бы очень полезны для современной психологической методологии, ведь психологии приходится иметь дело с самым дорогим, что может быть – с людьми, их душами. Правда, справедливости ради надо сказать, что современная пси-

хология по необходимости вбирает в себя определенные нравственные и аксиологическо-ценностные ограничения ("не навреди"; "не разглашай чужие тайны", "не используй чужую личную информацию в своих интересах" и т. д.). На Западе это произошло не столько в силу гуманизации самой психологии, как это иногда представляют, сколько из-за того, что психология превратилась там в одну из важных сфер по оказанию услуг населению: нужно было юридически прописать права и обязанности и психолога, и клиента (в том числе и морально-нравственного плана). Похожий процесс начался в отечественной психологии еще в советское время, когда имели место попытки создания морального кодекса психолога. Несмотря на его заформализованность и вписанность в контекст своего времени, он, тем не менее, показывает, что подобные проблемы ощущались и в советское время и что работу в подобном направлении безусловно нужно проводить и теперь, иначе "психологию с человеческим лицом" мы так и не увидим.

Перейдем к описанию объективных и субъективных методических и методологических **ограничений** религиозно-психологических исследований:

– **объективные** ограничения, связанные с местом, временем, способом исследования; если инженерно-психологические исследования можно проводить на рабочем месте или его имитаторе, то с религиозно–психологическими исследованиями такое практически невозможно (представьте себе абсурдную картину психологов, тестирующих молящихся в храме во время богослужения); и дело не в том, что это "неприлично", или этого не разрешат церковные власти, а в том, что подобное невозможно по самой внутренней логике религиозного процесса, который будет просто разрушаться подобными действиями (кстати, с подобной ситуацией психологи уже сталкивались при изучении таких сложных и тонких психологических процессов, как, например, творчество, инсайт, принятие решения и т. д.); однако из невозможности прямого и актуального изучения религиозных процессов не следует никаких особенно пессимистических выводов, потому что эти процессы можно изучать опосредованно и ретроспективно, и в психологии достаточно богатый опыт подобной работы; здесь вполне применимы основные психологические методы (тестирование, беседа, эксперимент), но и они имеют свои объективные методические и технические ограничения – о чем см. дальше;

– кроме того, существуют и важнейшие **субъективные** ограничения, нравственного, мировоззренческого и, собственно, религиозного характера; у самого научного познания, как такового, по принципам его появления и функционирования, есть границы применимости и адекватности; к тому же, в советское время на это не рекомендовалось обращать внимание; существуют разные формы и степени "научности": для физика единственным и решающим аргументом является результат проведенного эксперимента; а в социологии или истории такого "решающего эксперимента" просто не существует; а в психологии этот эксперимент должен быть построен так, чтобы его научно-исследовательская часть не воздействовала негативно на нравственные или религиозные убеждения испытуемого.

Складывается такое впечатление, что сама по себе *охранительная* тенденция не является для современной психологии чем-то искусственным, что она заложена в самих ее глубинах. Это связано с тем, что психология формировалась не только под воздействием естественнонаучной парадигмы, что всячески выпячивалось в советское время, но и под изначальным влиянием христианства (имеющегося в нем широкого пласта психологического знания).

Очень интересна в этом отношении речь еп. Анастасия на открытии первого в России Психологического института. Он говорил: "...возможно точное изучение душевных явлений, вообще говоря, можно только приветствовать. Но, стремясь расширить круг психологических знаний, нельзя забывать о естественных границах познания души вообще и при помощи экспериментального метода в частности. Точному определению и измерению может поддаваться лишь, так сказать, внешняя сторона души, та ее часть, которая обращена к материальному миру, с которым душа сообщается через тело. Но можно ли исследовать путем эксперимента внутреннюю сущность души, можно ли измерить ее высшие проявления?.. кто дерзнет экспериментально исследовать религиозную жизнь духа? Не к положительным, но к самым превратным результатам привели бы подобные попытки" (Речи и приветствия... 1914, с. 1-2).

В то время многим психологам подобное предостережение, может быть и показалось чем-то излишним, но дальнейшая история развития научной психологии показала, насколько изложенная еп. Анастасием охранительная установка была верна. Яркий пример тому Карл Юнг

(1875-1961), глубинная психология которого подавляющим большинством современных психологов признается за обычное, нормальное психологическое направление (только с элементами "духовности", что по их мнению является положительным моментом). Но духовность бывает очень разная, особенно та, что является в сновидениях, "откровениях" и видениях, которые были так важны и естественны для Юнга: "Все мои работы, все, что я создал в области духа, вышло из инициальной силы воображения и сновидений" (Юнг. 1998, с. 196); "видение – само по себе – для меня дело обычное, я довольно часто вижу живые и яркие образы, как это бывает в гипнотическом состоянии" (там же, с. 258); "Перед фантазиями, охватившими меня, столь волновавшими и, можно сказать, управлявшими мною, я чувствовал непреодолимое отвращение, и неизъяснимый ужас" (там же, с. 221). Именно таковы, согласно святоотеческой традиции, впечатления от общения с падшими духами, против которого св. отцы всячески предостерегали (для духовного и душевного блага самого человека). Но Юнг вступил с ними в контакт: в одном из его видений ему явились седобородый старик (назвавшийся Ильей-пророком!), слепая девушка (Соломея) и большая черная змея (там же, с. 224). Старик потом преобразился в Филемона, который стал для Юнга учителем и представлял для него "некий высший разум" (там же, с. 227). Интересно будет отметить, что потом Филемон превратился в другой образ, который Юнг назвал древнеегипетским словом Ка (там же, с. 228), обозначавшим двойника человека, его тень в загробном мире. Вот как сам Юнг его описывает: "В выражении лица Ка было что-то демоническое, я бы сказал: мефистофельское" (там же), то есть, называя все своими именами, *дьявольское*. И появление подобной "ненаучной" лексики здесь совсем не случайно и не является проекцией на Юнга христианских установок. Так, например, сам Юнг пишет об "архетипе мудрого старца": "Если бы имя "Люцифер" не обросло всякого рода предрассудками, оно *полностью* (выд. нами – З. Ю.) подходило бы этому архетипу" (там же, с. 125). И в другом месте: "Дьявол есть вариант архетипа Тени, т. е. опасного аспекта непризнанной, темной половины человека" (Юнг. 1991, с. 101). Таким образом, один юнговский архетип – Люцифер, а другой – дьявол, так что, как говорится, умному – достаточно.

А вот как Юнг определил ход и *результат* всей своей жизни: "У меня было много хлопот с моими идеями. Во мне сидел некий демон, и

в конечном счете это определило все. Он пересилил меня..." (Юнг. 1998, с. 432). Воистину, короче и яснее не скажешь: *демон пересилил его*. И это вполне конкретный *духовный* факт, к которому Православная церковь отнеслась вполне определенным образом: в современном церковном "Чине отречения от занятий оккультизмом" вместе с экстрасенсорикой, биоэнергетикой, астрологией, парапсихологией и т. д. приводится и *глубинная психология* Карла Юнга (Чин отречения... 1996, с. 182). Есть ли это "вмешательство" церкви в дела психологии (а современные психологи очень не любят, чтобы в их дела вмешивались со стороны)? – Нет, потому что церковь не претендует на анализ психологической или психотерапевтической составляющей учения Юнга, но как "специалист по духовности" церковь предостерегает против того *типа* духовности, которое содержится в учении Юнга, а дальше дело каждого человека, в том числе и психолога, прислушаться ли к ее авторитетному мнению в этом вопросе, или сделать вид, что "все о кей".

Перейдем к анализу психологических **методов и методик** с точки зрения особенностей их применимости в психологии религии:

1) стандартизированные **опросники**: проводятся в удобное для испытуемого время и по заранее разработанной системе вопросов (возможно одновременное тестирование многих испытуемых); современные математические методы обработки данных (корреляционный, факторный, кластерный анализ) позволяют получать из результатов подобного опроса много интересной скрытой информации; главной особенностью, и в каком-то смысле недостатком этого подхода, является его групповой характер: результат будет тем достовернее, тем больше будет количество испытуемых ("выборка") и тем больше будет количество использованных методик (а еще желательно сделать ретестинг – повторное тестирование этих же людей через некоторое время); все это делает процедуру тестирования довольно трудоемкой как для экспериментатора, так и для испытуемых, которые просто не согласятся участвовать ни в каких последующих психологических исследованиях, если они занимают столько сил и времени; что касается размера выборки, то это достаточно сложная проблема и при обычном психологическом исследовании, и, тем более, при религиозно-психологическом: когда, например, просто физически невозможно набрать нужное количество испытуемых (например, представителей какого-нибудь мало распространенного рели-

гиозного направления); кроме того, надо учитывать реалии сегодняшней жизни, ибо руководители многих сект и деструктивных культов просто запретят (напрямую или опосредованно) своим адептам участвовать в любом психологическом обследовании – во избежание возможности того, что может обнаружиться что-нибудь негативное о самом культе; важной методологической проблемой любого психологического опросника является то, что испытуемый при тестировании может выдавать желаемое за действительное, приписывая себе социально (религиозно) поощряемой поведение; то есть высокие показатели по таким опросникам не гарантируют стопроцентной уверенности, что сам испытуемый всегда и везде пытается придерживаться именно такого поведения;

2) **беседа** – является важнейшим и универсальным психологическим методом (о котором, тем не менее, нередко забывают, а ведь фактически опросник и есть формализованная беседа с испытуемым по заранее намеченным вопросам); по своей форме это наиболее приемлемая методика в практике психологии религии: религиозному человеку намного проще "просто побеседовать" с психологом, чем в письменном виде отвечать на всякие вопросы "с подковыркой", заполнять бланки теста (в которых еще надо разобраться и ничего не перепутать при их заполнении); многочисленные достоинства метода беседы с точки зрения испытуемого компенсируются достаточно большим количеством проблемных моментов с точки зрения экспериментатора: начиная от сложностей техники ведения беседы (которой надо специально обучаться) и кончая проблемами обработки ее результатов (которые не всегда так просто формализовать в определенные психологические данные);

3) **наблюдение** – часто и незаслуженно забываемый психологический метод; он причиняет испытуемому минимум хлопот, перекладывая основную нагрузку на экспериментатора, но он требует большого уровня опытности наблюдателя (иначе и результаты наблюдения могут быть совершенно неверными); особенно это относится к религиозной сфере, например, религиозным ритуалам, где надо просто знать суть и название происходящего, иначе все можно можно понять "с точностью до наоборот"; так называемое *включенное наблюдение* предполагает, что наблюдатель как бы встраивается в наблюдаемую группу (прикидывается "своим" или интересующимся новичком); подобный метод использовали американские психологи и психиатры для изучения проблем, свя-

занных с деструктивными культами; этот метод не так информативен, как предыдущие (поскольку возможность активного общения с испытуемыми достаточно ограничена) и хорош скорее в виде пилотажного исследования, для выявления общего круга проблем, которые затем нужно более углубленно исследовать другими методами;

4) вполне применимы и какие-то формы **эксперимента** (в разумных пределах), где бы моделировалась не сама религиозная ситуация или обстановка, а, например, ситуация морального выбора с религиозной окраской; это позволило бы подтвердить или опровергнуть данные опросников, строящихся фактически на самооценке испытуемых; подобный экспериментальный метод часто использовался в западной психологии, особенно социальной, середины и конца XIX века, но и он имеет свои проблемы и ограничения: главное же заключается в том, что смоделированная экспериментальная ситуация, при всей своей большой сложности и трудоемкости, не дает намного более достоверных результатов, так что по шкале "стоимость-качество" эксперимент вполне может уступать опросникам, с их меньшей глубиной, но большей доступностью;

5) интересны и информативны так называемые **проективные** методики, суть которых заключается в многовариантности стимульного материала (например, чернильные пятна Роршаха), так что испытуемый проецирует на него свои идеи и проблемы; основной проблемой проективных методов является способ обработки их результатов, который зависит не только от профессионального опыта психолога, но, не в меньшей степени, и от его собственных личных качеств (то есть происходит своеобразная проекция психолога на проекцию исследуемого); к тому же есть важнейший факт, с которым так или иначе приходится считаться: практически все западные проективные методики имеют психоаналитическую подоплеку, а психоанализ относится к религии достаточно отрицательно (не столько научно-исследовательски, сколько через шаблон фрейдовской идеи религии как невроза).

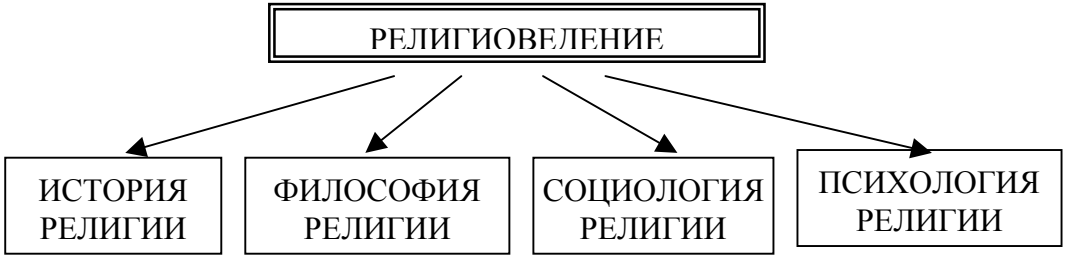
Таким образом, каждый психологический метод имеет существенные ограничения при использовании его в психологии религии, которые необходимо специально дорабатывать и компенсировать. А пока можно утверждать, что грамотных и валидизированных методик в психологии религии нет до сих пор (по крайней мере, христиански-православно

ориентированных). Что касается имеющихся попыток переводов и адаптаций западных методик такого плана, то, при всей их новизне и интересности, с ними предстоит еще много работы. Что касается конкретных названий тех или иных методик, мы сознательно их не приводим (чтобы никого зря не рекламировать или, наоборот, преждевременно не критиковать за те недостатки, которые еще могут быть исправлены).

Кроме того важнейшая общепсихологическая проблема – валидизация методик по *культурологическому* принципу. А теперь, кроме того, его можно продолжить и дополнить, валидизацией по *религиозно*-культурологическому принципу. И это важнейшее положение, ибо по официальной статистике около 80 % россиян отнесли себя к православным христианам (пускай это больше на словах, чем на деле, но игнорировать такой важный количественный факт психология не имеет права).

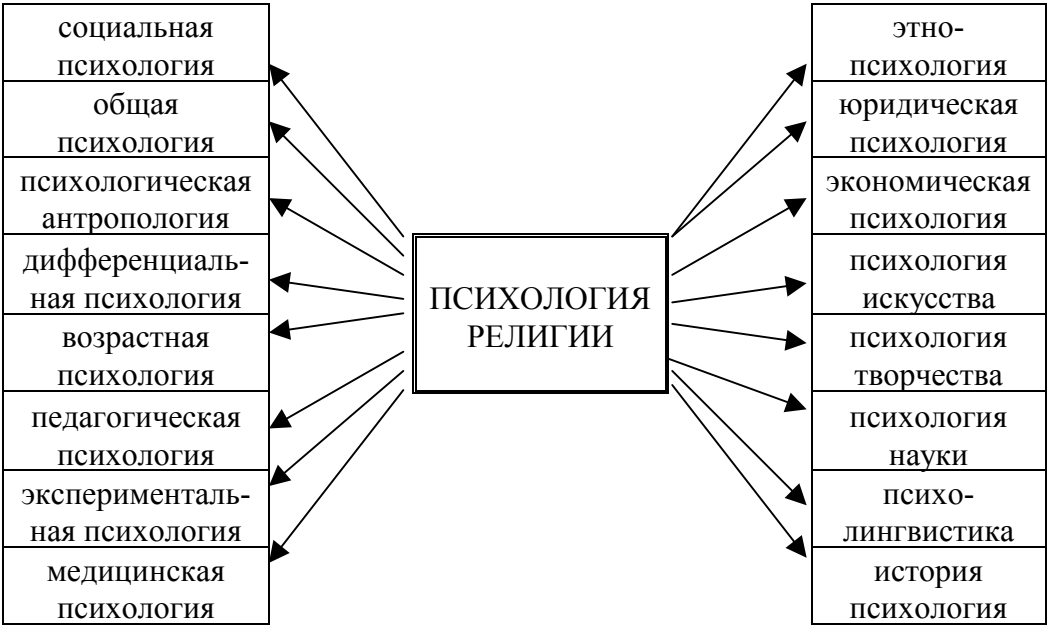
Психология религии в структуре религиоведения

Психология религии занимает важное место в структуре *религиоведения*, специального научного направления, призванного изучать религию во всем ее многообразии (на чем подробно мы останавливаться не будем, поскольку это не тема нашего анализа). Исторически сложилось так, что сначала религия изучалась в историческом и общефилософском контексте, потом в социологическом и только потом – в психологическом (все это вместе – см. схему внизу). Но появившись позже других, психологический подход быстро завоевал себе позиции (в большей степени на Западе, в меньшей – у нас). Сегодня даже можно наблюдать своеобразную традицию и даже моду использовать психологические идеи и внутри истории религии, и внутри социологии религии.



Психология религии в структуре психологии

Крайне многообразны *внутрипсихологические* связи психологии религии как научной дисциплины: по большому счету, она связана практически со всеми психологическими отраслями и направлениями (которых в настоящее время больше сорока), но мы рассмотрим только некоторые, основные из них (см. схему внизу). Излагать материал мы будем по необходимости конспективно, но по возможности останавливаясь и на его прикладных аспектах (и приводя библиографию доступных работ по каждой из тем).



1) **Социально-психологические** проблемы психологии религии заключаются в изучении социально-психологической структуры религиозной группы (общины, прихода, секты), механизмов общения, подражания, установок и их воздействие на сознание, чувства и поведение верующих, а также в изучении динамики коллективных религиозных эмоций, формальных и неформальных отношений в группе. Социально-психологическая проблематика рассматривается в первую очередь не

только потому, что психология религии долго находилась "под крылом" социальной психологии, но и в силу тех проблем, с которыми сталкивается сегодня наша страна. Ибо политические, экономические и другие трудности вместе с общей нестабильностью и противоречивостью жизни в конечном итоге воздействует на всю систему мировоззрения современного человека, часто выбивая при этом почву из-под ног, обращая его к мировоззрению околорелигиозному или псевдорелигиозному. Известный русский психиатр В. Кандинский писал в конце XIX века, что в Америке происходит возникновение многочисленных сект и учений, часто весьма странных, и что это происходит во время каких-нибудь общественных бедствий и катастроф, например, после наступления финансового кризиса (Кандинский. 1881, с. 217). Тогда казалось, что чаша сия далека от России, но теперь, и в самом ближайшем будущем как бы и в самом деле не оказалось, что мы "догоним и перегоним Запад".

Некоторые работы на эту тему:

Воловикова М., Рязова Т., Гренкова-Дикевич Л. Особенности религиозной идентификации в современной России // Развитие национальной этнолингвистической и религиозной идентичности у детей и подростков. – М., 2001, с. 132-141.

Дубова Е. Т. Духовный кризис в современной России и практическая психология // Журнал прикладной психологии. 2000, № 1, с. 29-38; № 2, с. 37-45.

Разумова М. А. К вопросу о социально-психологических особенностях священнослужителя // Психология и христианство. – М., 1997, с. 51-52.

Целуйко В. М. Психология нетрадиционных религий в современной России. – Волгоград: Прин Терра-Дизайн, 2004.

Шапарь В. Б. Психология религиозных сект. – Минск: Харвест, 2004.

2) **Обще-психологические** проблемы психологии религии настолько широки и настолько важны, что фактически открывают новые горизонты развития общей психологии как таковой. Традиционно выделяют три основных класса психических явлений: психические процессы, психические состояния и психологические свойства личности. Остановимся на каждом из них (с точки зрения психологии религии).

Психические **процессы** (мышление, эмоции, чувства, воля, па-

мять, внимание, воображение, фантазия, сенсорика и др.) давно и подробно изучаются психологией и весь этот богатейший материал можно было использовать в психологии религии, что позволит решать ее проблемы целостно, избегая обыденных стереотипов. Так, например, существует ничем не оправданный стереотип сведения любой религии к эмоциям, но в разных религиозных направлениях роль эмоционального компонента совершенно различна: максимальна в различных мистико-экстатических культах и минимальна в рационализированных религиозных учениях (таких, как, например, конфуцианстве).

Было бы интересно *целостно* сравнить общепсихологическое учение о психических процессах и аналогичное религиозно-психологическое учение (для выявления принципиальных различий и точек соприкосновения). Уже есть пример реализации такого подхода на основе христианского учения о душе (Шеховцова, Зенько. 2005). В настоящей же работе мы больше внимания обращаем на психофизику (сенсорику) и психосоматику (схему тела). В ближайшей перспективе находится психофизиология и изучение высшей нервной деятельности, в первую очередь функциональной асимметрии больших полушарий головного мозга. Предполагается анализ по этим параметрам основных христианских конфессий: католицизма, протестантизма, православия и старообрядчества.

Учение о психических **состояниях** разработано в психологии не настолько глубоко и подробно как этого хотелось бы (и в плане описания конкретных состояний, и в плане их систематизации), в христианстве же подробно описана целая лестница духовного-психических состояний, среди которых есть и известные психологии. Современная психология также пытается изучать "измененные состояния сознания", среди которых есть и религиозные (просветление, экстаз, нирвана, самадхи). В христианстве же есть описание как благодатных состояний, так и состояний безблагодатных ("естественных") и антиблагодатных (антидуховных), знание которых просто необходимо любому христианину для его правильного духовного и душевного роста.

Изучение психологических **свойств личности** (темперамента, характера, способностей) является центральным и для психологии в целом, и для психологии религии. При этом изучение феномена религиозной личности было бы принципиально важно и для понимания личности вообще. Этой объемной и сложной темы мы практически не каса-

лись в нашей работе, которая посвящена еще психическим процессам и психическим состояниям, но уже подводит вплотную к данной теме. Подробнее о личности в христианстве можно посмотреть в нашей предыдущей книге (Зенько. 2007), а психолого-педагогические выводы из христианского определения личности – в статьях (см. ниже).

В качестве одного из выводов надо отметить не оцененную еще по достоинству психологами важность и практичность *христианского* психологического знания. Без всякого преувеличения можно сказать, что христианство имеет свою точку зрения практически на все психические процессы, известные современной психологии, психические состояния и свойства личности. Но при этом, в отличие он нее, христианское психологическое знание сохранило свою практическую направленность и аксиологический подход. Поэтому неудивительно, что в настоящее время вполне востребованы многие казалось бы специально христианские темы: христианские чувства и эмоции (вера, надежда, любовь, смирение и т. д.), проблемы соотношения веры и знания, свободы воли, очищения памяти, развития внимания, ограничения воображения, работы с сенсорикой (охранения и очищения органов чувств), псевдодуховные состояния и многие другие. Психологическое знание составляет в христианстве целое учение, довольно сложное по содержанию и объемное по описанию (Зенько. 2007), требующее внимательного к себе отношения.

Некоторые работы:

Белик А. А. Измененные состояния сознания в современном и традиционном обществе // Журнал прикладной психологии. 1998, № 3, с. 4-11.

Березанцев А. Ю. Психосоматические аспекты религиозного опыта // Психиатрия и религия на стыке тысячелетий: Сборник научных работ. Т. 4. – Харьков, 2006, с. 19-22.

Гостев А. А. Образная сфера человека в познании и переживании духовных смыслов. – М.: Ин-т психологии РАН, 2001.

Грановская Р. М. Психология веры. – СПб.: Речь, 2004.

Двойнин А. М. Ценностно-смысловые ориентации личности в контексте религиозной веры. Автореф. дис. канд. психол. наук. – М., 2007.

Зенько Ю. М. Органы чувств: сенсуалистский и христианский подходы // Диалог отечественных светской и церковной образовательных традиций. – СПб., 2001, с. 123-126.

Зенько Ю. М. Психология и религия. – СПб.: Алетейя, 2002.

Зенько Ю. М. Психолого-педагогические выводы из христианского определения личности // Служба практической психологии в системе образования. Вып. 11. – СПб.: СПбАППО, 2007, с. 21-25.

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. Христианское определение понятия и феномена личности // Служба практической психологии в системе образования. Вып. 10. – СПб.: СПбАППО, 2006, с. 108-112.

Ионова А. И. Концепция личности в современном исламе // Вестник РАН. 1993, № 1, с. 18-61.

Лоскутов В. В., Иванов М. Д. К проблеме влияния духовно-религиозного опыта на трансформацию личности // Психология духовности: Хрестоматия. – Липецк, 2002, с. 255-264 (переизд.: Психологические проблемы саморегуляции личности. СПб., 1997, с. 157-165).

3) **Психологическая антропология**, сравнительно молодое психологическое направление, но оно особенно важно для психологии религии, для которой необходимо изучение и сравнение антропологических концепций, лежащих в основании разных религиозных направлений; да и самой академической психологии, кичащейся своим статусом *научного* направления, полезно рефлексировать свои антропологические основания (что не всегда просто, но всегда весьма поучительно). Не секрет, что на Западе многие новые психологические направления обращаются к оккультной или восточной антропологии – пример тому трансперсональная психология, широко использующая идею переселения душ. В качестве некоей альтернативы данному процессу можно предложить академическим психологам обратиться к сравнению психологической антропологической концепции с христианской антропологией. Христианство является *откровением* не только о Боге, но и *о человеке*, христианская антропология сохранила свою целостность и практическую направленность, что было бы просто неоценимо для современной антропологии и психологии (если они по-настоящему захотят обраться к злободневным проблемам современности, а не будут продолжать делать вид, что "все под контролем"). Не только христианская психология, но и психология академическая, невозможна без ее связи с

базовым антропологическим знанием. Доказательству и разъяснению этого важнейшего положения посвятил свои труды и можно сказать всю свою жизнь Борис Герасимович Ананьев (1907-1972), основатель факультета психологии Ленинградского университета и самой ленинградской психологической школы. Удивительным образом, но ратуя за комплексный и антропологический подход в психологии, Борис Герасимович фактически пытался восстановить должное отношение между психологией и антропологией – по принципу соответствующего отношения психологического и антропологического знания внутри христианства; понятно, что по идеологическим причинам в советское время об этом нельзя было даже заикнуться и глубинная подоплека этого так и осталась "неозвученной" как при жизни, так и после смерти Бориса Герасимовича, но логика фактов – вещь упрямая и говорит сама за себя.

Некоторые работы:

Ананьев Б. Г. О проблемах современного человекознания. – М.: Наука, 1977.

Ананьев Б. Г. Человек как предмет познания. – Л.: Изд-во ЛГУ, 1968.

Анцыферова Л. И. Психологическое учение о человеке: теория Б. Г. Ананьева, зарубежные концепции, актуальные проблемы // Психологический журнал. 1998, № 1, с. 3-15.

Белик А. А. Культура и личность: Психологическая антропология. Этнопсихология. Психология религии: Учебное пособие. – М.: РГГУ, 2001.

Братусь Б. С. К проблеме человека в психологии // Вопросы психологии. 1997, № 5, с. 3-19.

Братусь Б. С. Образ человека в гуманитарной, нравственной и христианской психологии // Психология с человеческим лицом. – М., 1997, с. 67-91.

Григорий Нисский. Об устроении человека. Пер., прим. и послесл. В. М. Лурье. – СПб.: Аксиома, Мифрил, 1995.

Журавский А. Представления о человеке в Коране и Новом Завете // Страницы. 1996, № 3, с. 139-148.

Зенько Ю. М. Основы христианской антропологии и психологии. – СПб.: Речь, 2007.

Зенько Ю. М. Развитие антропологических идей Б. Г. Ананьева в комплексном описании человека // Ананьевские чтения – 2007. – СПб.: 2007, с. 82-84.

Зенько Ю. М. Целостность как основной методологический принцип в христианской антропологии (и пример его применения к проблеме состава человеческого существа) // Вестник Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета. Сер. IV. Педагогика. Психология. 2006, № 2, с. 167-182.

Логинова Н. А. Антропологический принцип в отечественной психологии // Философский век. Альманах. Вып. 21. Ч. 1. – СПб., 2002, с. 215-219.

Немезий еп. Емесский. О природе человека. Пер. с греч. – Почаев, 1905 (М.: Учебно-информационный экуменический центр ап. Павла, 1996).

Платонов К. К. Человек и религия. – Минск: Народная асвета, 1984.

Тейяр де Шарден Пьер. Феномен человека. Вселенская месса. Пер. с франц. – М.: Айрис-пресс, 2002.

Слободчиков В. И., Исаев Е. И. Основы психологической антропологии. Психология человека: Введение в психологию субъективности. – М., 1995.

Слободчиков В. И., Исаев Е. И. Основы психологической антропологии. Психология развития человека: Развитие субъективной реальности в онтогенезе. – М.: Школьная пресса, 2000.

Штейнер Е. С. О личности, преимущественно в Японии и Китае, хотя, строго говоря, в Японии и Китае личности не было // Одиссей. 1990. – М., 1990, с. 38-47.

4) **Дифференциально-психологические** проблемы психологии религии заключаются в выявлении конкретной психологической типологии религиозных личностей, в изучении особенностей индивидуального религиозного опыта. Этот круг проблем, смыкаясь с проблемами общепсихологического плана, связан со сравнительно-антропологической проблематикой и с сопоставлением религиозных и культурных особенностей. Здесь также было бы интересно описание выдающихся людей в их отношении к религии и в соотнесении с их психическими особенностями, что является частным случаем применения *биографического* метода (он зародился на Западе и получил там широкое распространение, у нас же используется в меньшей степени). Также на Западе широко распространены так называемые гендерные исследования (изучение половых различий) и здесь имеется интереснейшей-

шая религиозно-психологическая закономерность: женщины религиознее мужчин, и хотя большинство основателей религий – мужчины, но наиболее многочисленные и верные последователи – женщины (что наблюдалось и в раннем христианстве).

Некоторые работы:

Воловикова М., Рязова Т., Гренкова-Дикевич Л. Особенности религиозной идентификации в современной России // Развитие национальной этнолингвистической и религиозной идентичности у детей и подростков. – М., 2001, с. 132-141.

Женщина в старообрядчестве. Материалы международной научно-практической конференции. Сост. А. М. Пашков, А. В. Пигин, И. Н. Ружинская. – Петрозаводск: Изд-во ПетрГУ, 2006.

Знаменитые йогини. Женщины в буддизме. Сборник. – М.: Путь к себе, 1996.

Корнилов М. Н. Проблема личности в Японии. – М., 1983 (Японское общество и культура. Вып. 1).

Личность в традиционном Китае. Отв. ред. Л. П. Делюсин. – М.: Наука, Вост. лит-ра, 1992.

Мягков И. Ф., Щербатых Ю. В., Кравцова М. С. Психологический анализ уровня индивидуальной религиозности // Психологический журнал. 1996, № 6, с. 119-122.

Остапенко Г. С. Женщины в протестантских церквах (на примере Великобритании) // Христианский мир: религия, культура, этнос. Материалы научной конференции. – СПб., 2000, с. 178-182.

Павленко В. Н., Ваннер К. Особенности психологии евангельских христиан-баптистов // Вопросы психологии. 2004, № 5, с. 72-86.

Писманик М. Г. Особенности сознания верующего. – М.: Знание, 1973.

Свенцицкая И. С. Женщина в раннем христианстве // Женщина в античном мире. – М., 1995, с. 156-167.

Смирнов П. С. Значение женщины в истории русского старообрядческого раскола. – СПб.: Тип. А. П. Лопухина, 1902 (Христианское чтение. 1902, № 3, с. 327-350).

Торчинов Е. А. Даосское учение о "женственном" // Народы Азии и Африки. 1982, № 6, с. 99-107.

5) Разнообразны **возрастно-психологические** проблемы психологии религии. В первую очередь это изучение отношения к религии в

связи с возрастом. В первом приближении здесь наблюдается перевернутая колоколообразная кривая вершиной вниз: при минимуме религиозности в юношеском возрасте, когда происходит становление самостоятельности, борьба с авторитетами (в том числе и религиозными), но достаточно выраженном интересе к религии в детстве и возвращение к религии в зрелом возрасте и, особенно, ближе к старости, когда, как говорится, "пора и о душе подумать". В психологии есть учение о возрастных кризисах и сенситивных периодах, некоторые из них имеют нравственную или мировоззренческую окраску: предметом же психологии религии является их изучение в религиозном аспекте. При этом можно было бы использовать имеющийся христианский опыт душепопечения, в котором учитывают возрастные особенности окормляемых (особое внимание при этом обращая на детей и пожилых людей).

Некоторые работы:

Братусь Б. С. К проблеме развития личности в зрелом возрасте // Вестник МГУ. Сер. 14. Психология. 1980, № 2, с. 3-12.

Лейтес Н. С. К проблеме сензитивных периодов психического развития человека // Принципы развития в психологии. – М., 1978, с. 196-211.

Особенности душепопечения в преклонном возрасте. Под ред. свящ. Сергия Филимонова. – СПб.: О-во свят. Василия Великого, 2003.

Савина Е. А. Представления детей и юношества о душе // Человек. 2000, № 2, с. 123-128.

Склярова Т. В. Понятие воли в педагогике, психологии, богословии. Возрастные кризисы как опорные точки развития воли в ребенке // Вестник Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета. Сер. IV. Педагогика. Психология. 2005, № 1, с. 114-133.

Тамбиев А. Э., Кондрашев В. В., Мельников Е. В. Возрастные и половые особенности эффективности медитации // Психологический журнал. 1995, № 5, с. 129-133.

Храмова К. В., Азаматов Д. М. Самосознание современной молодежи с различной религиозной ориентацией. – Уфа: РИО БашГУ, 2006.

Янушкявичене О. Л. "Что есть человек, что Ты помнишь его", или Главная задача каждого возрастного периода жизни человека // Вестник Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета. Сер. IV. Педагогика. Психология. 2005, № 1, с. 134-145.

6) **Педагогическо-психологические** проблемы психологии рели-

гии, конечно же, даже в 1985 г. не сводились только к "разработке эффективных методов ведения атеистической работы среди населения" (Краткий психологический словарь. 1985, с. 282), тем более теперь, и именно теперь можно попробовать научно обоснованно и методически грамотно (без засилья идеологических догм атеистического плана) изучить место и роль религии в жизни ребенка. Дети нередко играют в религию, повторяя увиденные ими обряды, или выдумывая свои собственные, значит у них есть соответствующая внутренняя потребность. В советское время любили подчеркивать, что нельзя детям насильно навязывать религию (имелись в виду религиозные родители), но существует и другая сторона этой проблемы: нельзя ребенка насильно лишать религии (право на свободное вероисповедание записано в конституции, правда, его относят только к совершеннолетним).

Обозначим также несколько религиозно-психологических проблем, связанных с христианством: восприятие детьми богослужения и учения Церкви (интеллектуальное и эмоциональное), проблемы церковной жизни детей (юридизм, формализм, магизм и т. д.), проблема "детей и родителей". Последняя проблема существует в разных вариантах: например, религиозные родители, желая ребенку добра, хотят приобщить его к богослужению – но если они это делают недостаточно чутко и внешне авторитарно, у ребенка возникает внутренний протест. Поначалу он может никак внешне не проявляться, но он все время накапливается и как только ребенок немного подрастает и получает самостоятельность, отходит от церкви (часто к великому удивлению родителей, которые думали, что все хорошо). В наше время нередко встречается и другой вариант проблемы детей и родителей в их отношении к религии: родители живут по инерции, уже без того прежнего воинствующего атеизма, но и без реального интереса к религии – ребенок же разными путями приходит к вере, хочет ходить в церковь, жить христианской жизнью, что такими родителями воспринимается как "детские причуды", которые надо всячески ограничивать и искоренять. В более сложном и драматичном случае родители сталкиваются с тем, что их дети уходят в секты (что связано также и с медико-психологическими аспектами, поскольку, как правило, "депрограммирование" жертв деструктивных культов требует специального вмешательства психологов и психотерапевтов). В решении этой и в других педагого-психологических проблем был бы полезен опыт христианства, которое

фактически имеет свою разработанную педагогику и психологию.

Некоторые работы:

Кириллова Л. Психология верующих детей // Наука и религия. 1968, № 6, с. 12-17.

Маляревский Александр свящ. О развитии религиозного чувства детей дошкольного возраста. – СПб.: Тип. М. Акинфиева и И. Леонтьева, 1897.

Перевозникова Е. В. Психологические особенности самосознания подростков из семей православной и атеистической ориентации. Дис. … канд. психол. наук. – М., 2000.

Развитие национальной этнолингвистической и религиозной идентичности у детей и подростков / Отв. ред. М. Барет, Т. Рязанова, М. Воловикова. – М., 2001.

Романов А. В., Пятинин А. Э. Две парадигмы в психологии религиозного воспитания // Семейная психология и семейная терапия. 2003, № 3.

Сапина Е. А., Соколова Е. В. Особенности детско-родительских отношений в сектантской семье // Журнал практического психолога. 2000, № 8-9.

Савина Е. А. Особенности представлений детей 5-10 лет о душе // Вопросы психологии. 1995, № 3, с. 21-27.

Тищенко Ю. В. Особенности реагирования на ситуации фрустрации детей 5-8 лет из воцерковленных православных и невоцерковленных семей // Вопросы психологии. 2001, № 6, с. 27-35.

Четвериков Сергий прот. Как подготовиться к посту, исповеди, причастию детям и подросткам. – М.: Моск. Сретен. мон., Новая книга, /1997/.

7) **Экспериментальная психология** имеет длинную историю своего развития и превратилась в настоящее время в большую разветвленную дисциплину, основной задачей которой является выяснение того, *что* и *как* правильно измерять в психологии. При измерении религиозно-психологических явлений к чисто психологическим проблемам добавляются еще методологические и духовные трудности (подробнее см. подглавку по методологии психологии религии).

Отдельная важная проблема – использование психологических методов в практике христианского душепопечения: здесь важна не

только "работа" метода, но чтобы его форма и содержание не противоречили основным положениям христианского мировоззрения, чего нет в суггестивных методах, "кодировании", "программировании" и т. д. Дело в том, что в данном случае умаляется либо вообще отвергается принцип свободы человеческой воли. С христианской точки зрения это очень серьезно, потому что свобода дана человеку самим Богом (как образ Божий в человеке). Кроме того, с христианской точки зрения вредно использовать такие методы, которые уводят человека от реальных проблем в мир иллюзий, приводят человека к измененным состояниям сознания, явно или скрыто манипулируют человеком, формируют психологическую зависимость от врача (психоанализ) и т. д. Чтобы не разбирать каждый психологический метод начиная с нуля, петербургским семинаром православных психологов были разработаны критерии и основные принципы такого анализа (библиогр. описание см. ниже).

Некоторые работы:

Манеров В. Х. Ценностно-смысловые и духовно-нравственные ориентации современных студентов // Духовные и социальные проблемы современной России в свете Православия. – СПб., 2002, с. 150-155.

Мягков И. Ф., Щербатых Ю. В., Кравцова М. С. Психологический анализ уровня индивидуальной религиозности // Психологический журнал. 1996, № 6, с. 119-122.

Флоренская Т. А. Диалог как метод психологии консультирования (духовно ориентированный подход) // Психологический журнал. 1994, № 5, с. 44-55.

Харитонова В. И. Устами шамана глаголет... дух?: К вопросу о шаманской психофизиологии и возможностях экспериментального изучения личности шамана // Полевые исследования Института этнологии и антропологии – 2002. – М., 2004, с. 24-43.

Швецов Валерий прот., Шеховцова Л. Ф., Снетков В. М., Ошко Н. В., Бондарев Н. В., Лепехин Н. Н., Любегина Г. В., Рачкова В. А. Критерии применимости психотерапевтических методов с позиции христианского учения о человеке // Расширенное заседание Общества православных врачей Санкт-Петербурга 8-10 мая 2001 года. – СПб., 2001, с. 31-36.

8) **Медико-психологические** проблемы заключаются как в выяснении и объяснении тех психологических приемов и методов, которые

используются в различных религиозных практиках, так и в выяснении тех условий и причин, которые приводят людей не только в церковь, но и в секту или деструктивный культ. На этой проблематике на Западе выросло целое направление – религиозная психотерапия, которая имеет там официальный статус самостоятельного психотерапевтического направления. Как нам кажется, это вполне закономерный процесс, потому что оказание психологической или психотерапевтической помощи религиозным людям имеет свою собственную специфику, которую необходимо учитывать. Кстати, западная психотерапия с пониманием отнеслась к идее возможного сотрудничества с христианством. Яркий пример тому – Карл Юнг, который, несмотря на весь свой оккультизм, пациентов-католиков отправлял сначала исповедоваться и причаститься, и только потом допускал их к психологической работе (поскольку психологические проблемы пациента неразрывно связаны с его проблемами духовными, без разрешения которых вся психологическая работа или малоэффективна, или просто бесполезна). Кстати, "Религиозно-ориентированная психотерапия" как отдельное направление появилось уже и в России: оно было создано в 2007 г. в Общероссийской профессиональной психотерапевтической лиге (ОППЛ). Координатор направления – С. А. Белорусов.

При психологической помощи *православным* христианам в идеальном варианте хорошо было бы сочетать ее с церковным окормлением. По социологическим опросам до 80 % россиян считают себя православными христианами, и, безусловно, они с большим доверием обращались бы за психологической помощью к тем психологам и психотерапевтам, которые разделяли бы их мировоззренческие позиции. Для решения этой задачи возможно и необходимо создание православных душепопечительских центров: при Обществе православных врачей Санкт-Петербурга имени свят. Луки (Войно–Ясенецкого) такой центр существует уже с 1999 г.

Нахлынувшая на Россию волна *сект* и *деструктивных культов* ставит перед психологами и психотерапевтами неотложную задачу: необходимо целостное и детальное изучение этих сект, методов программирования ими своих последователей для создания методов по социально-психологической и психиатрической реабилитации сектантов и последователей культов с учетом того, что многие из них имеют реальные психологические или психиатрические отклонения.

Некоторые работы:

Авдеев Д. А. Духовная сущность психических расстройств. Размышления православного врача. – М.: Русский Хронограф, 1998.

Белорусов С. А. Презентация модальности: религиозно-ориентированная психотерапия // Московский психотерапевтический журнал. 2007, № 3 (54), с. 185-192.

Белорусов С. Психотерапевтическое депрограммирование жертв псевдорелигиозных культов // Альфа и Омега. 1997, № 4(11).

Бондаренко А. Ф. Христианская психотерапия в США и англоязычном мире // Московский психотерапевтический журнал. 1996, № 1, с. 115-128.

Буянов М. И. Религия и психотерапия. – М.: Рос. об-во медиков-литераторов, 1998.

Василюк Ф. Е. Переживание и молитва. Опыт общепсихологического исследования. – М.: Смысл, 2005.

Владимир (Цветков) о. О православной психотерапии // Психология и христианство. – СПб., 1997, с. 43-44.

Киприан (Керн) архим. Пастырская психиатрия // Его же. Православное пастырское служение. – СПб., 1996, с. 354-385.

Мелехов Д. Е. Психиатрия и проблемы духовной жизни // Психиатрия и актуальные проблемы духовной жизни. – М., 2003, с. 12-61.

Полищук Ю. И. Влияние деструктивных религиозных сект на психическое здоровье и личность человека // Журнал практического психолога. 1997, № 1, с. 93-97.

9) **Этнопсихологические** аспекты психологии религии являются очень важными, ибо, так или иначе, большинство народов отождествляет себя с какими-нибудь религиозными верованиями. Вскрыть психологические механизмы и закономерности этого процесса как на общеэтническом уровне, так и для отдельного представителя этноса и призвана психология религии. Интересны этно-географические особенности распространения религий. Так на примере христианства в Европе можно заметить, что южные европейские страны преимущественно католические, а северные – протестантские. Такая же картина наблюдается и в Новом Свете: в Северной Америке преобладает протестантизм, а в Южной – католицизм.

Тесная связь этно-религиозных факторов с *политикой*, что могло

приводить к настоящим религиозным войнам. Причем сталкиваться могут не только интересы разных религий, но и разных конфессий одного и того же религиозного направления (католиков и протестантов в христианстве, суннитов и шиитов в исламе). При этом формируется психологический "образ врага", где на первом месте стоит его этническая и религиозная инаковость. Здесь кроются психологические корни религиозного экстремизма (который при наличии финансовой поддержки перерастает в международный терроризм).

Некоторые работы:

Белик А. А. Культура и личность: Психологическая антропология. Этнопсихология. Психология религии: Учебное пособие. – М.: РГГУ, 2001.

Мартынов А. С. Конфуцианская личность и природа // Проблема человека в традиционных китайских учениях. – М., 1983, с. 180-191.

Постнов О. Г. Смерть в России X-XX вв.: историко–этнографический и социокультурный аспекты. – Новосибирск: СО РАН, 2001.

Развитие национальной этнолингвистической и религиозной идентичности у детей и подростков / Отв. ред. М. Барет, Т. Рязанова, М. Воловикова. – М., 2001.

Федукина Ю. С. Проблема личности в духовной традиции Японии // Человек в научном и религиозном мире. Сборник статей. – Саратов: Научная книга, 2005, с. 76-80.

Христианский мир: религия, культура, этнос. Материалы научной конференции. – СПб., 2000.

10) При обращении к **юридическим** аспектам психологии религии в первую очередь вспоминаются нашумевшие случаи судебного отстаивания своих религиозных прав, например, знаменитые "обезьяньи процессы", когда родители-христиане боролись против навязывания их детям изучения дарвиновской теории эволюции, которая и по-настоящему научно не доказана и противоречит христианскому мировоззрению. Многие судебные процессы на Западе также были связаны с борьбой с сектами, что происходило не просто и далеко не всегда успешно. Здесь надо иметь в виду эффект меньшинства: малая, но сплоченная группа, в политическом и юридическом плане может многого добиться, влияя на большую, но рыхлую группу. По такому принципу в настоящее время работают не только сексуальные, но и религиозные меньшинства: секты

и деструктивные культы. Они влияют на органы власти таким образом, чтобы легализовать и оградить свою деятельность, прикрываясь при этом лозунгами демократии, веротерпимости и т. д.

Что касается христианства, то важнейшее положение, о котором нередко забывают (или специально замалчивают), заключается в том, что именно благодаря ему сформировался современный статус личности и сам феномен личности – человека, как уникального существа, ценность которого определяется чем-то более высшим, чем одной принадлежностью к роду, к "государству-городу" или "патриархальной деспотии" востока (Фатеев, см. ниже). Сравнительно-исторические исследования показывают, что и в Европе феномен личности не существовал до христианства, в том числе и в древней Греции (Кессиди, см. ниже).

Некоторые работы:

Антонян Ю. М., Бородин С. В. Преступное поведение и психические аномалии. Под ред. В. Н. Кудрявцева. – М.: Спарк, 1998.

Кессиди Ф. Х. Был ли древний грек личностью? // Труды Тбилисского университета. Философия. 1989, т. 292, с. 135-138.

Фатеев А. Н. Что нового внесло христианство в созидание идеи личности и ее прав по сравнению с античной этико-политической философией. – Харьков: Печатное дело, 1906.

Штейнер Е. С. О личности, преимущественно в Японии и Китае, хотя, строго говоря, в Японии и Китае личности не было // Одиссей. 1990. М., 1990, с. 38-47.

11) В **экономической** области психология религии также имеет свои интересы. У известного западного философа и социолога Макса Вебера есть работа "Протестантская этика и дух капитализма", в которой он рассматривает важную роль протестантизма в становлении современного капитализма. Справедливости ради, надо отметить не меньшую роль и католицизма, с его заинтересованностью в науке, социальном и экономическом прогрессе. Но важной особенностью западного христианства, что католицизма, что протестантизма, является то, что они потеряли начало соборности, которое осталось в православии (восточном христианстве). В результате в Европе все больше развивался индивидуализм, который в соединении с прагматизмом и экономической направленностью привел к тому, что сама экономика стала превращаются в своеобразную форму религиозности, когда деньги становятся

"золотым тельцом" для поклонения.

В дореволюционной России православные ценности смягчали в экономике дух наживы, привносили в нее стремление к благотворительности и меценатству: на пожертвованные деньги строились и поддерживались детские приюты, школы, даже высшие учебные заведения (глубоко символично, что первый в России психологический институт был построен и оснащен на деньги купца).

В настоящее время, экономические преобразования в России проводятся больше по западным образцам, а свои отечественные корни, к сожалению, учитываются недостаточно. Необходимо же не только и не столько использовать "экономические стимулы" в производстве, сколько формировать правильное религиозно-психологическое отношение к труду: внутренняя, психологическая потребность в труде будет появляться только при понимании его метафизического, религиозного характера (о чем писали многие русские религиозные философы, особенно, прот. Сергий Булгаков).

Некоторые работы:

Булгаков С. Н. Философия хозяйства. – М.: Наука, 1990 (переизд.: М.: Путь, 1912).

Вебер М. Протестантская этика и дух капитализма // Его же. Избранные произведения. – М.: Прогресс, 1990, с. 44-305.

Китов А. И. Экономическая психология. – М.: Экономика, 1987.

Мнацаканян М. Место протестантской этики в концепции капитализма М.Вебера // СОЦИС. 1998, № 7.

12) **Психология искусства** невозможна без изучения феномена религиозного искусства (откуда, собственно говоря, и появились современные секуляризованные формы искусства). Много авторов пишут о цветовой символике, которая имеет свои особенности не только у разных народов, но и в разных религиях (см. работы ниже). Особенно интересен анализ христианской, православной иконы, ее антропологических и психологических установок. Впервые в отечественной истории к подобным темам обратился свящ. Павел Флоренский, он как бы открыл заново православную иконографию для культурологического и научного анализа, что принесло важные результаты (например, выявление такого феномена, как "обратная перспектива" иконы, о чем писали даже в советское время).

Некоторые работы:

Бадмажапов Ц.-Б. О соотношении "психологического" и "эстетического" в буддийской иконографической традиции // Буддизм и культурно-психологические традиции народов Востока. – Новосибирск, 1990, с. 138-148.

Буланова Н. Символика цвета на Востоке // Азия и Африка сегодня. 1983, № 8.

Голубева Л. Н. Человек в философских исканиях книжников и иконописцев древней и средневековой Руси // Русская литература и философия: постижение человека. Материалы Второй всероссийской научной конференции. Ч. 1. – Липецк, 2004, с. 23-31.

Исаева М. В. Цветовая символизация священных объектов в иконописи // Смыслы мифа: мифология в истории и культуре. Серия "Мыслители". Вып. 8. – СПб.: Изд-во Санкт-Петербургского философского о-ва, 2001, с. 136-139.

Карпова Л. Н. Образ идеального человека в канонической иконе и западноевропейской живописи // Христианский мир: религия, культура, этнос. Материалы научной конференции. – СПб., 2000, с. 193-195.

Кураев Андрей диакон. Человек перед иконой (Размышления о христианской антропологии и культуре) // Квинтэссенция. Философский альманах. – М., 1992, с. 237-262.

Флоренский Павел свящ. Небесные знамения (Размышление о символике цветов) // Его же. Сочинения в четырех томах. Т. 2. – М., 1996, с. 414-418 (переизд.: Маковец. 1922, № 2, с. 14-16).

Флоренский Павел свящ. Храмовое действо как синтез искусств // Его же. Сочинения в четырех томах. Т. 2. – М., 1996, с. 370-382 (Маковец. 1922, № 1, с. 28-32).

Фортунатто Марианна. Икона в свете преображения и обожения человека. Пер. с англ. // Страницы. 1997, № 2:3, с. 408-415.

Чумакова Т. В. "Псалом бытия" (древнерусская иконопись как источник этико-антропологических представлений) // Verbum. Вып. 3. Византийское богословие и традиции религиозно-философской мысли в России. – СПб., 2000, с. 480-487.

13) В **психологии творчества** есть важнейшие религиозно–психологические проблемы, главная из которых заключается в том, что практически невозможно изучать творчество без Творца (с большой бу-

квы). Проблема творчества оказалась настоящим камнем преткновения для научного анализа: многие сотни исследований и экспериментов, психологического, психофизиологического, социально-психологического характера, привели к однозначному, хотя и не афишируемому выводу – мы не знаем, как человек творит (и узнать это при помощи всех методов современной науки не представляется возможным). После этого мы может быть с бóльшим пониманием отнесемся к христианской идее о том, что творческая способность человека есть отражение Божественного творчества, вложенного в человека самим Богом. А это означает, что духовно-творческую деятельность человека можно изучать только творчески и духовно (а не стараясь ее рационализировать до уровня "алгоритмов творчества"). При этом возможно и необходимо не только внешнее творчество (научное, техническое, художественное), но и творчество внутреннее – творение самого себя, в чем и состоит глубинный, духовный смысл подлинного творчества.

Некоторые работы:

Бердяев Н. Смысл творчества. – М., 1989 (переизд.: М., 1916).

Бердяев Н. Спасение и творчество (Два понимания христианства) // Путь. № 2, янв. 1926, с. 26-46 (переизд.: Путь. Кн. 1. М., 1992, с. 161-175).

Вознесенский А. И. Возможность Богопознания. Опыт психического и гносеологического оправдания христианского учения о Боге, как личной творческой Первопричине мира. – Казань: Типо-лит. Импер. ун-та, 1897.

Генисаретский О. И. Личность и творчество в целостности средневековой культуры: (К содержанию проблемы) // Эстетическое воспитание и экология культуры. – М., 1988, с. 380-422.

Лактанций Луций. О творчестве Божием // Его же. Творения. Ч. 2. СПб., 1848, с. 271-317.

Михаил Труханов свящ. Православный взгляд на творчество. – М.: Друза, 1997.

Творчество и личность: Тезисы докладов международного симпозиума 16-18 мая 1995 г. Отв. ред. П. Ф. Кравчук. – Курск, 1995.

Творчество и проблема человека. Под ред. В. Н. Сагатовского. – Симферополь, 1986.

14) В **психологии науки** просто невозможно пройти мимо факта

религиозности самих ученых (не только гуманитариев, но в не меньшей степени и естественников), что уже является предметом изучения психологии религии. Это можно делать как биографическими, так и всеми другими методами. Особого внимания заслуживает изучение религиозных установок самих психологов (как почивших известных психологов-классиков, так и современных авторов). Показательно, что в современных западных учебниках по истории психологии в обязательном порядке обращают на это внимание. Даже беглый анализ этого материала показывает, что в современной психологии появляется все большее количество авторов, использующих оккультные, псевдорелигиозные идеи (когда сознательно, но нередко и неосознанно). Показательно, что некоторые современные "маги" и "колдуны" получают психологическое образование, чтобы прикрываться им в своей деятельности. Все это, безусловно, является принципиально важным для современной психологии: от решения этих, казалось бы узких проблем психологии религии, на самом деле зависит все дальнейшее развитие психологии как таковой.

Некоторые работы:

Психология науки: Учебное пособие / А.Г. Аллахвердян, Г.Ю. Мошкова, А.В. Юревич, М.Г. Ярошевский. – М.: Моск. психол.-социал. ин-т, Флинта, 1998.

Табрум А. Г. Религиозные верования современных ученых. Пер. с англ. 2-е изд. – М.: Творческая мысль, 1912.

Шульц Д. П., Шульц С. Э. История современной психологии. Пер. с англ. – СПб.: Евразия, 1998.

Юревич А. В. Социальная психология науки. – СПб.: Изд-во РХГИ, 2001.

15) **Психолингвистические** и психосемантические темы особенно важны для психологии религии, поскольку практически любая религия имеет описание своего учения, в устном, либо чаще всего в письменном виде. Сакральные религиозные тексты (Библия, Коран, Веды и т. д.) требуют особенного лингвистического и семантического подхода к себе, учитывающего их внутренний контекст (в каждой религии свой, особенный). Например, в христианстве существует целая наука толкования и понимания библейского текста (экзегетика), которая за поверхностным, обычным смыслом показывает смысл духовный (который

иногда может быть совершенно иным, чем это видится с точки зрения обыденного подхода). Приведем только один пример (подробнее см.: Зенько. 2007). Христианский *дихотомизм*, учение о том, что человек состоит из материального тела и нематериальной души, представляет собой совершенно другое, чем греческий дуализм, в котором тело и душа рассматриваются как несовместимые друг с другом субстанции, которые сосуществуют в постоянном напряжении и конфликте. Дуализм плоти и души (духа), подобный греческому, видят в высказывании ап. Павла: "Ибо плоть желает противного духу, а дух – противного плоти: они друг другу противятся..." (Гал. 5, 17). Именно об этом Феофилакт еп. Болгарский писал: "На основании этих слов манихеи и все подобного рода еретики говорят, что человек состоит из двух противоположных сущностей и что апостол подтверждает это настоящими словами. Но нет: он рассуждает не о сущности, но плотью называет земные помыслы, беспечные и беззаботные, а не тело, и духом называет духовные помыслы, а не душу. Земные помыслы, говорит он, противятся духовным, а духовные – земным. Итак, он признает борьбу злых и добрых помыслов, но не тела и души" (Феофилакт Болгарский. 1993, с. 312).

Не менее важен психолингвистический анализ при исследовании любых сект и деструктивных культов. С одной стороны, у них отчетливо заметно стремление к созданию своего собственного языка, непонятного "непосвященным" людям. С другой стороны, происходит и контроль, и использование существующего языка в своих целях. Соединение и первого, и второго вместе приводит к целостному и тотальному "контролю над языком" внутри сект или культов, который используется и для вовлечения в них людей, и для последующего удержания адептов, контроля и манипулирования ими (так что в западной психологической литературе подобный "контроль" стал одним из системных признаков самого деструктивного культа).

Некоторые работы:

Ветухов А. В. Заговоры, заклинания, обереги и другие виды народного врачевания, основанные на вере в силу слова. – Варшава, 1907.

Гааз Ф. П. Азбука христианского благонравия. Об оставлении бранных и укоризненных слов и вообще неприличных на счет ближнего выражений. – М., 1898.

Гумбольдт В. О различии строения человеческих языков и его влияние на духовное развитие человеческого рода // Его же. Избранные труды

по языкознанию. М., 1984, с. 37-298.
Ерофеев В. В. "Воспитание" посредством идеологической речи // Образ человека XX века. М., 1988, с. 131-166.
Колесов В. В. Мир человека в слове Древней Руси. – Л.: Изд-во ЛГУ, 1986.
Маковский М. М. Язык – миф – культура: Символы жизни и жизнь символов. – М., 1996.
Мечковская Н. Б. Язык и религия. – М.: ФАИР, 1998.
Опара С. Язык и проблема религиозности индивида // Вопросы научного атеизма. Вып. 13. М., 1972, с. 259-282.
Толстой Н. И. Язык и народная культура. Очерки по славянской мифологии и этнолингвистики. – М.: Индрик, 1988.

16) История любой дисциплины крайне важна для понимания ее теперешнего состояния и возможных путей развития: это же в полной мере относится и к **истории психологии**. Что же касается религиозной тематики в ней, то здесь психология может дать большую фору любому другому научному направлению.

В советское время представляли развитие психологии только в атеистическо-материалистическом ключе: как ее постоянную борьбу с идеализмом за права своей самостоятельности и научности (которых ей этот идеализм, читай, христианство, никак не давал). Но изучение дореволюционной отечественной психологии (вторая глава настоящего издания) показывает, что являясь научной и по меркам того и настоящего времени, она была в более дружественных отношениях с христианством и что это, безусловно, имело свои определенные плюсы.

Это, конечно же, не означает, что христианство в обязательном порядке должно сегодня "внедряться" во все психологические направления или что оно является универсальной панацеей от всех психологических кризисов и проблем. Но также было бы абсолютно неверно отрицать возможность и необходимость христианских тем в психологии (и притом весьма принципиального характера).

Особой, центральной темой и для психологии религии, и для христианской психологии, и в не меньшей степени, для всей академической психологии является тема *души*. Хотя, сразу надо оговорится, что официальная психология в своем историческом развитии все больше и больше теряла душу. "Бедная, бедная психология, – восклицал уже в 60-

х годах автор статьи о психологии в Британской энциклопедии, – сперва она потеряла душу, затем психику, затем сознание а теперь испытывает тревогу по поводу поведения" (цит. по: Начала христианской психологии. 1995, с. 4). Б. С. Братусь так комментирует это высказывание: "Действительно история научной психологии – это история утрат, первой и главной из которой была утрата души. Психология единственная, наверное наука, само рождение, весь арсенал и достижения которой связаны с доказательством, что то, ради чего она замышлялась – псюхе, душа человеческая, – не существует вовсе" (там же, с. 4). Так что, в конечном итоге можно утверждать: "...современная так называемая психология есть вообще не психология, а физиология. Она есть не учение о душе, как сфере некой внутренней реальности... а именно учение о природе, о внешних, чувственно-предметных условиях и закономерностях сосуществования и смены душевных явлений" (Франк. 1995, с. 422-423). "Прекрасное обозначение "психология" – учение о душе – было просто незаконно похищено и использовано, как титул для совсем иной научной области" (там же, с. 423). С этой точки зрения крайне интересны воспоминания А. И. Зеличенко об одном "дне открытых дверей" в 70-ые годы на факультете психологии Московского университета: "Перед нами, тогда школьниками, выступил декан факультета академик Леонтьев. В его речи меня поразила одна фраза. Ее смысл сводился к следующему: "Тому, кто хочет стать специалистом по человеческой душе, на факультете делать нечего"" (Зеличенко. 1996, с. 16). Впоследствии, поступив на факультет и став профессиональным психологом, автор "убедился, как был прав академик" (там же). Думается, что Леонтьев заговорил об этой теме не случайно. Хрущевская оттепель 60-ых годов сказалась на всех сторонах жизни: некоторые веяния свободы проникли и в психологию. Правда, многие использовали эту свободу для того чтобы "глотнуть Запада", но находились и такие психологи, которые от надоевшего атеизма тянулись к духовному, к религии, к душе. Вскоре все эти брожения были загнаны внутрь, но и там они давали себя знать. Приблизительно в эти же годы А. Ровнер закончил университет и решил поделиться своими психологическими идеями с А. Н. Леонтьевым, на что последний ответил примерно следующее: "Да, молодой человек, вы хотите заниматься психологией, т. е. наукой о душе, но я ничего не могу вам предложить" (см.: Калинаускас. 1994, с. 445).

Но в последнее время отечественные психологи со все увеличи-

вающимся интересом относятся к душе: "Психология, надеюсь, станет наукой не об отсутствии, а о присутствии души" (Зинченко. 1994, с. 43). И к этому мнению одного из старейших наших психологов, нам кажется, нельзя не прислушаться. Тема души появляется и в отношении русских психологов к западной психологии. В. П. Зинченко и А. И. Назаров в своем предисловии к "Когнитивной психологии" Р. Солсо писали по поводу отсутствия в когнитивной психологии очень многих собственно психологических тем: "Когда когнитивная психология научится все это учитывать и исследовать, она станет просто Психологией – наукой о душе, к чему медленно но верно идут сколько-нибудь уважающие себя направления психологической науки" (Солсо. 1995, с. 19). К традиции психологии, как душеведения активно примыкают Б. Братусь и А. Пузырей. Вслед за последними и В. М. Розин считает, "что новая психология должна быть не только наукой о психике, но и учением о душе" (Розин. 1995, с. 15). Полностью присоединяясь к подобной установке, попробуем развивать ее в историко-психологическом ключе, опираясь на психологию религии как самостоятельное научное направление.

Некоторые работы:

Братусь Б. С. Русская, советская, российская психология: Конспективное рассмотрение. – М.: Моск. психолого-соц. ин-т, 2000.

Будилова Е. А. Борьба материализма и идеализма в русской психологической науке. – М.: Изд-во АН СССР, 1960.

Зенько Ю. М. Современная психология и святоотеческий духовный опыт // Служба практической психологии в системе образования. Вып. 9. – СПб.: СПбАППО, 2005, с. 105-110.

Зенько Ю. М. Трехвековой диалог психологии и религии в России // Христианское чтение. 2000, № 19, с. 82-164.

Психология и религия. Сборник. Отв. ред. А. Ф. Окулов. – М.: Мысль, 1971 (Вопросы научного атеизма. Вып. 11).

Психология с человеческим лицом: гуманистическая перспектива в постсоветской психологии. – М.: Смысл, 1997.

Руутсоо Р. Философия персонализма и психология религии в Тартуском университете до 1940 г. // Ученые записки Тартуского университета. Вып. 894. 1990, с. 61-78.

Соснин В. А. Психология религии: американский опыт // Психологический журнал. 2002, № 2, с. 118-127.

Выводы

И в самое заключение главы, возвращаясь к неутешительным прогнозам О. Странка и проводя некоторые параллели между развитием психологии религии на Западе и в России, можно с определенной долей оптимизма констатировать:

1) да, наша отечественная психология религии испытала чрезмерную идеологизацию, что часто ставило под сомнение *научность* (как объективность и беспристрастность) *такой* психологии религии; однако, без сомнения, она при этом все-таки сохранилась как самостоятельное научное направление и вполне может развиваться сегодня (другой вопрос – на каких основаниях и методологических принципах);

2) да, часто проблемы религиозно-психологического плана (и даже нравственно-мировоззренческого) воспринимались у нас через призму *психопатологии,* и извлечь из этого определенный урок, безусловно, необходимо, чтобы автоматически не причислять всех верующих людей к психически больным; но при этом, как нам кажется, не стоит перегибать палку и в другую сторону, считая деятельность любого религиозного направления однозначно позитивной, ибо уже имеются достаточные сведения о психологической вредности сект и деструктивных культов;

3) психология религии не превратилась у нас в один из разделов *общей психологии*, а те связи, которые их соединяют, думается, вполне могут быть взаимно полезны (но над этим надо специально работать); более того, как нам кажется, это очень интересная и перспективная тема, которая принесет множество новых и неординарных идей и открытий (как психологии религии, так и общей психологии);

4) по поводу *психоанализа*, роль которого на Западе очень велика; нас в советское время миновала чаша сия, но теперь психоанализ, как психотерапевтическое направление, возродился и занимает все более важное положение; кроме того, что касается подхода психоанализа к религии как к психопатологии, то в настоящее время это не только не представляется абсолютно непогрешимым, но, наоборот, не имеющим под собой никаких оснований; такую необоснованную вражду психоанализа к религии (христианству) можно объяснить разве что только тем, что он сам претендовал на главенствующее мировоззренческое по-

ложение в культуре (и боролся с "конкурентами", главным из которых и было христианство); безусловно, психоанализ добился в этом определенных успехов, правда в современном своем виде превратясь в некую идеологизированную форму сознания, весьма напоминающую многие современные религиозные секты;

5) по поводу того, что психология религии потеряет свою научность, присоединившись к *пастырской психологии*; для многих советских психологов такой оборот дела был вообще непонятен, поскольку ни о какой "пастырской психологии" в то время не могло быть и речи, даже само словосочетание воспринималась как какой-то марсианский, или, по крайней мере, буржуазный язык; в настоящее же время все больше психологов становятся христианами по вероисповеданию, не переставая быть профессиональными психологами; их более глубинное и внутреннее понимание проблем христианской психологии вполне пригодилось бы психологии религии, а работа в этом направлении никак не означала бы включения психологии религии в христианскую религиозную психологию;

6) развитие психологии религии как научного направления было бы особенно важным и для самой психологии; ее стремление к нравственности и духовности само по себе, безусловно, не плохо, но при этом возникает немаловажная проблема – *какой* духовности; нередко современная психология обращается к оккультным, либо восточным религиозно-философским учениям (которые имеют *свои* антропологические и психологические установки); таким способом через психологию в современную науку и проникают многие оккультные, ненаучные идеи; и наоборот, многие секты и деструктивные культы не только активно пользуются психологическим знанием, но и нередко прикрывают им свою религиозную направленность: выдают себя либо за "просто психологию", либо, более того, за новое и самостоятельное психологическое направление, что просто дискредитирует психологию как науку; в решении всех этих важнейших для самой психологии проблем и могла бы помочь психология религии, в чьи задачи, собственно, и должен входить анализ взаимодействия психологии и религии (на всех уровнях и во всем его многообразии);

6) да, отечественная психология религии "разбухает", но не за счет вбирания в себя социологических, исторических и других, не свойственных ей подходов к религии, а через методологическое выделение в

каждом из этих подходов *специфически* психологических аспектов, на что она имеет полное право, ибо эти психологические проблемы и должны рассматриваться через призму психологического знания;

7) исходя из всего сказанного выше вполне можно надеяться, что наша отечественная психология религии сумеет заново определить необходимость и достаточность своей дисциплины, сделав это и в духе первоначальных идей, и на базе новейших достижений современной психологии, и с учетом уроков совсем недавнего прошлого, и, что особенно важно, на должном научном уровне.

Литература

Виснап Н. Е. Психология религии в России. (Вторая половина XIX – начало XX веков). – Л.: ЛГУ, 1974.

Джемс В. Многообразие религиозного опыта. – М., 1910 (СПб., 1993).

Зеличенко А. И. Психология духовности. – М.: Изд-во Трансперс. ин-та, 1996.

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

Калинаускас И. Жить надо! Беседы с учениками // Его же. Жить надо! СПб., 1994, с. 385-568.

Кандинский В. Х. Общепонятные психологические этюды. – М., 1881.

Краткий психологический словарь. Под ред. А. В. Петровского. – М., 1985.

Краткий психологический словарь-хрестоматия. Сост. Б. М. Петров. – М.: Высшая школа, 1974.

Начала христианской психологии. Учебное пособие для вузов. Отв. ред. Б. С. Братусь. – М.: Наука, 1995.

Носович В. И. Психология веры. – Л.: Лениздат, 1970.

Платонов К. К. Краткий словарь системы психологических понятий. – М.: Высшая школа, 1981.

Платонов К. К. Психология религии. Факты и мысли. – М.: Политиздат, 1967.

Попова М. А. Критика психологической апологии религии. (Современная американская психология религии). – М.: Мысль, 1973.

Психология. Словарь. Под общ. ред. А. В. Петровского, М. Г. Ярошевского. 2-е изд., испр и доп. – М.: Политиздат, 1990.

Психология и религия. Сборник. Отв. ред. А. Ф. Окулов. – М.: Мысль, 1971 (Вопросы научного атеизма. Вып. 11).

Речи и приветствия на торжественном открытии Психологического института им. Л. Г. Щукиной при Императорском Московском Университете. – М., 1914

Розин В. М. Психологическая помощь. Психотехника. Эзотерический опыт. – М.: Изд-во РОУ, 1995.

Солсо Р. Когнитивная психология. Пер. с англ. – М.: Тривола, 1995.

Угринович Д. М. Атеистическое воспитание и преодоление религиозной психологии // Вопросы философии. 1961, № 4, с. 98-110.

Угринович Д. М. Психология религии. – М.: Политиздат, 1969.

Феофилакт Болгарский. Толкование на послания св. апостола Павла. – М.: СКИТ, 1993.

Франк С. Душа человека. Опыт введения в философскую психологию. – СПб.: Наука, 1995 (М., 1917).

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

Шеховцова Л. Ф., Зенько Ю. М. Элементы православной психологии. – СПб.: Речь, 2005.

Шульц Д. П., Шульц С. Э. История современной психологии. Пер. с англ. – СПб.: Евразия, 1998.

Юнг К. Г. Воспоминания, сновидения, размышления. – М.: Изд-во АСТ-ЛТД, Львов: Инициатива, 1998 (Киев, 1994).

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

Глава 2.
ПСИХОЛОГИЯ И РЕЛИГИЯ В РОССИИ

Введение. XVII век. XVIII век. XIX век. Начало XX века. Конец XX и начало XXI. Основные выводы. Заключение. Литература.

Введение

Чтобы проанализировать взаимодействие психологии и религии в России, необходимо знать их истоки и этапы становления. На религию в последнее время у нас стали обращать больше внимания, здесь, в первую очередь, сказались политические изменения в стране после "перестройки", важным толчком к увеличению интереса к христианству стало празднование тысячелетия крещения Руси. Так или иначе, но в настоящее время основные этапы религиозного развития в России можно проследить (при желании) достаточно подробно. Что же касается ранней истории русской психологии, то здесь не все так понятно (хотя русская психология намного моложе, чем русское православие). Откуда же пошла есмь психология в земле русской? – Ответить на этот вопрос оказывается намного тяжелее, чем на аналогичный вопрос о психологии европейской. Это и понятно: до самого последнего времени эта тема находилась под идеологическим запретом, и до сих пор она не получила должного освещения. В такой ситуации в первую очередь необходим непредвзятый источниковедческий анализ материала, анализ, по возможности свободный от искажений советскими стереотипами мышления и догмами "воинствующего атеизма". Подобный анализ во многом был бы и реализацией требования нового подхода к изучению истории психологии в России (Никольская. 1989). Значимость же объективного изучения истории психологии нельзя недооценивать, ибо оно есть "путь к разрешению многих существенных психологических вопросов" (Грот. 1896, с. 6-7).

Начнем с важного вопроса: о первой собственно психологической книге в России. Она, по признанию отечественных психологов, была

издана в Москве в 1796 году (Ананьев. 1947, с. 52; Ждан. 1990, с. 119). Это – "Наука о душе" Ивана Михайлова. Ну что же, нашей отечественной психологии больше двухсот лет! Думается, это вполне подходящий возраст для рефлексии о пройденном пути. И здесь как нельзя кстати будет смысловзыскующий вопрос: а *почему* именно эта – первая русская книга по психологии? Чтобы попробовать ответить на этот вопрос необходимо, во-первых, рассмотреть место этой книги во всем творчестве ее автора, во-вторых, хотя бы в общих чертах определить место данной книги среди соответствующей литературы своего времени. Последним мы займемся при анализе XVIII в., а теперь остановимся на первом. И здесь мы сразу сталкиваемся с недоговорками и умолчаниями, сопровождавшими эту книгу в советское время. Во-первых, нормальное, 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), что несложно узнать из соответствующих справочных изданий (и что, тем не менее, не делают советские авторы, пишущие о "Иване Михайлове"). И в-третьих, что особенно интересно, причем в самой книге это отмечено, ее автор является духовным лицом – 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" (с.171). Когда же утверждают, что "И. Михайлов произвел систематизацию психологических знаний в духе английского эмпиризма" (Ждан. 1997, с. 122), теряют именно эту, религиозно-духовную, сторону первой русской психологической книги.

Обратимся к другим работам Кандорского. Он, как и положено было духовному лицу в то время, был достаточно образован. Судя по многочисленным изданиям, переводы которых он сделал сам, он владел несколькими европейскими языками и использовал свое умение для ознакомления русских читателей с иностранной душеполезной литературой. На переводах он оттачивал свой слог и набирался начитанности, а главное место в его творчестве, конечно же, занимают богословские работы: "Скрижали завета в виде христианского календаря, изъясняющие существенную силу всего Священного писания" (М., 1801), "Жертва ве-

личию Божию или Умиленные мысли о делах его" (Кн. 1-4. М., 1801-1802), "Литтеральное и нравственное изъяснение молитвы Господней Отче наш" (М., 1806; 2-е изд. под загл. "Изъяснение молитвы Господней Отче наш". М., 1821). Большое внимание уделяет он духовно-нравственным темам: "Образование духа и сердца в Непрестанном Богомыслии" (М., 1799), "Лекарство для болящей души, или Правила, открывающие путь к достижению царствия небесного" (М., 1799), "Сеятель благочестия к пользе живота нынешнего и грядущего, или Высокая христианская нравственность, соединенная с душеспасительными размышлениями" (М., 1798), "Чадолюбец, размышляющий о нравственном повреждении и исправлении детей своих" (М., 1807).

Своеобразным сплавом его богословских, нравственных и психологических исканий, а в некотором смысле и их итогом, явилась последняя дошедшая до нас его работа: "Вольнодумец, убеждаемый в несправедливости его рассуждений, в истине бессмертия души, и в любви евангельской веры" (М., 1811; 2-е изд.: М., 1824). Эта книга написана в классическом церковно-полемическом духе, а центральной ее темой является бессмертие души. И здесь возникают интересные параллели с "Наукой о душе", которая, наоборот, была одной из первых, если не самой первой его самостоятельной работой. И хотя неверно, что Кандорский в ней совсем не рассматривал бессмертие души, но вполне справедливо, что делал он это неполно и бегло – на полутора страницах, и не с богословских, а с философско-психологических позиций.

Обобщив литературную эволюцию Кандорского, можно заметить, что она шла, во-первых, в сторону увеличения его самостоятельности и самобытности, во-вторых, в сторону воцерковления его философско-психологических интересов. В этом контексте вполне справедливо мнение, что "Наука о душе" является наименее самостоятельной, и наиболее прозападной и невоцерковленной работой Кандорского. И, безусловно, именно это и послужило немаловажным толчком к упоминанию этой работы в советское время, а значит и признанию ее "первой русской книгой, специально посвященной психологии". Но это, безусловно, ни в коем случае не должно умалять значение самой книги, только не надо выпячивать в ней то, от чего сам автор со временем отошел (пройдя этот этап развития). То же в одинаковой степени относится и ко всей русской дореволюционной психологической мысли: можно при желании найти и в ней школярские, прозападные, материалистические тен-

денции, но если их специально выпячивать, то ничего хорошего из этого не получится.

Пример "первой русской психологической книги" иллюстрирует то, что теперь понятно и без всяких примеров: взаимоотношение психологии и религии намного глубже и богаче, чем это представлялось с атеистической точки зрения. Хотя и последняя вынуждена была признать особую роль христианства в становлении психологического знания в России: "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). Слова эти прозвучали на первом съезде Общества психологов в 1959 г. Для того времени это было не так уж и мало, но, по вполне понятным причинам, дальнейшего развития в советское время эта мысль не получила.

Понятно, что в настоящее время необходимо специальное изучение точек соприкосновения психологии и религии, причем с учетом конкретной специфики русской религиозной и этнической истории. Но делать это возможно не только в рамках психологии религии, но и, главное, – в русле религиозной психологии. Последнее наиболее актуально потому, что "подавляющая часть концепций в русле отечественной религиозно-философской психологии была в советское время и вовсе забыта, как бы вычеркнута из истории русской дореволюционной психологии, что, конечно же, существенно обедняло отечественную психологическую мысль" (Психологическая наука… 1997, с. 37). Совершенно справедливо, что "сегодня серьезное исследование и анализ работ, составляющих данное направление, приобретает особую актуальность в связи с поиском путей духовного возрождения России, а также в силу того, что до недавнего времени в оценке и изложении этих учений преобладали скорее идеолого-политические и атеистические мотивы, чем научно-познавательные" (там же). Поэтому, с одной стороны, мы будем писать о тех, о ком не писали в советское время, с другой стороны, мы не будем останавливаться на некоторых персоналиях (в основном революционных демократах), послуживших источником для множества кандидатских диссертаций в советское время. Перечислим эти персоналии и некоторые работы о них: В. Г. Белинский (1811-1848) (Теплов. 1948), А. И. Герцен (1812-1870) (Теплов. 1950), Н. А. Добролюбов (1836-1861) (Васильева. 1954), Д. И. Писарев (1840-1868) (Калашникова. 1954), Н. Г. Чернышевский (1828-1889) (Аксов. 1939; Га-

лушко. 1953; Дементьева. 1955; Люшина. 1954). Не будем мы также касаться и М. В. Ломоносова и других стихийных материалистов XVIII в. О них см.: (Борягин. 1957; Будилова, 1960).

Не претендуя на полноту рассмотрения заявленной темы во всех ее аспектах, обратимся в первую очередь к основным работам, персоналиям и идеям, показывающим возможность взаимно *позитивного* отношения психологии и религии (за период с 1724 по 1925 гг.). В качестве вступления скажем несколько слов о XVII в., потом остановимся: кратко – на XVIII в., по возможности обстоятельнее – на XIX в., а в XX в. возьмем дореволюционный период и начало советской власти.

XVII век

Хотя XVII в. не входит в хронологические рамки нашего анализа, скажем несколько слов о нем. Известно, что в Киево-Могилянской академии в XVII в. преподавали психологию. До нашего времени сохранились рукописи таких курсов (1639, 1645-1647, 1687, 1693 годов) (Соколов. 1963, с. 251-252). Даже в советское время вынуждены были признать, что эти "киевские ученые" (а фактически богословы, священники и монахи) внесли значительный вклад в развитие психологической мысли, и что они 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 обоих 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 век

Можно по разному оценивать XVIII в. в России, но, безусловно,

что он был сложным для нее во многих отношениях. Четыре войны общей продолжительностью около 38 лет (!), 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. Апофеозом петровского правления стала попытка абсолютного подчинения церкви государству (со всеми вытекающими отсюда последствиями), завершившаяся усекновением главы церкви – упразднением патриаршества и учреждением в 1721 г. правительствующего Синода.

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 – 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 психологии. Но и это были не все проблемы русской психологии того времени: кроме этого была принципиально важная и сложная проблема места, занимаемого психологией в общей, массовой культуре. Тогда, как и теперь, остро стояла проблема псевдопсихологической литературы: литературы не психологического типа, но направленной на "решение" многих психологических проблем. Говоря современным языком, шла конкуренция за рынок психологических услуг, и еще молодой русской психологии нелегко было соперничать с переводной и отечественной литературой, обещавшей "успокоить душу" и решить все проблемы через гадания, сонники, хиромантию и т. д. И все же сегодня, оглядываясь на XVIII век в исторической ретроспективе, по праву можно сказать, что он был веком душеведения, и что *душа* была центральным понятием религиозной антропологии XVIII века (Гаврюшин. 1994, с. 22).

Уже в первой четверти XVIII века психологии и в научной и в общественной среде был достаточно высок. Так, например, 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"; написано ок. 1724 г.). К любопытным, т. е. тем, которыми можно было бы и не заниматься, им отнесены астрология, физиогномика, хиромантия. Психология же попала в первый класс – нужных наук. Хотя сам Татищев специально не занимался психологией, но его "Разговор о пользе наук и училищ" свидетельствует, что ему интересны и известны многие психологические темы: происхождение души, духовность души, силы души (ум, память, воля, суждение), возрастная периодизация и др.

Не прошел мимо психологических тем и известный русский писатель Василий Кириллович **Тредиаковский** (1703-1768). В его "Феоптии", написанной в 1750-1754 гг., отдельный раздел посвящается анализу души человеческой, ее бессмертия, способу сопряжения с телом и т. д. (см.: Тредиаковский В.К. Избранные произведения. М.-Л., 1963, с. 196-322). В чем автор базируется на христианском учении о душе. При этом он не упускает из вида и отдельные функции души: ум, разум, волю, память, охоту (желание) и др.

Во второй половине XVIII в. начали появляться самобытные работы русских авторов. По авторитетному утверждению Словаря Брокгауза и Ефрона в 1768 г. появилась "первая система философии, вышедшая из-под пера русского автора" (Т. 30. СПб., 1895, с. 596). Это "Философические предложения" Якова Павловича **Козельского** (1728-ок.1795), писателя, преподавателя в шляхетском кадетском корпусе, после перехода в гражданское ведомство – статского советника. Козельский подробно остановился и на психологии, которой посвящена вся вторая глава в разделе "Метафизика". Вот некоторые положения оттуда: "Психология есть наука о душе", "дух или душу разумеем мы <за> такое существо, которое одарено волею и разумом", "дух разделяется на конечный и бесконечный; конечный дух полагается человеческая душа, а бесконечной Бог" (с.50).

О Козельском см.: *Коган Ю. Я.* "Просветитель XVIII века Я. П. Козельский" (М., 1958), *Качарава В. Б.* "Я. П. Козельский. Материалы к биографии русского философа" (Вече. 1997, вып. 10), *Кулебяко Е. С.* "Козельский Яков Павлович" (*Его же.* Замечательные питомцы Академического университета. Л., 1977, с. 89-95), *Николенко Д. Ф.* "Психологические взгляды Я. П. Козельского" (Очерки по истории отечественной

психологии (XVII-XVIII в). Сборник статей. Киев, 1952, с. 188-201 (на укр. яз)), *Столпянский П. Н.* "Яков Павлович Козельский" (Русская старина. 1906, № 12).

Владимир Трофимович **Золотницкий** (1741-ок.1797) был разносторонним писателем, учился в Киево-Могилянской академии и Московском университете (на философском факультете), был учителем в Сухопутном шляхетском корпусе, переводчиком Московской камер-коллегии, впоследствии состоял на военной службе. Его творчество может быть примером разнообразных влияний того времени. С одной стороны, остро чувствовалась потребность в общедоступной психологии, и этой теме Золотницкий посвятил несколько работ: "Состояние человеческой жизни, заключенное в некоторых нравоучительных примечаниях, касающихся до натуральных человеческих склонностей" (СПб., 1763), "Общество разновидных лиц, или Рассуждения о действиях и нравах человеческих" (СПб., 1766). С другой стороны в его лице русское душесловие обращается к одной из основных своих проблем – бессмертию души: "Рассуждение о бессмертии человеческой души" (СПб., 1768; сокр. переизд.: Русская религиозная антропология. Т. 1. М., 1994, с. 75-79), "Доказательство бессмертия души человеческой" (СПб., 1780).

В духе классического душеведения писал Дмитрий Сергеевич **Аничков** (1733-1788), профессор логики, метафизики и математики Московского университета: "Слово о невещественности души человеческой и из оной происходящем ее бессмертии" (М.: Изд-во Имп. Моск. ун-та, 1777; сокр. переизд.: Русская религиозная антропология. Т. 1. М., 1994, с. 85-99), "Слово о разных способах, теснейший союз души с телом изъясняющих" ([М.]: Унив. тип., 1783). Темой бессмертия души он занимался еще в студенческие годы: его статья "Рассуждение о бессмертии души человеческой" вышла еще в 1761 г. в журнале "Полезное увеселение" (Ч. 4, июль). Его профессорская диссертация была посвящена анализу истоков религии и называлась "Рассуждение из натуральной богословии о начале и происшествии натурального богопочитания" (см.: Избранные произведения русских мыслителей второй половины XVIII века. М., 1952. Т. 1). Среди других его произведений важны: "Слово о разных причинах, не малое препятствие причиняющих в продолжении познания человеческого" (М., 1774), "Слово о свойствах познания человеческого и о средствах, предохраняющих ум смертного от разных заблуждений" (М., 1770), "Слово о превратных понятиях человеческих,

происходящих от излишнего упования, возлагаемого на органы чувств" (М., 1779; переизд.: Мысли о душе. М., 1996, с. 109-121).

Тема *бессмертия души* часто встречалась в работах авторов XVIII века. Центральное место занимает бессмертие души у А. Н. Радищева (1749-1802), в его работе: "О человеке, о его смертности и бессмертии" (см.: Радищев А. Н. Избранные философские и общественно-политические произведения. М., 1952). "Имя Радищева, к сожалению, окутано туманом политических и идеологических спекуляций..." (Гаврюшин. 1994, с. 21). "Пристрастные почитатели его "материалистических" тенденций проглядели крайне важное обстоятельство: в целом ряде принципиальных вопросов Радищев единомыслен не только с Гердером или Гельвецием, но и со св. Григорием Нисским..." (там же).

Князь Михаил Михайлович **Щербатов** (1733-1790) был сыном сподвижника Петра I М. Ю. Щербатова и дедом П. Я. Чаадаева. Важнейшим трудом его жизни стала многотомная "История российская от древнейших времен" (доведена до 1610 г.). Он ищет общие закономерности развития общества и приходит к тому, что корень социальных проблем лежит в личностных качествах каждого человека. Щербатов один из первых, если не самый первый в России, обратился к проблеме эгоизма ("самства" по терминологии Щербатова), которой он посвятил отдельную работу – "Размышление о самстве" (Его же. Сочинения. Т. 2. СПб., 1898, с. 417-450). Велик интерес Щербатова к проблемам смысла жизни, природе и бессмертию души, которым он посвящает свои работы: "Разговор о бессмертии души" (см.: Мысли о душе. Сборник. М., 1996, с. 262-292), "Размышления о смертном часе" (см.: Мысли о душе. Сборник. М., 1996, с. 255-261).

Тему бессмертия души считали важной и уделяли ей большое внимание и в журнале Николая Ивановича **Новикова** (1744-1818) "Утренний свет", издававшегося в 1777-1780 гг.: "Когда... мы точно уверены в бессмертии нашей души, то научаемся, во-первых, оным уверением познавать величество свойств творца нашего, потом в особенности бесконечную его премудрость, благость и правосудие, и признавать оные с величайшим благоговением и благодарностью" (Н. И. Новиков и его современники. 1961, с. 201). Эта уверенность "побуждает нас ко простиранию проницания нашего в будущее и заставляет пещися о том, что после нас последует" (там же). Этот журнал часто называют масонским, поскольку издававший его Новиков в то время уже сам был масоном.

Это верно лишь отчасти: и Новиков и его единомышленники пришли в масонство совсем недавно. Сам Новиков так иронизирует над молодостью масонского стажа у себя и своих сотрудников: "Собрание наше состоит только из десяти; а сложив вместе время нашей жизни, составит не более тридцати лет" (Новиков. Предуведомление. 1961, с. 176). Кроме того, надо отметить, что в масонство Новиков и его поколение пошло не от хорошей жизни: они искали способы борьбы с бездуховностью своего времени. Новиков пишет о "Утреннем свете", что хотели они "изданием такового журнала, каков наш, искоренить и опровергнуть вкравшиеся правила вольномыслия, которого следствия как для самих зараженных оным, так и для общества весьма пагубны" (Н.И. Новиков и его современники. 1961, с. 198). Имелась же здесь в виду "просветительская" и материалистическая европейская философия, хлынувшая в то время в Россию. Самого Новикова совершенно справедливо называют русским просветителем, так что глубоко символично, что русский просветитель видел свою основную задачу в борьбе с западным атеистическим просвещением (обзор общих психологических взглядов Новикова см.: Линькова. 1963).

Тема бессмертия души была продолжена и во втором масонском журнале "Вечерняя заря", просуществовавшем, правда, всего один 1782 год (См., напр.: Рассуждение о бессмертии души (Н. И. Новиков и его современники. 1961, с. 218-228)). В целом же русское масонство подходило к бессмертию души по-своему, и довольно эклектично: иногда с философских, иногда с нравственных, или мистических позиций.

В Русской православной церкви подход к проблеме *бессмертия души*, как и к многим другим проблемам душеведения, был другой. В первую очередь он состоял во включении психологических проблем в широкий богословско-антропологический контекст. Такими были работы Феофана Прокоповича (1681-1736), архиепископа Новгородского (см. напр.: "Богословское учение о состоянии неповрежденного человека или о том, каков был Адам в раю" (М., 1785)). Как крупный издатель того времени Н. И. Новиков содействовал выходу в свет собраний сочинений Феофана Прокоповича и высоко его ценил, как "мужа учением и изяществом писаний своих, славу России приносящего" (Н. И. Новиков и его современники. 1961, с. 327).

Богословско-антропологический подход к психологическим темам проявился и у **Михаила (Десницкого)** (1761-1824), митрополита Нов-

городского, а затем Санкт-Петербургского, окончившего Троицкую семинарию, слушавшего лекции и в Духовной академии и в Московском университете. Вопросы внутренней жизни были предметом его преимущественного внимания, он призывал уйти из Египетского рассеяния в "пустыню внутреннего уединения" (Флоровский. 1991, с. 152). Основной темой его работы "Изображение ветхого, внешнего, плотского и нового, внутреннего, духовного человека" (В 2-х ч. СПб., 1798) является душеспасение, раскрываемое через психологический анализ состояния грехопадения. Отдельные главы им посвящены религиозно-психологическому анализу страстей ветхого человека: самолюбию, своеволию, зависти, гневу и др. При этом его психологические мысли опираются на христианское антропологическое учение: "Человек есть создание Божие из двух различных существ, из телесного и духовного, из видимого и невидимого, из внешнего и внутреннего составленное" (с.16-17). "Человек есть такой таинственный сосуд, который вмещает в себя и тайны наружного, видимого мира, и тайны внутреннего, невидимого" (с.17). Эта же тема, еще полнее и с большим психологическим уклоном, была рассмотрена им позже в "Беседах о внутренних состояниях человека..." (СПб.: Тип. И. Иоаннесова, 1819). Автор показывает, что Адам в раю был душевно гармоничен, блажен и покоен, но "от падения произошло, что ныне у человека разум помрачился, воля испортилась, сердце повредилось, нравы развратились..." (с.15). Откуда появляется насущная потребность познать себя, познать свое печальное состояние грехопадения и обратиться к Богу. В "Беседах о разных степенях истинного покаяния..." (СПб., 1819) он подчеркивает необходимость внутреннего раскаяния и очищения, обновления и освящения: "не может быть Богу угодно хождение наше в церковь, поклоны, молитвы и приношения, ежели знаки сии не означают внутренних действий, ежели они не соединены с сердечным Богослужением" (с.58), "жертву духовную, то есть, сердце смиренно и духа сокрушенна должны мы приносить в дар Богу..." (с.60). Конечное же обновление и восстановление всего человеческого существа произойдет при воскресении, о чем он пишет отдельно: "Беседы о воскресении мертвых" (СПб., 1798).

Исходя из всего вышесказанного, можно следующим образом определить место "Науки о душе" Кандорского в литературе XVIII в.: с богословской и религиозно-психологической точки зрения – она во мно-

гом светская работа западно-подражательного типа; с точки зрения обыденного, "захиромантенного" сознания того времени она – ученая книга, трактующая о душе. А с советской атеистической точки зрения она – "первая русская психологическая книга", обобщившая психологические сведения того времени в духе английского эмпиризма.

XIX век

В **1812** г. вышла работа Даниила Михайловича **Велланского** (1774-1847) "Биологические исследования природы в творящем и творимом ее качестве, содержащее основные начертания всеобщей физиологии" (СПб.: Тип. И. Иоаннесова, 1812; переизд.: СПб., 1834). Много внимания в книге уделяется психологии, рассматриваются: органы чувств, память, внимание, воображение, разум, совесть, интеллект, бдение и сон, типы темпераментов. Путь Велланского к этой работе был долог. Не окончив Киевскую Духовную академию, он перешел в Медицинскую академию в Петербург. После окончания последней был послан для дальнейшего образования в Германию, где с усердием занялся не только медициной, но и философией. Там он слушал самого Шеллинга, который глубоко запал ему в душу, и которому он остался верен и в России (Велланский по праву считается первым русским шеллингианцем). По возвращении из Германии он получил профессорское звание в Медико-хирургической академии и читал ряд курсов, в том числе и психологических. "Значение Велланского в развитии философских идей в России *очень велико* (Зеньковский. Т. 1. Ч. 1. 1991, с. 132). Но влияние его на становлении психологии неоднозначно, и, даже можно сказать, скорее отрицательное. В его "Биологических исследованиях..." преобладает натурфилософский идеализм. Последний, может быть, не плох, чтобы бороться с материализмом, но от него же оказалось не так трудно перейти к идеализированной натурфилософии: к френологии и "животному магнетизму" (первым в России проповедником которых и был Велланский). Этим темам посвящены его работы: "Физиологическая программа о внешних чувствах, внутренних действиях мозга и наружных очертаниях головы" (СПб., 1819) и "Животный магнетизм" (см.: (Зеньковский. Т. 1. Ч. 1. 1991, с. 131)).

В **1815** г. появилось "Краткое руководство к опытному душесловию" Петра Михайловича **Любовского**, магистра философии Харьковского университета (Харьков: Университ. тип., 1815). В книге много внимания уделяется "способности чувствования": начиная от общего анатомического строения органов чувств и кончая бинокулярным зрением и оптическими иллюзиями. Неудивительно, что в советское время она оценивалась высоко: "Эта книга явилась первым после книги И. Михайлова системным трудом по психологии" (Ананьев. 1947, с. 71). Но ни опытная направленность книги, ни ее психофизиологический уклон не помешали автору постепенно и логически оправданно прийти к идее Бога. 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). "Сие влечение столь сильно владычествует над человеческим родом, что ни грубая и обманчивая чувствительность, ни лжемудрствование со всем ее обольщением совершенно заглушить его не в состоянии" (там же).

Поскольку психология в то время шла по разделу метафизики, постольку психологические работы часто и появлялись в метафизических одежках. Например, в **1825** г. было опубликовано "Краткое начертание метафизики" Ивана Ивановича **Юрьевича** (1788-). В то время невозможно было быть профессиональным писателем, ибо это не давало средств к существованию (писателям не платили гоноров за публикацию, а наоборот, необходимо было издавать все за свой счет, да еще хлопотать о разрешении на издание). Он был писателем в свободное время от основного занятия: службы в военном министерстве. О его образовании известно, что оно носило не только светский характер, но что он окончил и духовную семинарию (что, впрочем, в то время было довольно распространено) и был в ней некоторое время преподавателем.

Вторая часть его работы называлась "Пневматология или о существах чувствующих и мыслящих" (СПб.: Тип. И. Иоаннесова, 1825) и была целиком посвящена психологическим темам: чувство, воображение, память, рассудок, хотения, страсти. В некоторых своих положениях он следовал за модным в то время Вольфом, но с более выраженным метафизическим уклоном. Последнее позволяло автору критиковать ма-

териализм, писать о духовности и бессмертии души, а от этого переходить к проблеме духа вообще, духах бестелесных (ангелах), и Духу совершеннейшему (Богу-Творцу).

В 1831-1835 гг. архиепископ **Иннокентий (Борисов)** (1800-1855), ректор Киевской духовной академии, читал в академии ряд курсов по догматическому и нравственному богословию, в которых много внимания уделялось и психологии и религии. Последней посвящены его работы "О религии вообще" и "Религия по внутреннему достоинству своему". Психологией же пронизаны основные его антропологические и богословские труды: "О человеке", "О последней судьбе человека и мира", "Нравственная антропология", "Введение в нравственное богословие" (изданные посмертно в "Сборнике из лекций бывших профессоров Киевской Духовной Академии...". Киев, 1869). В своих работах он предвосхищает многие религиозно-психологические темы, которые будут развиты после него: религиозную психологию сердца – "Бытие Божие чувствуется *сердцем*: оно наполняется иногда такими чувствованиями, которые не имеют никакого отношения ни к какому предмету внешнему" (О религии вообще, с. 35); учение о духовных чувствах – "Душа имеет все те чувства (собственно, без метафоры), какие имеет и тело" (Введение в нравственное богословие, с. 237-238), и их усовершании – "Чувства внешние ныне чрезвычайно усовершены; чувства духовные могут быть усовершены тем паче" (там же, с. 237). Казалось бы обыкновенный, с точки зрения современной психологии, вопрос о "возрастной периодизации" человеческой жизни получает у него духовно-религиозное изъяснение, в чем он следует за библейским пониманием возрастов младенческого, юношеского и зрелого (мужеского) как этапов духовного созревания. С морально-психологической точки зрения он делит возраста на: "1) очищение; ибо грешник, обращающийся к Богу, не чист; 2) освящение, и 3) соединение с Богом" (Нравственная антропология, с. 363). С точки зрения направленности устремлений души возраста также делятся на несколько периодов, в каждый из которых душе нужно: "а) возвращение в себя (от соблазнов внешнего мира – З. Ю.), б) пребывание в себе, соединенное с деятельным очищением себя; в) соединение с Богом" (там же).

В 1831-1835 гг. протоиерей, проф. Иван Михайлович **Скворцов**

(1795-1863) преподавал в Киевской духовной академии "нравственную философию". Его "Записки по нравственной философии" (изданные посмертно в "Сборнике из лекций бывших профессоров Киевской Духовной Академии...". Киев, 1869) интересны во многих отношениях. Так, например, его мысли о попечении о теле и заботе о своем здоровье являются христианской альтернативой современным "оздоровительным системам": "Жизнь есть первый дар Божий, а здоровье – ближайшее условие жизни: потому сохранять эти дары Божии есть первый долг человека" (с.11). И с христианской точки зрения вполне возможно "чрез упражнение телесных сил сделать тело крепким и сильным" (там же), но не для того, чтобы поигрывать мускулами своего тела, а "дабы оно наименее подвергалось опасности от перемен внешних" (там же). Вполне закономерно, что укреплять и сохранять свое здоровье он советует не через искусственные диеты (которые в то время уже проникли из Европы в Россию), а через "ограничение своих жизненных потребностей количеством наименьшим" (там же). Не менее важно также "стараться сколько возможно исправлять недостатки своего темперамента, наприм. флегматический приручай к деятельности, холерический – к умеренности и спокойствию" (там же). Понятно, что "душа, как благороднейшая часть существа нашего, должна быть предметом наибольшего попечения нашего". "Укреплять память, образовать мыслительную силу, утончать чувство изящного, раскрывать и возвышать другие силы и способности духа, значит достигать достоинства человеческого; закоснеть в невежестве, не стараться об умножении и возвышении своих познаний, даже оставаться на одной степени их – недостойно человека, которого назначение – всегда стремиться к совершенству высшему" (с.50). Но высшая форма совершенства есть совершенство нравственное, которое достигается через: а) самопознание, б) соображение действий своих с нравственными правилами, в) уважение гласа своей совести и подчинение себя суду этого внутреннего судии, г) смирение – "никогда не воображай, что ты довольно успел в совершенстве нравственном" (с.49-53).

В **1833** г. в Киевской духовной академии по инициативе ее ректора, еп. Иннокентия, было определено для преподавания психологии назначить особого (третьего) наставника на философскую кафедру при Академии. Крайне интересны причины и обстоятельства, побудившие его к такому решению. Он заметил довольно сильное и крепкое в то

время развитие в уме студентов академии чисто рациональных, логических и метафизических элементов знания, не уравновешиваемое соответственно сильным развитием жизненных и подвижных элементов знания, почерпаемых из живого внутреннего опыта (Сборник из лекций... 1869, с. II). А это "грозило опасностию наложить на их ум суровую печать сухости, жесткости и неподвижной затверделости, словом – отвлеченного, схоластического формализма" (там же). Вот для борьбы со всем этим и была призвана психология.

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). Автор окончил Духовную семинарию, для философского образования был отправлен за границу. По возвращении стал профессором в Педагогическом институте, а потом в Университете. Галич одно время преподавал в Царскосельском лицее и как хороший преподаватель и чуткий педагог снискал уважение и признательность А. С. Пушкина и его товарищей. Вся его книга проникнута психологическими идеями, что было отмечено историками отечественной психологии: "Как специально психологический труд, притом первый по времени своего появления, он заслуживает самого глубокого внимания" (Вержболович. 1895, № 4, с. 207).

Галич не был шеллингианцем, кем его иногда считают. Ни один шеллингианец никогда не написал бы такого: "Как в Боге почитают и движутся все вещи, а в Религии все идеи, для Наук, искусств и для жизни направительные, так точно и все прочия духовные, высшие ощущения – умственного, нравственного и эстетического рода теряются в *пеpечневом* ощущении – набожном или *религиозном*" (с.408). Он вообще не примыкал ни к какой из распространившихся в то время в России западных философских систем (Зеньковский. Т. 1. Ч. 1. 1991, с. 133), которые хорошо знал и излагал в своей "Истории философских систем, составленной по иностранным руководствам" (1819). Тем не менее, Галич был одним из первых, кто пострадал от начавшейся в то время борьбы официальных кругов против влияния немецкого идеализма: ему было вменено в вину, что он ограничивался изложением философских систем без их опровержения. Он был уволен из Университета, оставлен

без содержания и в конце жизни очень бедствовал.

Критического запала у Галича, и в самом деле, немного; но это отходит на задний план после рассмотрения его положительных установок. Последние весьма интересны и разнообразны, и многое из того, что он только обрисовывал в свое время, сегодня вошло в фундамент современной науки. Особенно это относится к психологии, и в еще большей степени к петербургской и ленинградской психологическим школам. Основатель последней, Б. Г. Ананьев, продолжал и развивал в своих трудах многие идеи Галича. В первую очередь это относится к общему антропологизму мысли Галича и его стремлению к созданию целостной науки о человеке – "Человекоучению" (Картина человека, с. 6). Не в меньшей степени это относится и к выделению особой роли психологии в антропологическом подходе к человеку: "Человекоучение должно быть Психологией в значении преимущественнейшем" (там же, с. 4). Только теперь в должной мере и вполне адекватно можно понять его характеристику Б. Г. Ананьевым: "Галич, конечно, не был материалистом, но он не имел ничего общего и с идеалистами мистико-спиритического толка, которых так много развелось в России в 30-е и 40-е годы <XIX в.>" (Ананьев. 1947, с. 79). Это совершенно верно. Идеализм Галича не был ни мистического, ни спиритического характера, он был во многом близок христианству, из-за чего Галича и не очень жаловали в советское время.

Вот как Галич определяет душу: "Она естественное произведение там, где мы рассматриваем ее со стороны ее бытия и деятельности в человеческом мире; она неземная гостья по своему основанию, по своей сущности – божественной, единой, простой, невещественной, бессмертной" (с.67). "Дух есть ея сущность, тело – естественный способ живого ея значения в мире; она есть во плоти действительный дух" (с.67-68). Поэтому для самого Галича совершенно закономерно, что Человекоучение у него не отрывается от религии и богословия (с.7), что предохраняет его от антропологического редукционизма (до "человека-машины") и позволяет ему изучать человека, наделенного верой и совестью, которым посвящены отдельные места "Картины человека". Специальная подглавка отводится им религиозному чувству, которое он оценивает весьма высоко: "Религиозное чувство во всех формах благодатной зависимости, при всем разнообразии догматов и обрядов богопоклонения западает в сердце столь глубоко, что не может быть искоренено ни ме-

чем, ни огнем; оно имеет сильнейшее влияние на образ мыслей, увлекая оный к первоначальным идеям, имеет сильнейшее влияние на поступки, смягчая любовию к общей или божественной воле строптивость эгоизма, укрощая зверские порывы страстей и укрепляя слабых духом в дивных подвигах самоотвержения..." (с.410). 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 Магнитского были изданы в Петрограде в 1914 г.

В **1836** г. преподавать психологию в Киевской Духовной Академии (после Карпова и Новицкого, ушедших: одного – в Петербургскую Духовную Академию, другого – в Киевский Университет) стал Петр Семенович **Авсенев**, в монашестве архимандрит **Феофан** (1810-1852). Сын священника, окончил Киевскую духовную академию, был оставлен при ней. Все свои силы и талант он отдал дальнейшему развитию в Академии психологии. Он "выполнил эту, возложенную на него историею академического образования, задачу, возбудив в студентах Академии живейший интерес к науке о душе человеческой и заслужив, многолетнею и плодотворною педагогической деятельностию своею, добрую и признательную память Академии, как основатель психологии в Киевской Духовной Академии" (Сборник из лекций... 1869, с. III). Он изучил всю европейскую психологическую литературу за последние три века, но при этом постоянно обращался и к святоотеческим трудам (особенно Макарию Египетскому и Исааку Сирину). Он не успел докончить, как хотел, всю свою психологическую систему. Его работа "Из записок по психологии" была опубликована посмертно в "Сборнике из лекций бывших профессоров Киевской Духовной Академии..." (Киев, 1869). Но и в ней психология включена в широкий богословско-антропологический контекст: определение места человека в ряду земных существ, состав самого человека, дух человеческий, степени духовного бытия, образ Божий в человеке, совесть. Автор не прошел мимо и религиозно-психологических тем: естество души человеческой, ее происхождение, смерть и состояние души по смерти, магические (необычные) состояния души у разных народов и в разных религиях.

Орест Маркович **Новицкий** (1806-1884) начинал преподавать психологию в Киевской Духовной Академии, впоследствии стал профессором киевского Университета св. Владимира. Его "Руководство к опытной психологии" вышло в Киеве, в университетской типографии в 1840 г., оно было долгое время учебником психологии в высших и средних духовных школах. Эта работа высоко оценивалась и спустя полвека после ее издания: "как одна из первых научных систем, она послужила твердым основанием для дальнейшей самостоятельной разработки психологии в России. Но и независимо от своего временного, так сказать исторического значения, психология Новицкого заслуживает серьезного внимания по глубине и основательности раскрытия многих существенных вопросов в науке о душе" (Вержболович. 1895, с. 63-64). Автор стремится придерживаться эмпирического подхода, что не мешает ему, однако, говорить о душе, духе, духовном характере и т. д. Третья глава целиком посвящена опровержению материализма. Есть подглавка о святых чувствованиях: подробно анализируется благоговение и совесть. Психологические интересы проявились и в других работах Новицкого: "Краткое руководство по логике с предварительным очерком психологии" (Киев, 1844), "О разуме, как высшей познавательной способности" (Журнал Министерства Народного Просвещения. 1840, № 8), "Очерк индийской философии" (Журнал Министерства Народного Просвещения. 1844, № 4; 1845, № 3, 1846, № 10), "Постепенное развитие древних философских учений в связи с развитием языческих верований" (В 4-х ч. Киев, 1860-1861).

При всеобщем интересе к психологическим темам нет ничего удивительного, что к ним обратился и Владимир Федорович **Одоевский** (1803-1869), известный русский писатель и философ (князь по происхождению). Его "Психологические заметки" были изданы в журнале Современник в 1843 г. (т. 32). Это, конечно, не научный трактат, а скорее психологическое бытоописание, которое при внимательном чтении может быть полезным и теперь, ибо "наиболее оригинальным и самостоятельным был Одоевский во всем, что он писал о внутреннем мире человека" (Зеньковский. Т. 1. Ч. 1. 1991, с. 151). Его размышления о внутреннем мире человека не остаются в стороне от злободневных проблем своего времени: "Напрасно думают, что умозрительные знания не нужны в практической жизни и что одни эмпирические знания для сего

пригодны". К чему клонит автор? – К определению своего отношения к религии: "Умозрительные системы почти всегда религиозны, эмпирические никогда". И более того: "В народах замечается два направления: одно христианское, или живое, движущееся, другое языческое, или варварское, неподвижное" (цит. по: Сочинения. Т. 1. М., 1981, сс.279, 281). Написать это в то время было не так уж просто, как это может показаться теперь: тогда было "не прогрессивно" говорить на эти темы, а кому же хочется прослыть ретроградом. А против расплодившихся в то время магии, алхимии и каббалистики он и вовсе мог высказываться только в узком кругу – в письмах к графине Е. П. Ростопчиной. И Одоевский по необходимости переходит на язык притч и метафор, которыми и изобилуют его "Пестрые сказки" для взрослых (переизд.: СПб., 1996). Кроме того он обратился к тем, кто еще не разучился слушать – к детям. И здесь ему повезло больше: его многочисленные сказки неоднократно переиздавались даже в советское время. Менее известна его не сказочная работа для детей: "Рассказы о Боге, человеке и природе" (в соавторстве с А. Заблоцким), в которой он говорит и о религиозно-психологических темах: человеческой душе, ее духовности и разумности (и вытекающем отсюда отличии человека от животных), о совести, ее метафизических основах и психологических особенностях.

В своей антропологии Одоевский часто апеллирует к западной мистической традиции, в первую очередь, к Сен-Мартену и Пордеджу. Но и это он делает достаточно критично и самостоятельно, у него нет и тени бездумного увлечения всем западным. Более того, именно Одоевским первым была дана целостная и систематическая критика Запада и западной культуры. Он пишет: "Религиозное чувство на Западе? – оно было бы давно уже забыто, если б его внешний язык еще не остался для украшения, как готическая архитектура... Западный храм – политическая арена; его религиозное чувство – условный знак мелких партий" (Русские ночи. 1975, с. 147). Упреждая почти на целый век "Закат Европы" Шпенглера, он писал: "Осмелимся же выговорить слово, которое, может быть, теперь многим покажется странным, а через несколько времени – слишком простым: Запад гибнет" (там же). Одоевский также первым указал на стихию "всеобщности" и "всеобнимаемости" русской души (там же, с. 182).

В **1848** г. была издана "Психология" Никифора Андреевича **Зубов-**

ского (1816-1886), проф. Могилевской семинарии (СПб.: Тип. Иверсена, 1848). В книге последовательно выдержана традиция психологии как душеведения. В первую часть, "О душе человеческой, как существе", вошли главы: "О природе души человеческой", "О союзе души с телом". Вторая часть, "О душе человеческой, как силе действующей", состоит из глав: "Предмет деятельности души", "Характер деятельности души", "Способы деятельности души". В первой части автор выступает против вещественности души, говорит о ее бессмертности и соотнесенности с духом. Во второй части анализируются внешние чувства, память, рассудок, разум, самосознание, самоощущение. Отдельное внимание уделяется совести и сердцу. Одна из подглавок посвящена "Деятельности чувства религиозного".

Архиеп. **Антоний (Амфитеатров)** (1815-1879) был ректором Киевской духовной академии, епископом Смоленским и архиепископом Казанским. За свое сочинение "Догматическое богословие Православной Кафолической Восточной Церкви" (Киев, 1848) был удостоен степени доктора богословия. Книга имела много переизданий и много внимания уделяла учению о человеке, чему был посвящен отдельный большой раздел.

См. также другие его работы: "О семейной жизни. (Обязанности детей к родителям)" (Кишинев: Кишинев. епарх. тип., 1912), "О семейной жизни. (Обязанности родителей к детям)" (Кишинев: Кишинев. епарх. тип., 1912), "Пастырское богословие" (Ч. 1. Киев: Тип. Киево-Печерск. лавры, 1851), "Похвала девству и целомудрию" (М.: Типо-лит. И. Ефимова, 1890; 8-е изд.: М.: Типо-лит. И. Ефимова, 1904).

Во второй половине XIX в. в Московском университете психологию преподавали П. Д. Юркевич, М. М. Троицкий, Н. Я. Грот, Л. М. Лопатин, о каждом из которых мы скажем отдельно.

Инспектор гимназии Иван Яковлевич **Шульгин** (1815-1871) по опыту своей службы знал, как велика потребность в доступно изложенной психологии, что и подвигло его на написание соответствующего учебника: "Душа человеческая с ее главными свойствами и способностями" (Каменец-Подольский, 1858). В общей психологии отдельные главы он посвящает: бессмертию души, ее свободе, простоте и духовно-

сти. Частная психология посвящена: умственным или познавательным способностям (рассудок, разум, представления, память, воображение, фантазия), желательной способности (инстинкты, воля, свобода, характер), сердцу или чувствованиям. По источнику их происхождения чувства разделяются на святые и естественные. "Первые признают действием самого Божества, которое по вездеприсутствию своему отражается и в человеческом духе пробуждением в нем чувства религиозного, нравственного, молитвенного и т. д., а вторые составляют чисто человеческие ощущения..." (с.77-78). Автор подробно пишет о совести и о сердце, которое является средоточием всей духовной жизни человека.

См. также его работы: "Психология приспособленная к понятиям детей среднего возраста" (Вильно: Тип. Розенсона, 1859), "Краткая эстетика" (Вильно: Тип. Розенсона, 1859).

В **1858** г. появились "Основания опытной психологии" архимандрита, впоследствии епископа, **Гавриила (Кикодзе)** (1825-1896) (СПб.: Тип. А. Якобсона, 1858). Психология определяется автором как наука о душе, что не мешает ему стоять на позициях защиты "опытных методов исследования" души. Описывается нервная система и отдельно органы чувств. Анализируется отношение нервной системы и других систем к душевной жизни. Отдельные главы посвящены темпераменту и характеру, воле, душевным состояниям, познанию. Также в отдельных главах разбираются бессмертие души и религиозные чувствования. Последние интересуют его в особенности, ибо, по его словам, "религиозные состояния души, или религиозные чувствования, по своей важности и глубоко-психологическому значению, должны быть предметом отдельного, тщательного исследования" (с.193). Он останавливается на религиозной радости, религиозной печали, угрызении совести, раскаянии, умилении, молитвенном чувстве, милосердии, религиозной любви, христианской ревности. Кроме того, он разбирает и такие темы: "Порок и добродетель как психологические явления", "О борьбе внутренней", "О том, как необходимо приучать себя к религиозным чувствованиям". Его мнения по этим вопросам не только обстоятельно изложены, но и как-то внутренне прочувствованы и пережиты.

В целом эта работа является важным примером *позитивного* отношения церкви, в лице одного из своих пастырей, к опытной психологии. Он ратует за "важность изучения психологии для всякого человека,

назначающего себя в духовное звание", ибо "знание психологии, как знание самого себя, важно для всякого человека; но для Богослова оно приобретает двойную цену по тому благому употреблению, какое он в состоянии сделать из него" (с.208).

В **1860** г. начал выпускаться "Систематический свод учения св. отцов церкви о душе человеческой" протоиерея Стефана Никифоровича **Кашменского** (1817-1889) (Вятка: Тип. К. Блинова, 1860-1865; переизд.: Пермь, 2002). В течение последующих пяти лет вышло три части (в четырех томах), объемом почти в тысячу страниц. Значимость этого издания трудно переоценить: оно явилось первым и до настоящего времени единственным обобщающим трудом по святоотеческому учению о душе. В нем рассмотрены все вопросы классического душеведения:

– самостоятельность бытия души;

– виды ее бытия;

– способ ее присутствия в теле; – начало ее бытия (происхождение) и нескончаемость ее бытия (бессмертие);

– разделение сил души;

– словесно-разумные силы души (чувства, воображение, память, разум, ум, совесть);

– раздражительная сила души (гнев, страх и стыд, удовольствия и радости, скорбь, зависть, сострадание и сорадование);

– вожделевательная сила души (чувственные желания, страсти, разумные желания, любовь, свобода);

– взаимное отношение души и тела: их взаимное влияние, о состоянии души по разлучении ее с телом, о состоянии души во вторичном ее соединении с телом.

При этом по каждому вопросу подробно излагаются соответствующие мнения святых отцов, и что не менее важно, их собственными словами и с указанием первоисточников.

В **1862** г. Памфил Данилович **Юркевич** (1827-1874) в работе "Язык физиологов и психологов" (Вера и разум. 1862, № 4-6, 8) боролся с материализмом и отстаивал несводимость психических явлений к физиологическим и вытекающую отсюда самостоятельность психологии по отношению к физиологии и естественным наукам. Он аргументированно и образно описывает материалиста, который в конечном итоге

"живет в мире полного безразличия, живет в мире, где белое и черное, достойное и пошлое, мысль души и испарина кожи – все равно, где что ни дай, все выходит как и другое" (цит. по: Юркевич П. Д. Философские произведения. М., 1990, с. 386). Материализм, таким образом, с его точки зрения есть замутненность и аморфность сознания, что роднит его и с древнегреческим вакхическим безумством, и со средневековой алхимией: "Так на празднике Вакха у древних греков все лица превращались в одинаковые образины. Так в мистической сфере средневекового алхимика духи звезд и духи земли принимали одинаковый вид волнующего тумана" (там же, с. 386). Последовательное неприятие им редукционизма позволила ему по-новому представить и взаимоотношение человека и внешней среды, которое уже в то время мыслилось по схеме "стимул-реакция". Юркевич пришел к тому, что не только внешние стимулы действуют на организм, но что и сам организм воздействует на внешние стимулы – это переоткроют в советское время в виде "активности субъекта в познании". Таким образом, практически за сто лет до Л. С. Рубинштейна с его принципом воздействия внешних причин через внутренние условия, Юркевич утверждал: "телесная организация воздействует на внешние стимулы не только сообразно с своим постоянным устройством, но также сообразно с своею изменчивою историей: одинаковое раздражение нерва произведет различные, далеко не одинаковые перемены в нервном центре смотря по тому, какие изменения испытал организм, какую историю пережил он" (там же, с. 423). В этой работе автор также останавливается на важнейшем вопросе религиозной психологии – свободе воли (там же, с. 457), критикует модную в то время теорию жизненной силы (с. 387) и псевдонауку френологию (с. 427-430).

Юркевич окончил Киевскую духовную академию, где еще слушал Авсенева (архим. Феофана). Был оставлен при Академии для преподавания философии. Считался одним из самых крупных представителей Киевской богословской школы (Зеньковский. Т. 1. Ч. 2. 1991, с. 117). В 1861 г. в Московском университете после десятилетнего перерыва была открыта кафедра философии, для преподавания на которой и был приглашен Юркевич. С 1863 г. он – ее заведующий, а с 1869 г. – декан историко-филологического факультета. "Юркевич написал не очень много, но все его работы очень значительны" (Зеньковский. Т. 1. Ч. 2. 1991, с. 117).

"Язык физиологов и психологов" – третья статья из цикла работ, посвященных анализу важнейших проблем философии и психологии. В первой статье – "Из науки о человеческом духе" (Труды Киевской духовной академии. 1860, № 4) – он произвел подробный критический анализ сочинения Н. Г. Чернышевского "Антропологический принцип в философии" (особенно в тех его частях, которые относились к психологии). Несмотря на однозначное отвержение им материалистического подхода Чернышевского к психологии, к опытной психологии он относится весьма позитивно: "Мы уверены, что науки богословские особенно нуждаются в точных психологических наблюдениях и верных теориях душевной деятельности" (цит. по: *Юркевич П. Д.* Философские произведения. М., 1990, с. 109). Вторая его статья – "Материализм и задачи философии" (Журнал министерства народного просвещения. 1860, т. 108) – явилась обобщающим исследованием о месте и роли материализма в западноевропейской мысли XIX в.

Особое место в его творчестве занимает работа "Сердце и его значение в духовной жизни человека по учению слова Божия" (Труды Киевской духовной академии. 1860, № 1). Задуманная автором в стиле "науки о человеческом духе", она явилась одновременно сплавом богословия и психологии – одной из первых работ по библейской психологии (переизд. см.: Философские произведения. М., 1990, с. 69-103).

К теме **сердца** в русской богословско-философской литературе обращались и раньше Юркевича. Это и упоминавшиеся раньше: *прот. И. Кандорский* ("Образование духа и сердца в Непрестанном Богомыслии"), *архиеп. Иннокентий (Борисов)* ("О религии вообще"), *Н. А. Зубовский* ("Психология"), *И. Я. Шульгин* ("Душа человеческая с ее главными свойствами и способностями"). Отдельно необходимо подчеркнуть важность понятия сердца для всего творчества *Григория Сковороды* (см. его диалоги "Христианская дверь к христианскому добронравию", "Наркисс", "Разговор пяти путников об истинном счастье" и др.: Сочинения в 2-х т. Т. 1. М., 1973). "У Г. С. Сковороды в полном смысле расцвело святоотеческое учение о сердце как средоточии духовной жизни человека..." (Гаврюшин. 1994, с. 20). Среди других работ о сердце можно назвать: *Ястребцев И. И.* "Об органах души" (М., 1832), *Чистович И. А.* "Курс опытной психологии" (1-е изд.: СПб., 1868 (5-й отд., 1-ой части)), *Лебедев А. А.* "О латинском культе сердца Иисусова" (Варшава, 1882), *Догель И. М.* "Ум и сердце" (2 изд.: Казань, 1900), *Беляков С. А.*

"Сердце, мозг и душа и основы механизма душевной деятельности" (Самара, 1903), *Вышеславцев Б.* "Значение сердца в религии" (Путь. № 1, 1925, с. 79-98). В христианской литературе тема сердца разрабатывалась и в советское время, достаточно внимания ей уделяется и сейчас. Так что, с полным правом можно сказать, что она является одной из важнейших и *центральных* тем русской богословско-философской и религиозно-психологической мысли.

В **1863** г. в "Медицинском вестнике" вышли "Рефлексы головного мозга" Ивана Михайловича **Сеченова** (1829-1905). В советское время эта работа Сеченова по праву оценивалась как "программа построения материалистической психологии" (Рубинштейн. 1940, с. 62). Ибо в ней "намечен новый естественнонаучный способ объяснения психических актов, выступающих как действия "мозговой машины", а не бессубстратной души" (Ярошевский. 1985, с. 231). Небезынтересно будет узнать, что эта работа первоначально называлась: "Попытка ввести физиологические основы в психические процессы" (Ярошевский. 1981, с. 15). Работа такого содержания и с таким названием не была опубликована в то время даже в прогрессивном "Современнике", для которого она специально была написана (Ярошевский. 1985, с. 230). В 1866 г. "Рефлексы головного мозга" были отпечатаны отдельной книгой: в дешевом исполнении, для "всеобщего чтения". Это насторожило власти и они запретили ее распространение и подвергли книгу судебному преследованию и аресту. В предписании Главного управления по делам печати писалось: "Эта материалистическая теория отвергает свободную волю и бессмертие души, не согласна ни с христианским, ни с уголовно-юридическим воззрением; она уничтожает понятия о зле и добре, о нравственных обязанностях человека, и, наконец, о вменяемости преступлений, а посему ведет положительно к развращению нравов" (см.: Будилова. 1960, с. 46). Скорее всего власти испугались именно "вменяемости преступлений" (что в то время для них было особенно актуальным), а для приличия прикрылись авторитетом церкви. Но это не уменьшает верность сказанного ими по существу: ни свобода воли, ни бессмертие души, ни сама душа принципиально не входили в сеченовские построения. Об этом свидетельствуют и все последующие работы Сеченова: "Учение о несвободе воли с практической стороны" (1881), "Элементы мысли" (1878), "Кому и как развивать психологию" (1873),

"Предметная мысль и действительность" (1892), "Впечатление и действительность" (1896) и другие. Конечно же, подобная направленность мысли Сеченова не могла понравится "казенно-официальным" и тем более "обскурантистко-православным" психологам, философам и богословам, которые выступили с критикой как отдельных сторон, так и всего сеченовского подхода. См. напр.: *еп. Никанор (Бровкович)* "Позитивная философия и сверхчувственное бытие" (СПб., 1875-1888), *архим. Борис (Плотников)* "О невозможности чисто–физиологического объяснения душевной жизни человека" (Харьков, 1890; 2-е изд.: СПб., 1894), многие работы *Г. Челпанова* ("Мозг и мысль" (Мир Божий. 1896, № 1), "О свободе воли" (Мир Божий. 1897, № 11), "Об экспериментальном исследовании высших умственных процессов" (Вопросы философии и психологии. 1909, кн. 1(96)), *Э. Радлов* "Натуралистическая теория познания" (Вопросы философии и психологии. 1894, кн. 5). Достаточно подробное, хотя и советско-пристрастное, описание этой полемики см.: (Будилова. 1960).

В 1865 г. Василий Иванович **Добротворский** (1822?-1894), протоиерей, проф. богословия в Харьковском ун-те, писал "О религиозном органе в душе человека" (Харьков: Универ. тип., 1865). После психологического анализа разных мнений на этот счет, он приходит к утверждению веры как религиозного органа в душе человека. См. также его богословские работы: "Основное богословие, или Христианская апологетика" (Сергиев Посад, 1895), "Православное догматическое богословие" (Сергиев Посад, 1896).

Вышедшая в 1866 г. магистерская диссертация Михаила Ивановича **Владиславлева** (1840-1890) "Современные направления в науке о душе" (СПб.) была направлена "против материалистической психологии и физиологического метода в психологии" (Ананьев. 1947, с. 154). На этих же позициях автор остался и в обобщающем своем труде "Психология. Исследование основных явлений душевной жизни" (В 2-х т. СПб.,1881) (будучи профессором философии в Санкт–Петербургском университете). Кроме того, в дополнение к этому он обращается к теме о религиозных чувствованиях, в качестве которых он в конце 1-го т. указывает и анализирует следующие: чувство высокого, чувство почитания, чувство страха (Божия), благоговение, смирение, веру, надежду и

любовь (с.601-608). Во 2-м томе он отдельно говорит о религиозных чувствованиях веры и любви (с.185-188). Эта книга является неплохим примером того, как в академической психологической работе могут вполне грамотно подходить к религиозным проблемам. Хотя для Владиславлева это было легче, чем для современных психологов, потому что по роду своих занятий он не замыкался в узких психологических темах, и с христианством был знаком не понаслышке. Сохранились курсы его лекций по истории христианской философии, читанные им в Санкт-Петербургском университете (СПб., 1881; СПб., 1885).

В 1867 г. в Педагогическом сборнике началась печататься большая работа Константина Дмитриевича **Ушинского** (1824-1870) "Человек, как предмет воспитания". Эта работа стала важной вехой в развитии отечественной психологии. Дореволюционный историк оотечественной психологии писал: "Заканчивая свои суждения о капитальной психологической системе Ушинского, мы должны признать, что она стоит на одном уровне с современными ей западными системами, дает много ценных научно-педагогических сведений, знакомит с обширной иностранной литературой и с самыми разнообразными способами решения основных психологических вопросов…" (Вержболович. 1895, № 9, с. 427). Ушинский первым в истории русской науки подходит к анализу психических явлений под углом зрения педагогической практики. "Он делает это в конце 60-х годов, т. е. еще до того, как идеи педагогической психологии получили развитие на Западе. Ушинского по праву можно считать основоположником педагогической психологии в России" (Рубинштейн. 1940, с. 64). Кроме того важно, что Ушинский не замыкался в кругу педагогической практики, а стремился к созданию целостной системы психологической науки (Ананьев. 1945, с. 98).

Этот труд Ушинского, по его собственному замыслу, должен был подвести антропологическую и психологическую базу под систему педагогики. Но из трех намеченных им томов удалось написать только два, которые охватывали лишь первую часть его психологической системы. Поскольку Ушинский различал душевный и духовный психические процессы, то в своей антропологии он идет от органических физиологических и психофизических процессов к душевным и от них к духовным. Последним должен был быть посвящен третий том, оставшийся ненаписанным. Когда утверждают, что "в качестве духовных он

выделяет те сложные психические явления более высокого порядка, связанные с моральными, правовыми, эстетическими и пр. идеологическими образованиями, которые свойственны только человеку" (Рубинштейн. 1940, с. 63), кое-что не договаривают, при чем крайне важное: в число этих "и пр. идеологических образований" и входит религия, или, словами самого Ушинского, "религиозные стремления в человеке" (Человек, как предмет воспитания. Т. 1: Его же. Собр. соч. Т. 8, 9. М.-Л., 1950, с. 638). Так что, думается, внимательный анализ с этой точки зрения наследия Ушинского вполне может быть не бесполезен для психологии религии, к тому же вполне вероятно, что подобный материал просто не публиковался в советское время и еще ждет своего часа.

О нем см.: *Ананьев Б. Г.* "К. Д. Ушинский – великий русский психолог" (Советская педагогика. 1945, № 12), *Бельский В. Ю.* "Философско–антропологическая теория К. Д. Ушинского" (М.: Моск. ун-т МВД РФ, 2003), *Удалов А. И.* "Духовно-эстетические аспекты в педагогической теории К. Д. Ушинского (Православие и культура. Н. Новгород, 2002, с. 271-279), *Шленов В. Л.* "Что сокращали в статьях К. Д. Ушинского? Можно ли назвать его основателем православной педагогики? (Вестник духовного просвещения. 1994, № 1).

1868.

"Курс опытной психологии" преподавателя Санкт-Петербургской духовной академии Иллариона Алексеевича **Чистовича** (1828-1893) выдержал много изданий и был предназначен для семинарий духовного ведомства (1-е изд.: СПб., 1868; 5-е изд. СПб., 1896). Он состоит из двух частей. Главные отделы первой части: 1) учение о сознании; 2) об ощущениях; 3) об уме и умственной деятельности; 4) о воле и практической деятельности и 5) о сердце и чувствованиях. Главные отделы второй части: 1) учение о природе человеческой души и о связи ее с телом, и 2) о состояниях души, зависящих от связи ее с телом. Во введении определяются общие понятия и положения. Вот некоторые определения оттуда: "Опытная психология есть наука о душе человеческой, как реальном основании духовной жизни человека" (1896, с. 1); "Жизнь души человеческой проявляется в деятельности и потому непосредственный предмет опытной психологии составляют явления душевной жизни, открывающиеся в самосознании и наблюдаемые внутренним чувством" (там же). Во введении же автор останавливается на источниках психологических

сведений, главным из которых он считает самонаблюдение (с.3). Для большей объективности самонаблюдение должно дополнятся наблюдением над другими людьми (с.2), что впрочем, никак не умаляет его самостоятельности и важности самого по себе. Ибо "тысячи людей живут и проживают свою жизнь, не заглядывая внутрь себя и имея самое ограниченное и часто неверное понятие о душевных силах и их действиях" (с.7). "Самонаблюдение составляет превосходное и незаменимое средство для высшего, как умственного так и нравственного образования. Оно помогает нам разбивать страсти, сдерживать и прекращать сердечные порывы или, по крайней мере, делать их безвредными для души, пополнять воспитание чрез самообразование и мало-помалу подчинять все действия контролю нравственных принципов" (там же). "Но оно не принадлежит к таким феноменам, которые в течение жизни являются сами собой. Его можно назвать искусством, приобретение и изучение которого соединено с значительным напряжением воли и самообладанием" (там же).

Отдельное внимание автор уделяет религиозным чувствованиям. С его точки зрения благоговение есть родовое чувство, из которого проистекают все прочие религиозные чувствования. Среди последних он анализирует страх (Божий), смирение, преданность воле Божией. Кроме того под влиянием одностороннего направления ума и сердца религиозное чувство может получить превратное направление. Среди таковых автором указываются исступление и фанатизм.

В целом книга Чистовича весьма здрава и с психологической и с обшей точки зрения, кроме того, она показывает достаточную подготовку автора и широту его взглядов (при верности церковной традиции). И это неудивительно, ибо свое образование он получил в Петербургской духовной академии; читал в ней сначала отечественную, церковную и гражданскую историю, а затем психологию и историю философии. Все это проявляется и в других его работах, например: "Древне-греческий мир и христианство в отношении к вопросу о бессмертии и будущей жизни человека" (СПб., 1871), "Об отношении между Христианством и философиею в первые три века христианской Церкви" (Христианское чтение. 1859, № 2).

В 1868 г. издана посмертно "Вступительная лекция в психологию" Василия Николаевича **Карпова** (1798-1867), проф. Петербургской ду-

ховной академии (в сборнике "Памяти В. Н. Карпова...". СПб., 1868). Обычно его знают как хорошего переводчика, талантливого и оригинального философа (Зеньковский. Т. 1. Ч. 2. 1991, с. 112). Но этого, конечно, недостаточно. Вот что пишет о нем еп. Никанор: "Карпов философ современный нам; но, изучив, трудом целой и долгой ученой жизни, до последних оснований и подробностей все философские системы, сколько современные, столько же и древние, он не увлекся духом своего века, сумев сохранить свою личную самобытность и самостоятельно проложить своей философской мысли дорогу сквозь густую мглу, воздвигнутую столкновением крайне разнообразных, до противоположности, течений современного философствования..." (Позитивная философия и сверхчувственное бытие. Т. 2. СПб., 1876, с. 201). Более того, его философские работы, особенно "Введение в философию" (СПб., 1840) и "Взгляд на движение философии в мире христианском и на причины различных ее направлений" (СПб., 1856), не только далеки от сухого "философского дискурса", но во многом и принципиально противоположны ему, ибо исходят из христианской точки зрения. По характеру крайне скромный, он не любил выставлять напоказ эту сторону своей жизни. Тем более важно посмертное мнение о его высоком нравственно-религиозном характере людей, близко знавших его: он "был христианином от начала до конца своей 70-летней жизни" (из некролога: Памяти В. Н. Карпова. 1868, с. 57-58). При целостной оценке его научной деятельности не обойтись без обзора его психологических интересов. Он начинал с преподавания психологии в Киевской духовной академии, много сил и внимания уделял ей и в Петербургской духовной академии. Без преувеличения можно сказать, что психология была его любимым детищем, и он жалел перед смертью, что не успел издать своего труда по психологии, о чем его много просили (там же, с. 59). Такое его отношение к психологии было не случайным, ибо, согласно его точке зрения, правильный взгляд на нормальные отношения к Богу, миру и людям может быть выработан не иначе, как при помощи психологии. Поэтому он считал, что психология должна быть положена в основу всех философских наук: философии религии, философии природы и философии человечества (Серебреников. 1898, с. 692). С одной стороны, это большая честь для психологии, но с другой стороны – большая ответственность для психологов. По его мнению психологию должны разрабатывать лишь те люди, которые развили в себе высшие стороны че-

ловеческого духа и выработали высокое религиозно-нравственное настроение. А в ком этого нет, те должны сначала просветить и очистить свою душу (там же, с. 699).

Изданных психологических работ Карпова немного: упоминавшаяся "Вступительная лекция в психологию", "О самопознании" (Странник. 1860, ч. 1), "Душа и действующие в природе силы" (Христианское чтение. 1866, ч. 1), "О бессмертии души против натурализма" (Странник. 1861, май). Но и в них психология трактуется как наука о душе (со всеми вытекающими отсюда последствиями), критикуется материализм, основным методом психологии признается самопознание.

В неизданных материалах он рассматривал и многие другие религиозно-психологические темы:

– чувство религиозное в глубине человеческой природы;

– чувство религиозное, рассматриваемое в сфере сознания;

– вера религиозно-символическая;

– вера в связи с мыслию о смерти и бессмертии;

– о смерти (виды смерти; смерть органическая; смерть нравственная);

– о бессмертии души;

– вывод истины бессмертия души из природы сознания и совести и др. (Памяти В. Н. Карпова. 1868, с. 57-58).

В журнале "Христианское чтение" (1868, № 6-9) И. Я. **Чаленко** поместил статью об "Основных чертах морально-психологического типа христианина по новозаветному учению". Данная работа фактически явилась первым в своем роде отечественным исследованием по психологии религиозной личности. Ее подход, конечно же, теоретико-описательный, а не прагматическо–экспериментальный, который превалирует в настоящее время в отечественной психологии религии. По мнению автора, очищение и просветление чувствований приводит к появлению позитивной эмоциональности – сердечности, которая проявляется в отзывчивости, сострадательности, и главное, в любви к Богу и к людям, что должно составлять основной психический центр жизни христианина (Чаленко. 1868, № 9, с. 1011). В противовес современному головному рационализму автор утверждает: "морально-психологический тип христианина вполне определенно обнаруживает характерные черты *сердечно-волевого* типа, в противоположность типу рассудочно-

интеллектуальному" (там же, с. 1009).

См. также его работу "Независимость христианского учения о нравственности от этики античных философов" (Полтава, 1912). О нем: *Зарин С. М.* "Критические замечания на диссертацию И. Я. Чаленко "Независимость христианского учения о нравственности от этики античных философов". Ч. 1 и 2. Полтава, 1912 г." (СПб., 1913).

1870.

Генрих **Струве,** доктор Иенского ун-та, проф. Варшавского ун-та (1840-1912), приехал в Москву для защиты степени доктора философии. Диспут на его защите был весьма жаркий, см.: (Диспут в Московском университете. 1870), (Диспут г. Струве… 1870). А изданная на русском языке его диссертация, "Самостоятельное начало душевных явлений. Психо-физиологическое исследование" (М.: Унив. тип., 1870), вызвала оживленную полемику. Против выступили Н. Аксаков ("Подспудный материализм". М., 1870) и С. Усов ("По поводу диссертации г. Струве". М., 1980). В защиту выступил П. Юркевич: "Игра подспудных сил" (Русский вестник. 1870, № 3). Отозвался и Н. Страхов статьей "Введение в философию" (Журнал Министерства народного просвещения. 1870). Далее дискуссия продолжалась между разными участниками полемики, так что практически каждый высказался о каждом.

Что в работе Струве так заинтересовало одних и не понравилось другим из научных и общественных кругов русского общества того времени? – Не явное шеллингианство самого автора – тогда это было не в новинку. Не попытка автора создать синтетическую философию: через примирение духа и материи, свободы и необходимости, церкви и государства – это было второстепенным в его работе. Не относительно новый метод, использованный им в своей работе – психологический анализ. Дело было в принципиальном подходе к душевным явлениям как таковым – в стремлении установления их как "самостоятельного начала". Он применил философский идеализм к явлениям душевной жизни и один из первых восстал против материалистических тенденций 60-х г., за что его периодически и вспоминают добрым словом в последующей идеалистической дореволюционной литературе.

В Православном обозрении за 1870-1871 гг. печаталась большая работа Виктора Дмитриевича **Кудрявцева-Платонова** (1828-1891),

проф. Московской духовной академии, "Религия, ее сущность и происхождение". Одна из подглав ее называлась "Субъективный источник религии" и была посвящена рассмотрению роли психологических факторов в становлении и развитии религии, и, в первую очередь, "религиозной психологии чувств". Психологическая тематика не была случайной в его творчестве, она проходила через все его религиоведческие и богословские труды. Более того, например, в "Чтениях по философии религии" (Православное обозрение. 1879-1889 гг.) религиозно-психологический подход рядоположен и с философским и богословским: его "Психологическое доказательство бытия Божия", пятое из семи, и строится по такому принципу. Закономерно, что один из важнейших вопросов религиозной психологии – бессмертие души – также был им обстоятельно проанализирован (Сочинения. Т. 3. Вып. 3. Серг. Посад, 1894, с. 138-280).

В 1870 г. протоиерей Григорий **Дебольский** (1808-1881) выступил в духовном журнале "Странник" с несколькими статьями, связанными между собой общим замыслом: "О чистоте и непорочности веры" (1862, № 8), "Безбожие" (1870, февр.), "О духовности души человеческой (1870, июль, август), "О бессмертии души" (1870, авг., сент.). И в самом деле, безбожие приводит к бездуховности, бездуховность распространяет безнравственность: "будем есть и пить, ведь завтра умрем" – а это отрицание сверхвременного бытия человеческой души, ее бессмертия. Не легко и просто, как может казаться со стороны, писать о бессмертии души. И дело здесь во многом: во-первых, в "духе века сего", который постоянно противится освобождению человеческого духа от его наваждений, во-вторых, сложна и сама проблема как таковая, связанная со всеми основными и психологическими и богословскими темами.

В разных ракурсах русская мысль постоянно обращается к этой проблеме. Это и упоминавшиеся работы XVIII в.: *Д. Аничков* "Слово о невещественности души человеческой и из оной происходящем ее бессмертии" (М., 1777), *В. Золотницкий* "Рассуждение о бессмертии человеческой души" (СПб., 1768), *его же* "Доказательство бессмертия души человеческой" (СПб., 1780). В XIX в. на эту тему писали: *митроп. Филарет /Дроздов/* "О бессмертии и воскресении" (написано в первой половине XIX в., изд.: (М., 1910), *П. Юнгеров* "Учение Ветхого Завета о бессмертии души и загробной жизни" (Казань, 1882), *В. Кудрявцев-*

Платонов "Бессмертие души" (впервые в журнале Вера и разум. 1885-1886), *С. Глаголев* "Вопрос о бессмертии души" (Вопросы философии и психологии. 1893, кн. 4(19)-5(20)), *А. М. Шилтов* "О бессмертии души" (2-е изд. М., 1898), *П. Я. Светлов* "Христианская вера в бессмертие" (СПБ., 1898). Здесь пришлись кстати и переводные работы на эту тему: *Р. Эмерсон* "О бессмертии души" (М., 1887), *У. Джемс* "О человеческом бессмертии" (М., 1901).

В начале XX в. интерес к этой теме не ослаб, о чем свидетельствуют работы: *С. Трубецкой* "Вера в бессмертие" (Вопросы философии и психологии. 1902, кн. 3 (63)), *П. Стоян* "Бессмертие души" (СПб., 1908), *Н. Лосский* "Идея бессмертия души как проблема теории знания" (Вопросы философии и психологии. 1910, кн. 4(104)), *А. Давыдов* "Научные доказательства нашего личного бессмертия" (М., 1914).

В изучении бессмертия души необходим и критический анализ языческих воззрений на эту тему. Обстоятельная работа такого плана и появилась в 70-ые г. XIX в.: *П. Милославский* "Древнее языческое учение о странствиях и переселениях души и следы его в первые века христианства" (Казань, 1873). Ее автор, Петр Алексеевич Милославский – профессор Казанской духовной академии по кафедре логики и метафизики (умер в 1884 г.). Книга написана настолько подробно и доходчиво, что может служить и теперь своеобразным учебником против современной теософии и ей подобных учений, придерживающихся учения о реинкарнации. Правда, при современном переиздании эта книга достаточно пострадала: без всяких оговорок издатели изменили ее название и сократили многие важные, критические места (См.: Милославский П. "Исследования о странствиях и переселениях душ". В сборнике: Переселение душ. М., 1994, с. 18-228). Получается довольно забавная ситуация: автора, который подробно критикует и камня на камне не оставляет от "древнего языческого учения о странствиях и переселениях души", хотят превратить в "исследователя о странствиях и переселениях душ", и – чуть ли не в апологета этого учения. Последнего, конечно, все равно не получится, ибо для достижения этого у него пришлось бы не только целиком вырезать остальной текст, но и вписать "нужный".

Отдельной интересной темой в психологии религии является изучение психологических воззрений отдельных религиозных конфессий и наиболее крупных церковных представителей. К последним, безуслов-

но, относится и **блаж. Августин**, творчеству которого был посвящен ряд работ дореволюционных авторов. В большой статье К. Скворцова "Блаженный Августин как психолог" (Труды Киевской духовной академии. 1870, № 4-9) разбираются вопросы: психологический метод Августина, его взгляды на способности души, память, желания, метафизические вопросы о душе, о происхождении души, о бессмертии души, о жизни загробной, значение психологии Августина. Отдельным важным темам психологии бл. Августина посвящены работы проф. Московской духовной академии И. В. Попова "Учение бл. Августина о познании души" (Богословский вестник. 1916, №3-4) и "Экстаз и откровение в системе бл. Августина" (Сборник "В память столетия Московской духовной академии". Ч. 2. М., 1915, с. 455-508). В первой он анализирует мнение Августина о способах и методах познания собственной души и познания чужой души. Во второй – психологические черты гносеологии Августина, роль экстатических состояний познания, способы откровения воли Божией тварям. В книге Л. Писарева "Учение бл. Августина о человеке в его отношении к Богу" (Казань, 1894) психология Августина изучается в контексте общей христианской антропологии. Целое религиозно-психологическое исследование жизни бл. Августина провел архимандрит Сергий в работе "Учение бл. Августина о предопределении в связи с обстоятельствами его жизни и деятельности" (Чтение в ОЛДП. 1887, № 12). (Подобный биографический психологический анализ применили: Владимир Соловьев – к Платону ("Жизненная драма Платона"), Ф. Смирнов – к основателю ислама ("Зависимость мнимобожественных откровений Корана от обстоятельств жизни Мухаммеда" (Казань, 1893)).

1871.

Федор Александрович **Голубинский** (1797-1854) – протоиерей, сподвижник митрополита Филарета (Дроздова), профессор Московской духовной академии, которую в свое время окончил, основатель русской теистической философии. Его "Умозрительная психология" (посмертное изд.: М.: Унив. тип. Каткова, 1871; "Введение": Русская религиозная антропология. Т. 1. М., 1994, с. 162-178) явилась продолжением и дополнением его богословского курса лекций, что для него было принципиально важно: "После учения о Боге представляется ближайшим предметом рассмотрения душа человеческая, потому что в ней яснее, чем в

существах физического мира, открывается богоподобие" (с.1). Автор отделяет эмпирическую и умозрительную психологию, считая предметом последней – "познание лучшего в душе, богообразного" (с.22). Основными темами умозрительной психологии являются: 1) сущность души и ее высшие силы (самостоятельность, субстанциональность, невещественность души, высшие силы и совершенства души в уме, сердце и воле), 2) происхождение и разные периоды бытия души (первоначальное происхождение души, ее происхождение в каждом человеке в частности, значение ее настоящей души, бессмертие души). По мнению В. В. Зеньковского: "Нельзя отказать Голубинскому в стройности и внутренней законченности его построений. Для него... типичен онтологизм, укоренение всех духовных движений человека в Боге, как "Бесконечном Существе"" (Зеньковский. Т. 1. Ч. 2. 1991, с. 110).

1872.

"Задачи психологии" (СПб.: Тип. Ф. Сущинского, 1872) Константина Дмитриевича **Кавелина** (1818-1885) вызвали немедленную и острую критику сеченовской школы и самого И. М. Сеченова: "Замечания на книгу Кавелина "Задачи психологии"" (1872). Так что в глазах "передовой общественности" Кавелин предстал в виде самого отсталого реакционера и бесталанного научного деятеля. Правда, с другой точки зрения, "Кавелин был одним из самых видных и достойных представителей русской интеллигенции" (Зеньковский. Т. 1. Ч. 2. 1991, с. 152). И через столько лет, спокойно разобравшись, можно подытожить, что сеченовская критика Кавелина "была чрезмерной и недостаточно объективной" (Котова. 1994, с. 91).

Но что вызвало такое негодование у Сеченова? – То, что Кавелин в своей работе продолжал традицию психологии, как науки о душе, и боролся с надвигающимся физиологизмом (в том числе и в лице Сеченова). Но в то время влияние материализма проникало в психологию не только через физиологию, но и через философию, и Кавелин поставил психологию не только вне физиологической, но и вне философской зависимости. Кроме того, и это было его общей позицией, он считал, что по своей сути психология глубже философии (с.229), и именно "в психологии лежит ключ ко всем областям знания" (с.VII). Но он не замыкался в психологии как таковой: если он считал психологию методом изучения души, то путь душевного обновления он видел в христианстве

(с.218).

1875.

Психологией пронизан насквозь трехтомный труд архиепископа **Никанора (Бровковича)** (1826-1890) "Позитивная философия и сверхчувственное бытие" (Т. 1-3. СПб., 1875-1888). Он пишет о уме, рассудке, памяти, воображении, чувстве, совести и т. д. При решении многих философских, гносеологических, духовных задач он обращается к помощи психологического анализа. Закономерно, что при этом он весьма позитивно относится к психологии, как науке, отстаивая ее самостоятельность. Он защищает психологию от физиологии и материализма, посвящая несколько отдельных глав критике Сеченова, который совмещал в себе и первое, и второе.

См. также его работы: "Можно ли позитивным философским методом доказывать бытие чего-либо сверхчувственного, Бога, духовной бессмертной души и т. п.?" (Казань, 1871), "О свободе воли с христианской точки зрения" (СПб., 1910), "О христианском супружестве, против графа Льва Толстого" (Одесса, 1890; 7-е изд. Одесса, 1894), "Об антихристе. – О воскресении мертвых" (Одесса, 1904).

1878.

У Николая Николаевича **Страхова** (1828-1896), известного русского писателя и философа, в его работе "Об основных понятиях психологии" (СПб., 1878) проявилась склонность к физиологизму. Особенно это заметно во 2-ом ее издании, что проявилось и в ее содержании, и в заглавии: "Об основных понятиях психологии и физиологии" (СПб., 1894). Однако, это не мешает ему противопоставлять дух и вещество, говорить о душе и подробно критиковать материализм. Найдется у него кое-что и для тех современных психологов, которые хотят "выйти из себя", "слиться со вселенной", для чего они в первую очередь пытаются спаять субъект и объект. Он пишет: "различие между субъектом и объектом, и далее – различие между субъективным и реальным значением явления суть главные черты ее <психологии – З. Ю.> предмета, и кто не понял этого различия как следует, тот, сколько бы ни рассуждал, будет мыслить и говорить лишь о вещах касающихся души, но не о самой душе" (с.55). После появления в 1870-х годах моды на спиритизм и медиумизм, он одним из первых выступил против них. При этом он кри-

тиковал не только естественнонаучную, но и духовную сторону спиритизма: "Спиритизм со всеми его попытками вообразить духовное и поймать его в действительности, есть превосходный и поразительный пример того, как не следует понимать духовное" (О вечных истинах. (Мой спор о спиритизме). СПб., 1887, с. 127).

1880.

В "Программе психологии" профессора Киевского университета Сильвестра **Гогоцкого** (1813-1889) (В 2-х вып. Киев: Универ. тип., 1880-1881) проявилось одновременно несколько тенденций. С одной стороны, явно чувствуется влияние немецкой философии – которой Гогоцкий занимался весьма серьезно и обстоятельно (что и позволило ему составить первые в России философские лексиконы). С другой стороны, он сын священника, сам окончил Киевскую духовную академию (где и был оставлен преподавателем), является учеником архим. Феофана Авсенева. Философское и богословское образование позволило ему различать и сопоставлять аффекты и страсти, а также писать о свободе воли, чувстве истины, духовных чувствованиях, совести. Отдельная подглавка посвящена у него религиозному чувству, его происхождению и видам: благоговению, смирению, самоотречению и др.: "Источником и началом религиозного чувства и неразрывного с ним убеждения в бытии Бога необходимо признать самое свойство нашей душевной жизни, как призванной к сознательности, и в самом сознании своей ограниченности уже носящей доказательство, что на нее действует и производит в ней аффекцию бытие бесконечное, божественное" (вып. 2, с. 39). К предмету психологии он относит и уклонения и превратные формы в проявлении религиозного чувства: суеверие, фанатизм, обрядность. Эта работа Гогоцкого получила высокую оценку от дореволюционных отечественных психологов: "Этот ученый труд, скромно названный автором "программой", при несколько более подробном развитии научных положений, выраженных в нем со всевозможной краткостью, и при пояснении их примерами, которыми обыкновенно так богаты все системы психологии, представил бы собою многотомное ученое сочинение, обширнейшее систематическое исследование о душевной жизни" (Вержболович. 1895, № 6, с. 260). И более того: "направлении психологии Гогоцкого как нельзя более соответсвует нашим нравственным и эстетическим потребностям, как раскрывающее с наибольшею глубиною ифиче-

скую /этическую – З. Ю./ природу человека, уясняющее смысл его земного существования и указывающее его высшее неземное назначение" (там же, с. 290).

Творчество Николая Яковлевича **Грота** (1852-1899), известнейшего русского философа и психолога, обширно и разнопланово. В "Психологии чувствований в ее истории и главных основах" (СПб., 1880), его диссертации, чувствуется влияние Спенсера. Его докторская диссертация – более самостоятельна, и хотя называется "К реформе логике", в сущности тоже посвящена психологии.

Ко многим идеям Грота современная психология фактически еще не приступала, хотя их важность теперь уже стала несомненной: психологический метод самосознания, психическое время, психическая энергия (не в современном парапсихологическом смысле, а в строго научном). О последней см., например, его работу "Понятие души и психической энергии в психологии" (Вопросы философии и психологии. 1897, кн. 2(37), 4(39)). Метафизические построения Грота не закончены, хотя основная тенденция его развития просматривается ясно. Его ранняя работа "Психология чувствований..." при первом знакомстве может производить впечатление довольно сенсуалистической и секулярной работы. Так что в советское время она больше ценилась и чаще цитировалась. Надо сказать, что это впечатление довольно однобокое: никак не назовешь секулярной работу, в которой с достаточным вниманием разбираются западные мистики (Я. Беме, Парацельс и др.), а целая глава посвящается христианским богословам: бл. Августину, Клименту Александрийскому, Оригену, Немезию, Иоанну Дамаскину и другим. Хотя эта его работа и написана в более сдержанных, по отношению к церкви, тонах, сам Грот считал, что никаких секулярных и атеистических мнений она не заключает: "Я никогда не был атеистом и не отрицал существование души ни в одном из моих сочинений"; "Я в Боге никогда не сомневался" (Грот, 1886, с. 801).

Грот всегда стремился к практике, он "был одним из первых, кто среди русских философов-идеалистов пришел к мысли о необходимости усвоить и перетолковать факты нового естествознания, чтобы укрепить идеалистическое мировоззрение" (Будилова, 1960, с. 109). Так, Грот писал: "Внимательное изучение психологической литературы за последнее пятилетие приводит к убеждению, что старая рознь между различными

направлениями психологии, метафизическими и опытными, все более и более стушевывается и что близится то время, когда мы будем иметь дело с единой наукой психологией, в которой все частные направления в изучении психологических проблем сольются в одно русло, и существенные приобретения старой спекулятивной (так называемой метафизической) психологии в школах Платона, Аристотеля, Декарта, Лейбница, Канта и др., войдут в органическое соединение с обильными результатами опытного изучения душевной жизни, ее явлений и законов, в психологии эмпирической, в школах Локка, Юма, Томаса Рида и их новейших преемников" (Грот. 1896, с. 5). Фактически психологическое творчество самого Грота и явилось попыткой такого синтеза (не во всем удачного, но, безусловно, интересного). За что ему досталось не только от материалистов: "Современники-идеалисты поняли его намерения сначала как измену философскому идеализму: посыпались обвинения в дуализме и позитивизме; Грота упрекали в неустойчивости философских взглядов" (Будилова. 1960, с. 109-110).

В 1886 г. Грот прочел в Одессе публичную лекцию "О душе в связи с современными учениями о силе". "Лекция привлекла такую массу слушателей, что университетский зал и хоры были буквально переполнены, и на ней присутствовали все высокопоставленные лица города. По окончании много аплодировали, а присутствовавший архиепископ Никанор приветствовал Грота словами: "Ну, слава Богу, душа опять народилась на свет! Спасибо, Николай Яковлевич!"" (Николай Яковлевич Грот. 1911, с. 42). Эта лекция вскоре вышла отдельной книгой под тем же названием (Одесса, 1886).

Велики были организаторские таланты Грота: он много лет был председателем Московского психологического общества, редактором и основателем журнала "Вопросы философии и психологии". Журнал получился довольно широким и прогрессивным по тому времени, за что ему доставалось от официальных кругов (о журнале см. отдельно), а вот с какими благими намерениями он его создавал: "Я задумал журнал, чтобы отрезвить общество, направить его к высшим духовным идеалам, отвлечь от пустой политической борьбы и повседневных дрязг, помочь примирению интеллигенции с национальными началами жизни, возвратить его к родной религии и здравым государственным идеалам, насколько такое примирение и возвращение неизбежно вытекают из утверждения философской веры в личного Бога, бессмертие души, свобо-

ду воли, в абсолютную красоту, добро и истину" (Письмо Грота отцу от 7 апреля 1889 г.: Николай Яковлевич Грот. 1911, с. 332).

1881.

Виктор Хрисанфович **Кандинский** (1849-1889), известный русский психиатр, в своих "Общепонятных психологических этюдах" (М., 1881) откликнулся на злобу дня: половину своей работы он посвящает теме – "Нервно-психический контагий и душевные эпидемии". Он пишет: "Не одни только телесные болезни способны к эпидемическому распространению; *болезни души*, психические расстройства также нередко принимают эпидемический характер" (с.153). Что же это за психические эпидемии, которые, по мнению автора захлестнули Европу и в еще большей степени – Америку? – "В наше время особенно сильны религиозные движения в Америке, отличающиеся обыкновенно социально-революционным характером и подающие повод к возникновению многочисленных сект и учений, часто весьма странных" (с.217). Автор имеет в виду особенно распространившиеся в то время гипнотизм, столоверчение, спиритизм и т. д., увлечение которыми и переросло в настоящую психическую эпидемию. Автором правильно подмечено, что подобное явление возникает во время каких-нибудь общественных бедствий, катастроф, финансовых кризисов (там же), что особенно важно для понимания проблем современной России, находящейся не только в финансовом кризисе, но и перед угрозой сектантской психической эпидемии.

В **1882** г. вышло большое двухтомное исследование проф. Московского университета Матвея Михайловича **Троицкого** (1835-1899) "Наука о духе. Общие свойства и законы человеческого духа" (М.: Изд. Н. А. Абрикосова). Автор окончил Киевскую духовную академию. В начале 60-х гг. послан за границу для приготовления к профессорскому званию по философии. По возвращении был недолгое время профессором философии в Казани, потом в Варшаве. С 1875 г. – проф. Московского университета, где занял кафедру философии после смерти П. Д. Юркевича. Именно Троицкому принадлежит инициатива создания Психологического общества при Московском университете (см. дальше). По современным оценкам Троицкий был "представителем того течения русской философии, которое соединяло позитивисткие установки с ре-

лигиозно-философскими учениями православной церкви" (Шиянов, Котова. 1995, с. 99). Скорее, его творчество можно классифицировать как философский идеализм: "первоначальная роль деятеля принадлежит скорее духу, ...материя, первоначально и в целом, играет роль только его органа" (т. 1, с. 99). Хотя в целом к религии он относится с достаточным пиететом. "Религиозной культуре человека" посвящена отдельная (но небольшая) подглавка 1-го тома. Обращается он также и к рассмотрению идеи бессмертия души.

См. также его психологические работы: "Немецкая психология в текущем столетии" (М., 1867), "Немецкая психология" (В 2-х т. М., 1883), "Современное учение о задачах и методах психологии" (Вопросы психологии. 1995, № 4).

1882.

После В. Карпова кафедру в Санкт-Петербургской духовной академии занял Александр Емельянович **Светилин** (1842-1887). Его "Учебник логики", из-за доступности и ясности изложения пользовался постоянным успехом и переиздавался по крайней мере 14 раз (1-е изд.: СПб., 1871; 14-е изд.: СПб., 1916). Из психологических трудов Светилина до нашего времени дошло крайне мало. При его жизни были литографированы "Лекции по психологии, читанные студентам СПбургской духовной Академии в 1882/3 уч. г. профессором А. Е. Светилиным", рукописная копия с которых хранится в библиотеке Московской духовной академии (см.: Русская религиозная антропология. Т. 1. М., 1997, с. 526). В них автор "стремился удержать традиционную структуру и последовательность курса, сложившиеся еще в XVIII в., сохраняя известное равновесие между новейшими данными эмпирического естествознания и метафизическими построениями..." (Гаврюшин. 1997, с. 28). Один небольшой отрывок оттуда был переиздан: "Из лекций по психологии. Седалище души" (Русская религиозная антропология. Т. 1. М., 1997, с. 179-186). Этого отрывка, конечно, недостаточно для того, чтобы составить себе представление об общих взглядах автора. Но, тем не менее, и сам по себе он интересен тем, что автор пишет о преобладающем в Библии взгляде на сердце как "седалище души" (с.181), т. е. места, с которым она связана по преимущству. Кроме того, желая поставить изучение этого вопроса на научную основу, Светилин впервые в русской литературе использует специальный термин – "кардиоцентрический" –

для обозначения подобного взгляда (с.181).

В **1883** г. вышел "Учебник психологии" священника Александра Константиновича **Гиляревского** (Новочеркасск, 1883). Второе издание учебника вышло под заглавием "Пособие к изучению психологии" (М., 1886), которое неоднократно переиздавалось (6-е изд.: М., 1907). Книга обратила на себя внимание Св. Синода: "Святейшим Синодом книга удостоена премии Высокопреосвященнейшего Макария, митрополита Московского, и одобрена к употреблению в духовных Семинариях в качестве учебного пособия по психологии" – значится на ее обложке. Понятно, что основные вопросы психологии в ней трактуются с религиозно–идеалистических позиций: "Психология есть наука о душе человеческой, насколько эта последняя обнаруживается, как действительно существующая причина, в производимых ею явлениях" (1886, с. 3). "Внутреннее созерцание собственных душевных явлений – есть первый главный источник психологии" (там же, с. 7). К задаче психологии, как науки, автор подошел с позиций здорового эмпиризма; по его мнению она "состоит в том, чтобы изучить нормальную душевную жизнь, в ее всеобщих проявлениях, точно также, как естествознание изучает явления, совершающиеся во внешнем мире" (с.3). "Результатом этого исследования должна быть обстоятельная классификация душевных явлений. После этого психология... должна объяснить изучаемые ею явления, т. е. открыть и возможно точно определить те законы, которые управляют возникновением и развитием психических явлений" (с.3). Отдельные главы книги посвящены: ощущениям, представлениям, мышлению, разуму, чувствованиям, нормальным и ненормальным состояниям душевной жизни. В последние попали входящие в моду в то время сомнамбулизм, гипнотизм, спиритизм и экстатические созерцания. Отдельная подглавка в книге посвящена совести (с.134-136). Интересна подглавка "Душа как дух" (с.190-192). В главе о чувствованиях разбираются чувствования религиозные (с.163-164).

См. также его работы: "О любви к врагам" (2-е изд. М., 1899), "О первоначальном воспитании детей в духе веры христовой и благочестия" (М., 1889).

1884.

Работа Николая Ивановича **Рышковского** "Душа и тело. Основы

опытной психологии" вышла в Киеве в 1884 г. В предисловии – "Задача психологии и положение ее в области современного естествознания" – автор критикует материализм и материалистические тенденции современного естествознания. В первой части, целиком посвященной телу человеческому, он разбирает анатомическое строение нервной системы, ее физиологию и т. д. Наибольшая по объему и наинтереснейшая по содержанию вторая часть: "Душа человеческая, как Духовная субстанция по существу от тела независимая и могущая существовать вне его". Основной тезис этой части и вывод всей данной работы автор формулирует так: "человек есть душа в вещественной форме" (с.41). Правда, и эта его формулировка, также, как и его интерес к лунатизму и сомнамбулизму (с.50), скорее проистекают из его увлечения "духовными" течениями его времени, в частности, – теософией. См. его работы: "Индивидуализм и бессмертие" (Ч. 1. Смоленск, 1910), "Не говори никому... (Теософское учение)" (2-е изд. Коеменец, 1910), "Основы трансцедентальной психологии" (Ч. 1-2. Зарайск, 1908-1909).

1885.

Николай Григорьевич **Дебольский** (1842-1918) преподавал в Академии психологию. Сохранилось литографическое издание его лекций: "Лекции по психологии, читанные Н. Г. Дебольским студентам Санкт-Петербургской духовной академии в 1885-86 уч. г." (СПб., 1886; литогр.). Кроме того, он писал на антропологические и педагогические темы: "Вопрос о происхождении человека с точки зрения биологии и этики" (СПб., 1883), "О высшем благе или О верховной цели нравственной деятельности" (СПб., 1886), "О непосредственном знании" (СПб., 1907), "Философские основы нравственного воспитания" (СПб., 1880).

24 января **1885** г. состоялось первое заседание **Московского психологического общества**. Его устав был утвержден еще раньше – 15 июля 1884 г. Главным инициатором его создания был М. М. Троицкий. Учредители – пятнадцать профессоров Московского университета (разных специальностей), поддержавших его идею. Общество стало выпускать журнал "Вопросы философии и психологии" и издавать свои Труды. С советской точки зрения этот журнал являлся "оплотом идеалистической психологии" (Соколов. 1960, с. 627). Но это верно только отчасти, так как верно и то, что и Общество и журнал были "передовыми" для

своего времени, что означало их достаточную оппозицию по отношению как раз к официальной философии и психологии. Но ни первое ни второе не мешало время от времени проводить в Обществе заседания и публиковать материалы в журнале и на религиозно-психологические темы: "Моисей Маймонид как психолог и философ", "Понятие души по данным внутреннего опыта", "Понятие души и психической энергии в психологии", "Гипотеза души в современной психологии", "Спор рассудка с верой", "Вопрос о бессмертии с механической точки зрения", "Русская культура и религия", "Религиозный идеал древне-восточной церкви" и др.

В 1885 г. молодой Владимир **Бехтерев** (1857-1927) открывает первую в России психологическую лабораторию (при Казанском университете), до этого он в 1884-1885 годах учился в Европе у Вундта. В 1887 г. в Казанский университет поступает молодой Владимир Ульянов. И вполне вероятно (Ярошевский. 1985, с. 434), что именно молодой Бехтерев послужил прототипом "научного психолога", описанного Лениным в своей работе "Что такое "друзья народа"...", который "отбросил философские теории о душе и прямо взялся за изучение материального субстрата психических явлений – нервных процессов" (Полн. собр. соч. Т. 1., с. 142).

1888.

Митрополит **Антоний (Храповицкий)** (1863-1936), еще будучи иеромонахом, посвятил свою магистерскую диссертацию религиозно–психологической теме: "Психологические данные в пользу свободы воли и нравственной ответственности" (СПб., 1888). Он уделил много внимания психологическим аспектам в своем "Пастырском богословии" (Православное обозрение. 1896, № 2-5; переизд.: Печоры: Св.-Усп. Пск.-Печ. мон., 1994). Психологические темы постоянно встречались и в его последующем творчестве и были связаны с христианским персонализмом и антропологизмом (Зеньковский. Т. 2. Ч. 1. 1991, с. 131). Он подчеркнул общественную миссию церкви и, применительно к этой задаче, развил целую систему *пастырского душепопечения*, приближенного к интересам жизни и к интеллектуальному уровню общества – см. его "Пастырское богословие" (Печоры, 1994; Православное обозрение. 1896, № 2-5).

Он также призвал к необходимости *нравственного* объяснения всех церковных догматов и к созданию оригинального восточного богословия, на основе древних отцов и текста богослужебных книг. По отзывам современников, его богословские воззрения несли на себе отпечаток его индивидуальности и даже некоторого новаторства, вызывавшего его в некоторых пунктах даже на прямую полемику с "неподвижными ортодоксами". Поэтому, справедливости ради, надо отметить, что не все его идеи получили однозначно положительную оценку, а некоторые критикуются и современными авторами – см.: *Серафим (Соболев) архиеп.* "Искажение православной истины в русской богословской мысли" (М., 1997).

Епископ, в то время протоиерей, **Виссарион (Нечаев)** (1823-1905) обратился к религиозно-психологическому анализу соблазнов, проистекающих от органов чувств: "Грехи чувств" (М., 1888). В этом он опирался на древнюю святоотеческую традицию о хранении органов чувств, идущую от Тертуллиана, Ефрема Сирина, Иоанна Златоуста, бл. Августина и других отцов Церкви. С этой точки зрения он анализирует зрение, слух, осязание, вкус и обоняние, внутреннее чувство. Крайне сильны соблазны зрения, которые могут проявиться в любой форме, и даже во время богослужения, о чем он пишет: "На крестные ходы собираются тысячи народу, но зачем? Немногие здесь являются богомольцами, остальные – все зрители" (с.6). Но нельзя недооценивать и соблазны слуха: "Злоупотребляющие чувством слуха, любящие склонять слух к тому, от чего должно отвращать его, пусть вспомнят, что первый грех вошел в мир путем слуха. Не послушай Ева речей диавола, не было бы греха в людях" (с.13). А о соблазнах от осязания, вкуса и обоняния и говорить нечего: при той изнеженности, всеядности и парфюмерности, которые развиты в сем мире.

См. также его работы: "Гордость" (4-е изд. СПб., 1899), "Ветхий человек и новый" (Душеполезное чтение. 1900, № 4), "Духовное обновление людей по пророчеству Исаии" (Душеполезное чтение. 1901, № 1), "Нечто о вечеринках и балах" (3-е изд. М., 1891), "О телесных действиях при богослужении" (3-е изд. М., 1895), "Очерки христианской жизни" (2-е изд. М., 1885), "Святость брачного союза" (2-е изд. М., 1895). О нем см.: *Вольгин А.* "Памяти епископа Виссариона Нечаева" (Журнал московской патриархии. 1972, № 2).

В **1889** г. состоялся первый **Международный конгресс психологов** (в Париже). Самой многочисленной делегацией на нем была русская, состав которой отчетливо отражал поляризацию сил в дореволюционной психологии. С одной стороны, в нее входили те, кто придерживался сеченовских идей, – С. С. Корсаков, А. А. Токарский, с другой стороны – представители противоположного лагеря, прежде всего Н. Я. Грот и Л. М. Лопатин. Сеченов на конгрессе отсутствовал, хотя его избрали почетным представителем – вместе с М. М. Троицким и Н. Я. Гротом.

1890.

Работа архимандрита (потом епископа) **Бориса (Плотникова)** (1855-1905), ректора Петербургской духовной академии, "О невозможности чисто–физиологического объяснения душевной жизни человека" (Харьков, 1890; 2-е изд.: СПб., 1894) появилась на злобу дня, и была направлена главным образом против материалистического толкования душевной жизни в духе Сеченова. Ее общее направление нашло сочувственный отклик среди психологов (см. рецензию Г. Челпанова в "Вопросах философии и психологии" (1891, кн. 3(7)).

См. также его работы: "В каких отношениях особенно важно для пастыря церкви обладать научным знанием богословия" (2-е изд. СПб., 1893), "В чем искать счастья в жизни?" (2-е изд. СПб., 1893), "Главные черты арийской доисторической культуры по данным сравнительного языкознания" (Воронеж, 1890), "Записки по пастырскому богословию" (Вып. 1-4. Киев, 1891-1892), "История христианского просвещения в его отношении к древней греко–римской образованности" (Казань, 1885-1890), "О воспитании характера" (СПб., 1899), "О сравнительной мифологии Макса Мюллера. Изложение и критика новейшей лингвистической теории мифов" (СПб., 1893), "О целебной силе молитвы" (СПб., 1899), "Об употреблении времени" (СПб., 1900).

15 ноября 1890 г. утвержден Устав **Русского общества экспериментальной психологии**. См.: Русское общество экспериментальной психологии (СПб., 1891). 26 февраля 1891 г. состоялось его первое общее собрание. Выбранный председателем Общества проф. Н. П. Вагнер так охарактеризовал основную его задачу: "Открывая наше Общество,

мм. гг., позвольте прежде всего сказать несколько слов об той форме его устава, под которой оно принуждено теперь действовать. Без всякого сомнения эта форма вызвана желанием наивозможно правильнее и основательнее оградить нашу публику от вредных последствий и увлечений гипнотизмом и вообще теми заманчивыми явлениями психической деятельности человека, которые проявляются редко, спорадически, поражают свое необычностью, силою, и, главным образом – той таинственностью, с которой они совершаются" (Протоколы... 1892, с. 3-4).

1892.

Важное место занимают религиозно-психологические темы в трудах протоиерея, проф. Университета св. Владимира Павла Яковлевича **Светлова** (1861-). В основном – это темы христианской и библейской психологии: "Пророческие и вещие сны. Апологетическое исследование в области библейской психологии" (Киев, 1892), "Христианская вера в бессмертие" (СПб., 1898), "Излечение психическим влиянием и чудесные исцеления" (СПб., 1896) (в Библии), "Гигиена веры, или о способах сохранения, развития и укрепления веры" (СПб., 1911), "Жизнь во Христе, или внутренний христианский опыт, как главное основание христианской уверенности" (СПб., 1911), "Излечение психическим влиянием и чудесные исцеления" (СПб., 1896), "Источники ходячего мнения о вере, как противоположности разума" (СПб., 1896), "О главных причинах неверия интеллигенции и безуспешности ее религиозных исканий" (Киев, 1911), "Человек и животное в психическом отношении" (Харьков, 1892). Критику последней работы и ответ на нее см.: *Соколов П. П.* "К вопросу о психологическом отношении человека и животных. Критическая заметка по поводу брошюры свящ. П. Светлова "Человек и животное в психическом отношении". Харьков, 1892" (Богословский вестник. 1893, № 3), *Светлов П. Я.* "Образчик плохой услуги "православной апологетике и чистой науке" в статье П. Соколова "К вопросу о психологическом отношении человека и животных"" (Киев, 1893).

Интересна его большая критическая работа "Мистицизм конца XIX века и его отношение к христианской религии и философии" (СПб., 1895; СПб., 1897). Используя богатый исторический и научный материал, автор приходит к выводу: современный ему западный мистицизм и оккультизм, в отличие от древне-языческого, имеет ярко выраженный психологический характер (1897, с. 10), т. е. направлен непосредственно

на воздействие на душу человеческую (для ее замутнения и порабощения). Ничто не ново под луной, и ровно через сто лет повторяется в точности такая же ситуация, только у нас в России. Поэтому, безусловно, эта работа Светлова была бы сейчас особенно актуальна.

См. также его богословские работы: "Будущность земли по учению христианской религии" (Пг., 1915), "Воскресение Христово" (СПб., 1899), "Значение Креста в деле Христовом" (Киев, 1893; магистерская дессертация), "Идея царства Божия в ее значении для христианского миросозерцания" (Сергиев Посад, 1905), "Курс апологетического богословия" (Киев, 1912), "Религия и наука" (СПб., 1914), "Христианское вероучение в апологетическом изложении" (Киев, 1910), "Что читать по богословию? Систематический указатель апологетической литературы на русском, немецком, французском и английском языках (248-1906 гг.)" (Киев, 1907).

1893.

Киевскому проф. Ивану Алексеевичу **Сикорскому** (1845-) не откажешь в многообразии интересов, представленных его многочисленными работами: "Начатки психологии", "Биологические вопросы в психологии и психиатрии", "Всеобщая психология с физиогномикой", "О действии алкоголя на психическую сферу", "О психологических основах национализма", "Черты из психологии славян". Но в этих работах он как-то не афишировал свои религиозные взгляды (позитивные или негативные). Приведем несколько таких примеров из других его трудов. Например, в работе "Отец Иоанн Ильич Сергиев (Кронштадтский) и его пребывание в Киеве" (Киев, 1893), Сикорский, как нам кажется, достаточно ясно проявил свои личные религиозные предпочтения (в сторону православия) и высказал интересные религиозно-психологические мысли. Например, он писал: "Нам случалось слышать мнение, выраженное людьми, даже не лишенными образования, будто увлечение о. Иоанном есть явление психопатическое, или особого рода модное движение. Подобное мнение совершенно безосновательно, даже легкомысленно. Наблюдения, которые нам удалось сделать относительно настроения масс, показало совершенно противоположное" (с.27). В другой своей работе – "Душа ребенка" (Киев, 1909), он останавливается на религиозном чувстве: "Это одно из самых естественных чувств дитяти и пренебрежение развития этого чувства было бы равносильно игнорированию или не-

признанию естественных законов развития человеческой души" (с.99). И дальше: "Развитие религиозного чувства является... самым естественным психологическим фактом духовного прогресса, который начинается в детском возрасте своими простейшими формами страха, зависимости, почтения, а в дальнейших возрастах проявляется в самых возвышенных формах удивления, симпатии и благоговения" (с.99-100).

Вениамин Алексеевич **Снегирев** (1842-1889) – профессор Казанской духовной академии, преподававший в ней логику, метафизику и психологию. С 1871 г., в течении 15-ти лет, он читал лекции по логике и психологии в Казанском университете. Сын священника, окончил Нижегородскую духовную семинарию и Казанскую духовную академию, при которой и был оставлен преподавателем. Его "Психология" вышла в Харькове в 1893 г., она состоит из большого введения и двух частей. Во введении автор затрагивает многие важные психологические вопросы. В первую очередь, он рассматривает круг вопросов, связанных с понятием души, и обосновывает психологию как науку о душе. Далее он разводит психологию на субъективную, физиологическую и метафизическую. Основным методом психологического исследования он считает интроспекцию, самонаблюдение. В заключение введения он делает очерк истории психологии в России, который заключает довольно оптимистично: "русскую психологическую литературу без преувеличения можно назвать очень богатою и согласиться с мыслию... что психологии в России посчастливилось, и что есть надежда на дальнейшее, более самостоятельное развитие этой науки" (с.113). Первая часть работы посвящена анализу основных душевных состояний и процессов. К первым он относит: ощущения, волнения, стремления, ко вторым – ассоциирование и воспроизведение, внимание, память. Во второй части, "Сложные – высшие деятельности души", разбираются три основные психологические понятия: ум (познавательная деятельность), сердце (чувствования), воля. В разделе о чувствованиях автор достаточно подробно излагает свои взгляды на религиозное чувство. Книга в целом вышла довольно полной и обстоятельной, за что и получила множество положительных отзывов. По мнению современников: "Рассмотренный труд, представляющий подробную и верную картину душевной жизни, заслуживает глубокого внимания и по богатству материала, и по солидности взглядов автора, и вообще составляет очень ценный вклад в русскую психо-

логическую литературу" (Вержболович. 1895, с. 298).

Книга была принята в духовном образовании, где по ней преподавалась психология, а, например, в Студенческом психологическом обществе при Санкт-Петербургской Духовной академии ее изучали прямо по главам и отдельным темам. Здесь, думается, дело не только в содержании книги, но в еще большей степени – и в личности его автора. "Мистик по природе, он требовал веры в личного Бога, в личное бессмертие и в мир духовный", – писал о Снегиреве его ученик, В. Несмелов – сам крупный и интересный богослов и философ (при том постоянно обращающийся и к психологическим темам) (Несмелов. 1893, с. 154).

Снегирев писал и на чисто богословские темы: "Учение о лице Господа Иисуса Христа в трех первых веках христианства" (Казань, 1870) (его магистерская диссертация). Близка ему была и антропология: "Наука о человеке" (Православный собеседник. 1876, № 3). В связи с появлением в то время в России спиритизма, он подробно проанализировал его историю и современное состояние: "Спиритизм, как религиозно-философская доктрина" (Православный собеседник. 1871, № 1, 3). Из религиозно-психологических тем ему были интересны и "Субстанциальность человеческой души" (Харьков, 1891), "Нравственное чувство (Опыт психологического анализа)" (Харьков, 1891), "Самосознание и личность (Вера и разум. 1891, т. 2, ч. 1, с. 335-359; переизд.: Русская религиозная антропология. Т. 1. М., 1994, с. 187-204).

Отдельной, важной для него темой, является *сон* и *сновидения*: "Вера в сны и снотолкование" (Казань: Универс. тип., 1874), "Учение о сне и сновидениях" (Казань: Универс. тип., 1886). Он был одним из первых научных исследователей этой темы, которая впоследствии привлекла к себе внимание и других авторов: *Грот Н. Я.* "Сновидения как предмет научного анализа" (Киев, 1878), *Оршанский И. Г.* "Сон и сновидения с точки зрения ритма" (СПб., 1878), *Светлов П.* "Пророческие и вещие сны" (Киев, 1892), *Попов Н. М.* "Вещие сны" (Казань, 1908) и др. Таким образом, к началу XX в. сформировался устойчивый интерес русской науки к проблемам сна. Интересно отметить, что это сыграло роль троянского коня в принятии в России психоанализа. По своим глубинным установкам психоанализ имел мало шансов на успех в дореволюционной России. Сам по себе он является типичным продуктом западного мышления, которое из огня крайнего рационализма бросилось в

полымя иррационально-бессознательного. Но водоворот войн и революций в России в начале XX века способствовал хватанию за разные подвернувшиеся соломинки, в том числе и за психоанализ. К тому же среди первых психоаналитических публикаций в России было достаточно работ и о сне, и о сновидениях, что в первую очередь и вызывало большой интерес к психоанализу и позволило ему закрепиться в культуре того времени (хотя, как потом стало ясно, его подход к этим проблемам совсем другой).

1895.

Профессор Санкт-Петербургской духовной академии Виталий Степанович **Серебреников** (1862-1942) читал лекции по психологии студентам Академии, сохранилось несколько литографий этих курсов: (СПб., 1888; СПб., 1892; СПб., 1894). В целом для него характерен постоянный интерес к экспериментальной психологии. Этой теме посвящены его работы: "Психофизические исследования и их значение для психологии. Очерк по экспериментальной психологии" (Христианское чтение. 1895, вып. 2), "Опытная психология и ее методы" (Христианское чтение. 1899, вып. 4), "Механическое воззрение на душевную жизнь перед судом современных строго научных психологических исследований" (Христианское чтение. 1897, вып. 3). И это не случайно: для изучения именно этой тематики в 1892-1893 гг. он был отправлен для стажировки за границу. В ходе которой, как он сам описывает: "1) я знакомился с институтами экспериментальной психологии, 2) посещал лекции по психологии и философии и 3) изучал по книгам историю развития экспериментальной психологии" (Отчет... 1895, с. 113). Для этого он побывал в Лейпциге (у Вундта), Геттингене, Париже, Бонне, Гейдельберге, Берлине. Его заграничная стажировка носила не только чисто информационный характер, она была направлена на отбор лучшего зарубежного опыта для противопоставления его вульгарному механицизму и физиологизму. На борьбу с последними и были направлены указанные его работы. Его заслуги в защите по-настоящему научных, экспериментальных исследований в психологии были признаны и академическими психологическими кругами: в 1902 г. он был избран помощником председателя Русского общества нормальной и патологической психологии. Но его психофизиологические интересы не были самоцелью, они нужны были для выяснения более сложных проблем религиоз-

ной психологии. О последних он пишет в статье "Самооткровение духа как источник его познания" (Христианское чтение. 1897, вып. 3). С его точки зрения, решение религиозно-психологических проблем возможно будет только тогда, когда "мы будем иметь вместо психологии человека-животного психологию человека – ОБРАЗА БОЖИЯ" (там же, с. 439). В этом фактически содержится целая программа построения духовной психологии: при этом не отрицается эмпирическо-экспериментальный уровень, но он не превращается в самоцель – как это произошло в Европе (и, особенно, в США).

Для истории религиозной психологии важны его работы: "Лейбниц и его учение о душе человека" (СПб., 1908), "Учение Локка о прирожденных началах знания и деятельности. Опыт установки Локкова учения на основании историко-критического исследования и критического рассмотрения его в связи с христианским учением об образе Божием" (СПб., 1892).

В 1895 г. вышло сочинение "Православное учение о спасении. Опыт раскрытия нравственно-субъективной стороны спасения на основании св. Писания и творений святоотеческих" архим. **Сергия (Страгородского)** (1867-1944), впоследствии епископа и патриарха (2-е изд.: Казань, 1898; переизд.: М., 1991). Эта работа носит строго религиозно-психологический характер. Автор последовательно раскрывает и аргументирует положение о том, что по святоотеческому учению вечная жизнь есть именно устроение души (1991, с. 116). Особенно важна конкретно-духовная направленность всей работы, что специально подчеркивает и сам автор: "Вопрос о личном спасении не может быть лишь теоретической задачей, это вопрос самоопределения. Сказать себе серьезно, что нужно делать, чтобы спастись, значит произнесть суд над всем своим душевным содержанием..." (1991, с. 13). Известные русские богословы отмечали, что автор обладает "замечательно тонким логическим и психологическим анализом" (Антоний Храповицкий – в то время архимандрит, ректор Московской духовной академии), "видно, что автор глубоко продумал и прочувствовал все то, что высказывает на страницах своего сочинения; много наблюдал над душевными настроениями человека" (проф. Московской духовной академии В. А. Соколов) (Богословский вестник. 1895, № 12, с. 91, 96).

Из других работ патр. Сергия схожего содержания необходимо

упомянуть: "Вечная жизнь как высшее благо" (Альфа и Омега. 1999, № 2(20); переизд: Богословский вестник. 1895, № 1; отд. изд.: М., 1895), "Вопрос о личном спасении" (М., 1895), "Закон Божий, написанный в сердце человека" (СПб., 1901), "О нравственности вообще" (СПб., 1900), "Спасение и вера по учению католическому и протестантскому" (М., 1913).

1895.

Михаил Осипович **Вержболович** (1861-1911), духовный писатель, окончил Киевскую духовную академию. Тема его магистерской диссертации: "Пророческое служение в израильском (десятиколенном) царстве" (Киев, 1891). Главные его богословские труды: "Нравственное христианское учение" (М., 1907), "Война с христианской точки зрения" (М., 1905), "Спиритизм перед судом науки и христианства" (М., 1900), "Мир таинственных явлений" (М., 1902).

Он преподавал в Московской духовной семинарии, помимо логики и философии, и психологию. Последнюю он преподавал также и в Лицее Цесаревича Николая, в Александровском институте, в двух женских гимназиях. Большой опыт преподавания, склонность к систематизации и обобщению материала чувствуется в его психологических работах: "Обзор иностранной психологии" (Харьков, 1896), "Обзор главнейших направлений русской психологии" (Харьков, 1895). В последней книге автор выделяет почти десяток разных направлений в русской психологии, отмечая при этом, что все они (даже физиологически ориентированные) "сходятся в явном или молчаливом признании душевного агента, как самостоятельного начала психических явлений" (с.17).

После смерти он получил лучшую оценку, которую может получить учитель-психолог от своих учеников: "Как истинный психолог, он знал нашу душу, знал и умел как надо сеять в нас добрые семена" (Памяти дорогого и незабвенного учителя. 1912, с. 6).

1896.

Появилась небольшая, но интересная работа Николая Николаевича **Неплюева** (1851-) "Христианская гармония духа. Этико-психологический этюд" (Вопросы философии и психологии. 1896, кн. 2(32)). Автор рассуждает на богословские темы с нравственно-психологической точки зрения. В этом же ключе выдержан и основной

вывод статьи, заключающейся в "формуле христианской гармонии духа": "Разум, подчиняясь любви, должен властвовать над ощущениями" (с.105).

Неплюев был известным общественным деятелем того времени, основателем многих учреждений и организаций: детского общежития при содержавшейся им начальной школе, мужской и женской сельскохозяйственных школ, детского приюта и Крестовоздвиженского трудового братства. Основной целью трудового братства являлась забота о христианском воспитании детей, согласование, по возможности, всего строя жизни с духом христианской веры и способствование упорядочению жизни и за пределами братства.

См. также и другие его работы: "Воздвиженская школа – колыбель трудового братства" (СПб., 1894), "Мысли и советы искреннего друга" (СПб., 1882), "Совесть" (М., 1881), "Хлеб насущный" (СПб., 1883).

Лев Михайлович **Лопатин** (1855-1920), профессор Московского университета, близкий друг Владимира Соловьева с ранних лет. Человек незаурядных научных и организаторских способностей, он был одним из самых популярных университетских деятелей в Москве. После смерти Н. Я. Грота он оставался председателем Московского психологического общества. Трагически сложилась его судьба в советское время: в 1920 г. в тех ужасных условиях голода и холода, которые царили тогда во всей России, он скончался от истощения.

Философской стороне творчества Лопатина повезло больше: она представлена в нескольких его монографиях и поэтому более известна и оценена как его современниками, так и потомками. Многочисленные психологические статьи Лопатина остались несобранными воедино, что делало и делает их мало доступными для широкого круга читателей. Но это не уменьшает ценности их самих по себе, так что, "Лопатина можно назвать – без преувеличения – самым выдающимся русским психологом; его статьи по общим и частным вопросам психологии сохраняют доныне свое высокое значение" (Зеньковский. Т. 2. Ч. 1. 1991, с. 192-193). Его психологические работы охватывают почти весь спектр проблем классического душеведения. В первую очередь Лопатин обратился к теме души: "Понятие о душе по данным внутреннего опыта" (Вопросы философии и психологии. 1896, кн. 2(32)) – "наша душа раскрывается в нашем опыте, как единая, пребывающая, деятельная субстанция, кото-

рая сознает себя в этих качествах" (с.296). В своем курсе лекций в Университете он отстаивал метод самонаблюдения в качестве основного (Курс психологии. М., 1900, с. 18), выступал против физиологизма и материализма (там же, с. 164), обосновывал нематериальную духовную субстанцию (душу) как сущность психических явлений (там же, с. 170) и пытался сохранить учение о душе: "В учение о душе... заключается сущность спиритуалистической гипотезы. И теперь можно видеть, что она представляет собою нечто более важное, чем простая гипотеза: по всем признакам в ней идет речь о положительной истине" (там же, с. 243). На проблеме самонаблюдения он потом остановился отдельно: "Метод самонаблюдения в психологии" (Вопросы философии и психологии. 1902, кн.2(62)). Эти свои мысли он повторил и позже, в курсе лекций, читанных в Университете и на Высших женских курсах, см.: "Курс психологии" (М., 1903).

Криком предостережения о надвигающейся катастрофе была его речь в Московском университете 12 января 1917 г. – "Неотложные задачи современной мысли" (Вопросы философии и психологии. 1917, кн. 1(136)). Насколько своевременным, настолько и невостребованным оказалось напоминание Лопатина о "бесконечной ценности человеческой души" (с.9).

1896 г.:

– начал выходить журнал "Вопросы нервно-психической медицины". Редактор И. А. Сикорский; журнал имел прикладной, прагматический характер;

– образована Психологическая лаборатория при Психиатрической клиники Московского университета; в ней занимались в основном чистой психофизиологией, изучали органы чувств экспериментальным методом (было закуплено специальных измерительных приборов больше чем на тысячу рублей – по тем временам достаточная сумма).

1897 г.:

– утверждено **Философское общество** в Санкт-Петербурге (первое в России); из гуманитарных организаций до этого существовало только Московское психологическое общество;

– официально утвержден **Психологический семинарий** при кафедре философии Киевского университета; на самодеятельных начал

семинарий существовал с 1894 г.; организатором и руководителем его был Г. Челпанов; на семинарии разбирались темы: "Критика философского материализма", "Современные учения о душе", "О свободе воли", "Основные вопросы эмпирической психологии" и др.;

– Александр Иванович **Вознесенский** (1867-) обратился к анализу психологических факторов богопознания; в своей работе "Возможность Богопознания. Опыт психического и гносеологического оправдания христианского учения о Боге, как личной творческой Первопричине мира" (Казань: Типо-лит. Импер. ун-та, 1897) он писал: "глубочайшая психическая основа конкретных фактов богопознания лежит в самой природе нашего самосознания и есть не что иное, как живой, реальный факт нашего непосредственного богосознания, обуславливаемый в своем существовании таинственным прикосновением к нашему самосознанию премирного Бога" (с.127-128); Вознесенский был воспитанником Московской духовной академии, состоял помощником инспектора в Казанской духовной академии, принимал деятельное участие в переводе с латинского и греческого на русский творений св. отцов и учителей Церкви; см. также его работы: "Спенсерова критика христианско-теистического понятия о Боге" (Чтения в обществе любителей духовного просвещения. 1894, № 1); "Познаваем ли Бог, как абсолютное и бесконечное" (Вера и Разум. 1895, июнь).

1898.

"Опытная психология" Ивана Мироновича **Гобчанского** (1869?-1899) была предназначена для духовных семинарий (В 2-х ч. СПб., 1898; 2-е изд.: СПб., 1901; 4-е изд.: СПб., 1908). Ее первая часть посвящена способностям души: способности познания (ощущения, представления, мышление, созерцание), способности чувствований (эстетические, интеллектуальные, нравственные), способности желаний (инстинктивные стремления, воля, страсти). Среди нравственных чувствований говорится о чувстве долга и совести. Отдельно выделяются чувствования по отношению к Богу: благоговение, любовь, страх Божий, преданность воле Божьей и др. В качестве примера неправильного чувствования по отношению к Богу приводится религиозный фанатизм Магомета. Вторая часть книги посвящена проблеме связи души с телом. Здесь разбираются: 1) постоянные нормальные особенности психической деятельности, связанные с телом (пол, темперамент, особенности

расы и народности); 2) периодические нормальные особенности психической деятельности, зависящие от тела (возраста жизни, сон, сновидения); 3) ненормальные особенности психической деятельности, связанные с телом (разнообразные душевные болезни, а также, сомнамбулизм, экстаз, гипнотизм). В конце всей книги автор поместил критическое приложение о спиритизме и медиумизме.

Виктор Иванович **Несмелов** (1863-1937) – профессор Казанской духовной академии, ученик В. Снегирева. В 1898 г. в Казани вышла большая его работа "Наука о человеке": т. 1 – "Опыт психологической истории и критика основных вопросов жизни", т. 2 – "Метафизика жизни и христианское откровение" (переизд.: т. 1 – Русская религиозная антропология. Т. 1. М., 1994, с. 205-521; т. 2 – Там же. Т. 2. М., 1997, с. 5-333). С церковно-религиозной точки зрения у Несмелова сильно влияние "психологии сознания" (Bewüstseinpsychologie) немецкой философии (Зеньковский. Т. 2. Ч. 1. 1991, с. 105), что, впрочем, "не понижает ценности основных установок" (там же). С психологической точки зрения: ""Наука о человеке" не только содержит философское осмысление того, что открывает христианство в человеке, но и включает глубокий психологический анализ человека и его духовного опыта" (Шиянов, Котова. 1995, с. 104). Для Несмелова обращение к религиозно-психологическим темам не случайно, ибо, по его словам: "единственное средство к тому, чтобы уничтожить существующую путаницу в определении религии и вместе с тем создать ее правильное определение, заключается в научном раскрытии действительной психологии религиозного сознания" (2-е изд., т. 1., с. 263-264). С другой стороны, по его мнению, само понятие человеческой личности связано с религией намного теснее, чем принято обычно думать (с.261). Ибо, "хотя наша собственная личность существует только в необходимых условиях физического мира, однако природою своею она все-таки выражает не мир, а истинную природу самого Бесконечного и Безусловного", "без действительного бытия самосущей Личности не могла бы существовать и наша собственная личность" (с.251). Но при этом ни в коей мере не умаляется роль самой человеческой личности, поскольку она "является не зеркалом по отношению к Богу, а самим изображением Бога, и образ Божий в человеке не возникает под формою какого-нибудь явления сознания, а представляется самою человеческою личностию во всем объеме ее при-

родного содержания..." (с.252). Для религиозно–психологического анализа также важны и другие его работы: "Догматическая система св. Григория Нисского" (Казань, 1887), "Вера и знание с точки зрения гносеологии" (Казань, 1913).

Кроме того в **1898** г.:

– вышли интересные статьи в духе религиозной психологии: *Пятницкий М.* "Юродство Христа ради. (Церковно-исторический очерк и нравственно-психологический анализ подвига) (Новгородские епархиальные ведомости. 1898, № 20), *Переверзев И.* "Значение религиозного чувства для мысли и нравственной деятельности человека (Психологические наброски)" (Христианское чтение. 1899, № 10);

– в Вологодских епархиальных ведомостях публиковалась большая статья преподавателя семинарии Леонида Александровича **Соколова** (ок.1974-1921) "Психологический элемент в аскетических творениях и его значение для пастырей церкви" (май-декабрь, № 9-11, 14-17, 19-23); впоследствии эта работа вышла в свет отдельным изданием под заглавием: "Психология греха и добродетели по учению свв. подвижников древней церкви в связи с условиями пастырского душепопечения" (Вологда, 1905; переизд: М., 2002); этому же автору принадлежит интересная и обстоятельная работа: "Епископ Игнатий Брянчанинов. Его жизнь, личность и морально-аскетические воззрения" (В 2-х ч. Киев, 1916); жизненный путь и военные тяготы того времени, по словам самого автора, обратили его к теме душевного спасения, совершаемого через "подвижнически-психологический" (святоотеческий) метод (Соколов Л. 1916, с. 13); поиск же современных продолжателей этого дела привел автора к трудам еп. Игнатия (Брянчанинова), о котором он писал: "знание и выражение в определенных понятиях основ, путей и средств душевного спасения сливаются с внутренней жизнью богословствующего подвижника и становятся психологией душевного спасения, являемой делом и истиною жизни его, тем самым вызывая соответственные настроения и в душе изучающего читателя" (там же, с. 23); в трудах еп. Игнатия, по его мнению, содержится целостная "психология душевного спасения" (там же, с. 23);

– Александр Александрович **Бронзов** (1858-1936/37) профессор Санкт–Петербургской Духовной академии, обратил свое внимание на психологию христианской семьи: "К вопросу об условиях нормального

течения жизни в христианской семье" (Христианское чтение. 1898, № 4), "О христианской семье и связанных с нею вопросах" (СПб., 1901). См. также его работы: "Аристотель и Фома Аквинат в отношении к их учению о нравственности" (СПб.: Тип. О. Елеонского, 1884), "Из лекций по нравственному богословию" (СПб.: Лит. Фомина, 1998), "Из лекций по нравственному богословию" (Пг., 1916), "Самоубийства" (СПб.: Тип. М. Меркушева, 1912), "Христианская любовь, как единственно-истинный принцип человеческих взаимоотношений" (СПб.: Тип. А. П. Лопухина, 1899).

1899.

Важной темы коснулся Василий Васильевич **Розанов** (1856-1919), известный русский писатель, в работе "Психология русского раскола" (Его же. Религия и культура. СПб., 1899; впервые в газете "Новое время" под загл.: "Психология нашего отношения к расколу" (4 июня 1896); переизд.: Собрание сочинений. Т. 1. М., 1990, с. 47-81). Также критиковал он и модное в то время "новое религиозное сознание": "На чем может повернуться "религиозное сознание"" (Человек. 1999, № 5; Русское слово. 1908), "Представители "нового религиозного сознания"" (Человек. 1999, № 5; Русское слово. 1908).

Работа профессора Московской духовной академии Алексея Ивановича **Введенского** (1861-1913) "Психология веры (Религиозная вера как биогенетический принцип в психологии)" вышла в Сергиевом Посаде в 1899 г. В изучении веры с психологической точки зрения автор не одинок: до него это делали упоминавшиеся уже В. И. Добротворский ("О религиозном органе в душе человека") и В. Н. Карпов ("Вступительная лекция в психологию"). Впоследствии к этой теме обратятся и другие авторы: П. П. Соколов ("Вера. Психологический этюд"), И. П. Назарьев ("Психология"), А. Ф. Лазурский ("Общая психология"), П. Я. Светлов ("Гигиена веры, или о способах сохранения, развития и укрепления веры") и др.

Введенский продолжает традицию двух своих предшественников по кафедре философии и Московской духовной академии – Голубинского и Кудрявцева. Его философия не стремится избавиться от предпосылок, принятых на веру. Она откровенно признает первоначальной незыблемой истиной догму православного христианства и картину мира,

созданную на этой почве, стремится оправдать и дополнить, пользуясь результатами, добытыми на почве научной философии. Философия Введенского есть, прежде всего, философия православного христианина.

От В.Д. Кудрявцева Введенский унаследовал и интерес к религиоведческой тематике. При этом диапазон последней у Введенского крайне широк – от древнего язычества и Востока до современных ему сект: "О закономерности в истории естественных религий" ([Серг. Посад], 1901), "Религиозное сознание язычества" (Т. 1. Религии Индии. М.: Универс. тип., 1902), "Вера в Бога, ее происхождение и основание" (М., 1891), "Буддийская нирвана" (М., 1901), ""Религиозное обновление" наших дней" (М., 1903-1904).

В 1899 г. были опубликованы "Лекции по введению в круг богословских наук" (Казань, 1899; переизд.: Киев: Пролог, 2003) архим., потом епископа, **Михаила (Грибановского)** (1856-1898). Отдельные их главы посвящены темам: "О человеке", "О бессмертии человека", "О религии", "О происхождении зла и свободе".

Центром всей его работы является идея внутреннего, нравственного опыта: "Если наши физические ощущения полагаются в основе всякой научной теории, имеющей дело с внешним миром, то наш нравственный опыт должен быть полагаем в основе всякой философско-богословской науки... Поэтому известная религиозная истина должна быть проверена опытом, но не внешним, как в других науках... проверка должна быть здесь основана на нравственном законе (1899, с. 14). Необходима особая внутренняя работа: "По отношению к научным положениям достаточно привести человека в соприкосновение с данными внешнего опыта, произвести эксперимент, и человек сам приходит к согласию с тем, что другой хочет доказать. Данные в пользу христианского вероучения даются нелегко: они должны вырабатываться собственным трудом каждого в его самосознании. Поэтому доказательства эти тогда имеют силу, когда и в душе другого человека происходят те же факты, на которые опираемся и мы" (там же, с. 25).

По мнению автора, в деле изучения внутреннего мира "компетентным судьей является психология" (там же, с. 124). Имеется в виду, конечно же, дореволюционная, не атеистическая психология. Крайне интересна его параллель между троичностью внешнего и внутреннего ми-

ра: во вне существует материя, сила и форма, внутри – чувство, воля и ум (там же, с. 128). Кроме того он пишет о личности, сознании, самосознании, феномене раздвоения личности, свобода воли и т. д. (там же, сс.129-132, 204). Писал он и о необходимости внутреннего, психологического пути определения существа религии (имелось в виду, конечно же, в первую очередь христианство) (там же, с. 187). Он критикует узкий психологизм – выведение происхождения религии из фантазии или страха (там же, с. 188).

См. также его работы: "Наши страдания и их главная причина" (Церковный вестник. 1887, № 4-5), "Развитие представления "я" в человечестве" (Мысль. 1882, март), "Истина бытия Божия Опыт уяснения основных христианских истин естественной человеческой мыслью" (Богословские труды. Сб. 30. М., 1990).

В 1900 г. при Санкт-Петербургской духовной академии ввиду повышенного интереса студентов к психологии было образовано **Студенческое психологическое общество**. Активный интерес к заседаниям Общества проявляли не только студенты, на них постоянно присутствовали и преподаватели, одно из них посетил и ректор академии. Кроме того, "полезная деятельность Общества, засвидетельствованная Преосвященным Ректором, обратила на себя милостивое внимание Высокопреосвященного Владыки", который ее благословил (Отчет... 1903, с. 521).

Георгий Иванович **Челпанов** (1862-1936) родился в Мариуполе, где и получил среднее образование, поступил в Университет в Одессе, где учился у Н. Я. Грота. После окончания университета получил место доцента в Киевском университете, где во всей широте и развернулось его философское и педагогическое дарование. Рискнем предположить, что, скорее всего, дело здесь не только в его понимании внутри психологических проблем, но и в осознании того, что многое внутри психологии зависит от ее отношения к религии: и Челпанов, как психолог, стал на путь последовательно позитивного отношения к религии, он с начала и до конца своей жизни боролся с атеизмом и материализмом в психологии. В частности уже первые его работы были посвящены критике Сеченова и физиологизма вообще, хотя при этом он не отрицает эксперимент как таковой и возможность экспериментальных исследо-

ваний в психологии (см.: "Мозг и мысль" (Мир Божий. 1896, № 1), "О свободе воли" (Мир Божий. 1897, № 11); см. также: "Об экспериментальном исследовании высших умственных процессов" (Вопросы философии и психологии. 1909, кн. 1(96))). Обобщающей работой этого плана стала его книга "Мозг и душа: критика материализма и очерк современных учений о душе" (СПб., 1900), выдержавшая много переизданий, и вышедшая в шестой раз в 1918 г. (переизд.: М.: Круг, 1994). "Это лучшая не только в русской, но и в мировой литературе книга по критике метафизического материализма" (Зеньковский. Т. 2. Ч. 1. 1991, с. 243). Г. Челпанов: "каждый должен дать себе отчет в том, что же такое душа, что такое Бог, каково начало мира..." (Челпанов. 1918, с. 21).

В киевский период своего творчества он стажировался за границей, побывав в западных лабораториях, в том числе у К. Штумпфа и В. Вундта. После защиты докторской диссертации – 2-го тома "Проблемы восприятия пространства" (Киев, 1904) – он перешел в Московский университет, где в 1907 г. был избран профессором по кафедре философии. "С приходом Челпанова положение психологии в Московском университете меняется коренным образом" (Ждан. 1997, с. 391) – в лучшую сторону, как в количественном, так и в качественном отношении. Здесь сказались и незаурядные организаторские способности Челпанова, проявившиеся еще в Киевском университете, где при кафедре философии им был организован Психологический семинарий. В скором времени он и в Московском университете при кафедре философии организовал самостоятельное психологическое учебно-исследовательское учреждение – Психологический институт, имевший огромное значение для всей русской психологии. Через эту "школу Челпанова" прошли не менее 150 человек – цифра по тем временам очень большая, несколько десятков известных советских ученых психологов вышло из его школы (Радзиховский. 1982, с. 52). Челпанов понимал, что в конечном итоге создание нормальной психологии возможно только через грамотное ее преподавание. Свои взгляды на этот вопрос он продемонстрировал в "Учебнике психологии" (Киев, 1905), который впоследствии неоднократно переиздавался (15-е изд.: М., 1918). Отсюда же проистекает и его интерес к образованию: "Психология и школа. Сборник статей" (М., 1912), "О положении психологии в русских университетах" (Вопросы философии и психологии. 1912, кн. 4(114), с. 211-223). В "Учебнике психологии" он пишет не только о самосознании, духовном "я" и свобо-

де воли, но и о моральном и религиозном чувстве (которым он посвящает отдельную главу).

В советское время он всеми силами, часто даже путем компромисса, пытался сохранить Психологический институт. Но все напрасно: в конце 1923 г. решением сверху он удален от должности директора института. Но и здесь он не складывает оружия, о чем свидетельствуют его работы, изданные позднее: "Объективная психология в России и Америке" (М., 1925), "Психология и марксизм" (2-е изд.: М., 1925), "Психология или рефлексология?" (М., 1926), "Социальная психология или "условные рефлексы"? (М., 1926), "Очерки психологии" (М.-Л., 1926), "Спинозизм и материализм" ([М.], 1927). "До конца дней своих Челпанов боролся за *подлинную* психологию – сначала против упрощенных и поспешных построений А. П. Нечаева и его последователей,– а после 1917 г. – против грубого материализма таких "психологов", как Бехтерев, Корнилов и др." (Зеньковский. Т. 2. Ч. 1. 1991, с. 244).

Начало XX в

1901.

Хорошим толчком к развитию отечественных религиозно–психологических исследований явилась переводная работа Р. де Ла Грассери "Психология религии" (СПб., 1901). Три части работы посвящены темам: 1) происхождение и психическая эволюция религии, 2) применение психологических законов к религиозным явлениям, 3) психические двигатели религий.

1902.

Примерами религиозно-психологических исследований могут быть работы, названия которых говорят сами за себя:

– *иером. Михаил* "Психология таинств" (Миссионерское обозрение. 1902, нояб.),

– *Владимирский Ф.* "Состояние души пророков при откровениях Духа Святого" (Вера и разум. 1902, № 13, 16, 17); подробнее об авторе – см. дальше;

Профессор Московской духовной академии Павел Петрович **Соколов** (1863-1923) обратился к анализу веры: "Вера. Психологический этюд" (Вопросы философии и психологии. 1902, кн. 2(62)-4(64); отд. изд.: М.: Тип. И. Н. Кушнерев, 1902). Авторский подход в данной работе довольно рационалистический и не столько психологический, сколько гносеологический, что и проявилось впоследствии: в переработанном виде эта работа вышла под заглавием "Проблемы веры с точки зрения психологии и теории познания" (Сергиев Посад, 1906).

Кроме проблемы веры, он интересовался и другими религиозно–психологическими темами: см., например, его рецензию на книгу *Д. Г. Коновалова* "Религиозный экстаз в русском мистическом сектантстве" (Книжное обозрение. 1908, вып. 8(13)). Его общепсихологические интересы были довольно передовыми по тому времени. Его статья "Факты и теория "цветного слуха"" (Вопросы философии и психологии. 1897, кн.2(37)-3(38)) явилась одной из первых русских работ по *синестезии*. Следил он и за различными психологическими проблемами того времени: "К вопросу о психологическом отношении человека и животных" (Богословский вестник. 1893, № 3), "Исследования умственного уровня детей" (М., 1925), "Преподавание психологии в германских и французских университетах" (Сергиев Посад, 1909), "Проблема бессознательного в психологии" (Философский сборник Лопатину. М., 1912, с. 291-300).

П. П. Соколов читал студентам не только психологию теоретическую, но и проводил практические занятия по психологии. Его работа о измерительных шкалах умственного развития ребенка представляла большой интерес не только для студентов духовных школ, но и для секулярных психологов, т. к. знакомила их с новейшими результатами психологических исследований на Западе.

Николай Никанорович **Глубоковский** (1863-1937) – воспитанник Московской духовной академии, профессор Санкт-Петербургской духовной академии. В 1921 г. он был вынужден эмигрировать из России. См. его работы: "Благовестие христианской свободы в послании апостола Павла к Галатам" (СПб.: Тип. А. П. Лопухина, 1902; переизд.: М.: Изд-во Моск. подв. Свято-Троиц. Серг. Лавры, 1999), "Преображение Господа. (Критико-экзегетический очерк)" (М.: Университ. тип., 1888), "Учение св. Апостола Павла о грехе, искуплении и оправдании" (Хри-

стианское чтение. 1898, № 3-6).

В **1903** г.:

– в общеобразовательном чтении для фабрично-заводских рабочих вышла работа священника Александра **Пятикрестовского** "О душе" (М., 1903); эта небольшая брошюра интересна во многих отношениях, но, в первую очередь, как призыв к душе; не случайно, что она была обращена к рабочим, которые в то время находились под пристальной опекой большевиков, обещавших им царство небесное на земле (но без богатых и Бога); но Пятикрестовский не просто напоминал о душе, но и предостерегал: "без веры в бессмертную душу наша жизнь была бы бессмысленна и ужасна" (с.14);

– проф. Яков Алексеевич **Богородский** (1841-1920) обратился к теме библейской антропологии и психологии: "Происхождение человека, его природа, достоинство и назначение" (Православный собеседник. 1903, № 1-3), "Начало мира и человека по первым страницам Библии" (Казань: Центр. тип., 1906; 2-е изд. Казань: Центр. тип., 1909);

– епархиальный наблюдатель церковных школ Василий Федорович **Давыденко** издал книгу: "Святоотеческое учение о душе человека" (Харьков, 1903; Харьков, 1908); эта работа есть сжатая и осовремененная переработка уже упоминавшегося "Систематического свода учения св. отцов церкви о душе человеческой" С. Н. Кашменского (Вятка, 1860-1865); см. также его работы: "Образование и воспитание женщины по творениям бл. Иеронима" (Харьков, 1899), "Святоотеческое учение о бессмертии души человеческой" (Вера и разум. 1908, кн. 16-18); о нем см.: *Попов И. В.* "Рецензия на статьи Давыденко В. Святоотеческое учение о душе человека" (Богословский вестник. 1902, № 4).

В **1904** г. вышла "Психология" Ивана Петровича **Назарьева** (1849-), преподавателя Воронежской духовной семинарии (Воронеж: Труд, 1904; переизд.: Воронеж, 1911). После анализа ощущений, восприятия (в том числе восприятия пространства и времени), представлений, памяти, воображения, автор переходит к критике материализма, пишет о чувстве веры, нравственных чувствованиях, совести и чувствованиях религиозных. Анализируя ненормальные душевные состояния, он после галлюцинаций, сомнамбулизма и гипнотизма останавливается на спиритизме. В последних главах рассмотрены "Духовность души" и "Бес-

смертие души".

Лев Александрович **Тихомиров** (1852-1923) был известным политическим деятелем, народником. В 1888 г. он отошел от революционной деятельности и стал монархистом (за что его постоянно критиковали в советское время). Он обратился к темам личности и любви: "Личность, общество и церковь" (М.: Университет. тип., 1904), "Религиозное воспитание личности" (Социальное значение религии и религиозной личности. Сборник. 2-е изд., перераб. М., 1913, с. 76-88), "Альтруизм и христианская любовь" (Вышний Волочек, 1905; 2-е изд, доп. Сергиев Посад, 1915). В первой работе он писал о том, что дело не только в отдельных недостатках личностей христиан, сколько в необходимости восстановления правильного строя церковного управления (с.189). Там же он критиковал идеи "души народов" и "коллективного человечества" (с.236). В других работах он призывал к необходимости правильного и последовательного религиозного воспитания личности (чего особенно не хватает нам сегодня) и к различению христианской любви от светского альтруизма.

Другие его близкие по тематике работы: "Вероисповедный состав России" (М.: Университ. тип., 1902), "Государственность и религия" (М., 1903; М., 1906; 2-е изд. М., 1911), "Духовенство и общество в современном религиозном движении" (М.: Университ. тип., 1893), "Почему я перестал быть революционером" (М., 1895).

В **1904** г. начал издаваться журнал "Вестник психологии, криминальной антропологии и гипнотизма" под редакцией В. М. Бехтерева. Сам академик Владимир Михайлович **Бехтерев** (1857-1927) в своей программной статье "Объективная психология и ее предмет" (1904, № 9) провозгласил курс на объективное изучение психики, что было продолжено и в последующих его работах: "Объективная психология" (Вып. 1. СПб., 1907), "Задачи и метод объективной психологии" (СПб., 1909) и др. Потом постепенно его объективная психология трансформируется в рефлексологию: "Психорефлексология" (1910), "Общие основания рефлексологии" (1917), "Коллективная рефлексология" (1921) и др. Бехтерев был одним из первых крупных русских ученых, принявших советскую власть, которая, в свою очередь, также пошла навстречу Бехтереву. В конечном итоге рефлексология получила широкое распро-

странение и разрабатывалась большим коллективом научных работников, учеников и сотрудников Бехтерева в Государственной психоневрологической академии, где он являлся президентом, в Институте по изучению мозга, где он был директором, в ряде высших учебных заведений Ленинграда (Государственном институте медицинских знаний, Ленинградском медицинском институте, Институте педологии и дефектологии, и др.) (Петровский. 1967, с. 95). При всей физиологичности и материалистичности мировоззрения Бехтерева, в его работах, тем не менее, не чувствуется оголтелой атеистической критики классических форм религии. Но часто предметом его критического религиозно-психологического анализа являются околорелигиозные явления. В работе "Гипноз, внушение и психотерапия и их лечебное значение" (СПб., 1911) он научно аргументированно выступает против телепатии и медиумических явлений. Можно согласиться с проф. Г. Х. Шингаровым, пишущим в предисловии к современному переизданию этой и других однотемных работ Бехтерева: "Правдивое и подлинно научное слово об этих явлениях имеет неоценимое общественно-политическое, просветительское и медицинское значение. Знакомство с завещанным нам В. М. Бехтеревым богатством идей, фактов, наблюдений, советов и предупреждений в этой сложнейшей области медицины сейчас, как никогда, необходимо" (*Бехтерев В. М.* Гипноз. Внушение. Телепатия. М.: Мысль, 1994, с. 5). В этой же работе можно найти интересную критику Бехтеревым психоанализа, к которому он относился с большим скепсисом. Для религиозно-психологического изучения психоанализа крайне интересно бехтеревское сопоставление его основной процедуры с христианской исповедью (там же, с. 306). Есть в этой работе не только критика, но и предлагаемые автором позитивные психотерапевтические методы: лечение перевоспитанием, лечение убеждением, лечение идеалами. Последнее заключается в том, чтобы "направить мысли больного на высшие проблемы и вызвать к жизни высшие философские, этические и эстетические идеалы..." (там же, с. 304) (религиозные идеалы не упоминаются Бехтеревым, но они, безусловно, здесь также приложимы).

Большое внимание уделяет Бехтерев такому околорелигиозному явлению, как сектантство, которому посвящена большая часть его работы "Внушение и его роль в общественной жизни" (СПб., 1903; СПб.,1908). Вот названия некоторых глав: "Внушение, как фактор в массовых самоистребительных актах русских сектантов", "Эпидемии

колдовства и бесоодержимости", "Эпидемии кликушества и порчи", "Эпидемия малеванщины", "Психопатическая эпидемия иеговизма", "Психопатическая эпидемия среди русских духоборцев", "Эпидемическое распространение мистических учений".

1905 г.:

– в журнале "Вопросы философии и психологии" вышли работы психиатра проф. Владимира Федоровича **Чижа** (1855-1936) "Психология фанатизма" (1905, кн.1(76)-2(77)) и "Психология наших праведников" (1906, кн. 4(84)-5(85)); автор – сторонник прагматического подхода в психологии, сформировавшегося у него еще во время обучения в Германии – у В. Вундта; но его прагматизм не имеет явно выраженного атеистического уклона, и в этом стиле написаны и упомянутые работы; см. также его работы: "Спиритизм и помешательство" (Обозрение психо-невро- и экспериментальной психологии. 1904, № 10), "Нравственность у душевнобольных" (Медицинская беседа. 1891, № 5, 6);

– Яков Дмитриевич **Коблов** (1876-), воспитанник Казанской духовной академии, свою магистерскую диссертацию посвятил теме: "Антропология Корана в сравнении с христианским учением о человеке" (Казань, 1905); при этом автор подробно сопоставляет мусульманские и христианские психологические воззрения: происхождение души, связь между душой и телом, единство души при разнообразии ее способностей и др.

1906 г.:

– ценным подспорьем при изучении психологии древнегреческой религии может служить работа Евгения Александровича **Боброва** (1867-1933), проф. Северо-Кавказского ун-та, "Психологические воззрения древних греческих философов" (СПб., 1906; 2-е изд.: Варшава, 1910);

– выпускник Киевской духовной академии иеродиакон **Вениамин (Исупов)** обратился к изучению такого религиозного чувствования, как *страх Божий*: "Учение церковных писателей о страхе Божием" (Киев, 1906); см. также его работу: "К юношам об истинной мудрости и истинном воспитании самих себя" (2-е изд. СПб.: Вера и знание, 1906; 1-е изд. Киев: Тип. Киево-Печерск. Успенск. лавры, 1905);

– свящ. **Павел Аникиев** обратился к анализу жизни и творчества

преподобного Симеона, выдающегося христианского богослова (получившего наименование "Нового Богослова"), философа, мистика, поэта: "Мистика преп. Симеона Нового Богослова" (СПб., 1906), "Апология мистики по творениям преп. Симеона Нового Богослова" (Пг., 1915); в первой работе отдельная глава посвящена "психологии мистического восприятия"; там разбираются основные характеристики мистического восприятия: постепенность, сознательность, свободность; анализируется его психический состав: "в него входят элементы – познавательный, волевой и эмоциональный, которые сливаются в органическое целое" (с.35); каждый из элементов автор подробно раскрывает, используя обширный материал из сочинений Симеона Нового Богослова; эмоциональный элемент мистического восприятия включает в себя религиозно-мистические чувства: таинственного, высокого, страха, трепета, благоговения, смирения, любви, обожания; кроме того, см. его работы: "Вера, как основа жизни и знания" (СПб.: Тип. Училища глухонемых, 1903), "Мистицизм в эпоху Александра I" (М.: Типо-лит. И. Ефимова, 1912);

– Август Адольфович **Крогиус** (1871-1933), известный врач и психопатолог, в своей работе "Отношение психологии к другим научным дисциплинам" (СПб., 1906) критиковал материализм; сам Крогиус является примером того, как практик, исследователь в довольно узкой области (психопатологии) вполне может стоять на идеалистических позициях; возможно это соединение внешней прагматичности и внутренней убежденности и помогло ему выжить в советское время: его "Психология слепых" вышла уже в 1926 г., правда в Саратове, а сам он дожил до 1933 г.

– с 31 мая по 4 июня 1906 г. проходил **Первый Всероссийский съезд по педагогической психологии**; внушительный по количеству делегатов (около 400 человек), съезд собрал психологов и педагогов со всех уголков России; на нем присутствовали и делегаты от С.-Петербургской, Московской и Киевской духовных академий, от С.-Петербургской духовной семинарии; проблем для решения стояло много, но главные, конечно, были: о соотношении психологии и школы, и о типе психологии, необходимой для школы; Г. Челпанов в своем докладе выразил общее мнение о необходимости введения преподавания психологии в школе, но он же и предостерег от слишком упрощенного подхода к этому; по его мнению, в школе необходима не только экспериментальная психология (от которой некоторые делегаты съезда многого

ожидали), но и психология с "метафизическими элементами" (Мегорский. 1906, с. 8), т. е. по сути нормальная, классическая психология о душе; с последним были согласны не все участники съезда, выразителем их мнения стал А. П. Нечаев, выступивший в своем докладе резко против основных челпановских положений; в целом же съезд продемонстрировал достаточно осторожный и вдумчивый подход к этим проблемам, но соотношение сил "новой" и старой психологии изменится уже через три года – на Втором съезде по педагогической психологии.

В **1907** г. учрежден **Психоневрологический институт** в Петербурге (основатель – В. М. Бехтерев), в котором объединились врачи и психотерапевты физиологической, материалистической направленности.

Но не все врачи в то время пошли по материалистическому пути. Одновременно были и такие, которые приходили к вере и к церкви. Показателен в этом отношении пример "уверовавшего врача" – Сергея Аполлоновича **Апраксина**. Интересна и во многом автобиографична его работа: "О посте и молитве. (Размышления уверовавшего врача)" (Киев, 1907), в которой много и религиозно-психологического материала. Психологической проблематике он посвящает отдельную главу в другой своей работе: "Аскетизм и монашество. Евангельские, биологические и психологические их основания" (Киев: Тип. Киево-Печ. Успен. лавры, 1907), где он пишет о психологических основаниях монашества и анализирует психологические аспекты страстей. Как врач, он не мог пройти мимо проблемы истоков и способов врачевания многочисленных недугов русского общества. Он писал: "Один нервничает и хворает от того, что не может проживать по-прежнему по десяти тысяч в год; другой, привыкший повелевать, – от того, что теперь приходится повиноваться; третий расстроил свою нервную систему от постоянной закулисной партийной борьбы и вечного разлада с своей совестию; поклонник женской красоты тяготится узами Гименея, иной терзается религиозными сомнениями и недостатком упования; наконец, от постоянного чревоугодия мы просто разжирели. Болеет дух, а мы откармливаем свое тело и думаем, что как только оно разжиреет, то сейчас же и вселится в него mens sana ("здоровый дух" – З. Ю.)" (с.115). Его же основной вывод, безусловно, актуален и теперь: "Недуги эти имеют, по большей части, духовное происхождение..."; "Тут не столько нужен врач телес,

сколько врач душ" (там же).

1908.

Академик Дмитрий Николаевич **Овсянико-Куликовский** (1853-1920), известный литературовед и языковед, кроме своей непосредственной специальности интересовался и религией, и психологией. В его психологические интересы входили и психология творчества, и психология национальности, и психолингвистика. Его же религиоведение больше тяготело к Востоку: "К вопросу о "быке" в религиозных представлениях древнего Востока" (Одесса, 1885), "К истории культа огня у индусов в эпоху Вед" (Одесса, 1887) и др. Восточную ориентацию имеют и его работы по психологии религии: "Опыт изучения вакхических культов индоевропейской древности в связи с ролью экстаза на ранних ступенях развития общественности" (Ч. 1. Одесса, 1884), "Психология мифов и первобытных верований" (СПб., 1908). Последняя работа построена на религиозном материале индуизма, буддизма и зороастризма. Первая – посвящена изучению экстаза в древнеиндийском культе сомы. Психологии мистики посвящена его работа: "Что такое мистика?" (Вестник Европы. 1916, № 10).

О нем см.: *Бойко М. Н.* "Психологическое направление в русской академической науке XIX в. (А. А. Потебня, Д. Н. Овсянико-Куликовский) (Проблемы методологии современного искусствознания. М., 1989), *Крутоус В. П.* "Д. Н. Овсянико-Куликовский о связи психической нормы и патологии (Вестник Московского университета. Сер. 7. Философия. 2005, № 3).

Александр Федорович **Лазурский** (1874-1917) – известный русский психолог, прошедший через бехтеревскую лабораторию, по первому образованию – врач. Практический подход к задачам психологии позволил ему увидеть возможность и необходимость нового психологического направления – индивидуальной психологии. Статья молодого тогда еще Лазурского в бехтеревском журнале "Обозрение психиатрии, неврологии и экспериментальной психологии" (1897, № 5) под названием "Современное состояние индивидуальной психологии" была одной из первых работ на эту тему. Идеи этого направления стали центральными и в других его работах: "Очерк науки о характерах" (СПб., 1906; 2-е изд.: 1908; 3-е изд.: Пг., 1917; М.: Наука, 1995), "Общая и экспери-

ментальная психология" (СПб., 1912). В советское время его называли представителем естественнонаучного направления в психологии, поэтому вдвойне интересно знать, как такой автор относится к религиозно-психологической тематике. Проиллюстрируем последнее на примере его "Общей психологии" (СПб., 1908). В определении самой психологии и ее предмета он придерживается эмпирического подхода: последний он видит в душевной деятельности (с.3), хотя при этом самонаблюдение остается для него основным методом психологии (с.15). Касается он и непосредственно психологии религиозного чувства: "психическими элементами, непременно входящими в состав каждого религиозного чувства, являются следующие – во-первых: вера в существование и сохранение известной ценности, причем эта ценность считается наиболее великой и наиболее значительной из всех существующих ценностей; во-вторых, вера в то, что каждый верующий человек постоянно находится в общении, во взаимодействии, или во всяком случае в известном отношении с этой ценностью" (с.273). Хотя и научно-эзоповым языком, но автор вполне понятно говорит о вере, Боге и религиозном культе (кстати, Бог у него везде пишется с большой буквы). В его работе есть места, где он выражается и не настолько эзоповым языком: "Начиная с самых первобытных и кончая современными религиями, вера есть самый необходимый и важный элемент религиозного чувства. Без веры невозможно угодить Богу – вот один из самых основных догматов всех религий" (с.272). В целом в данной работе проявилось две тенденции: с одной стороны, автор пытается стремиться к "научной объективности", но с другой стороны, заметно, что это не всегда ему удается, ибо из-за непонимания религии в целом многие религиозные темы не попадают в его поле зрения.

Доцент МДА Дмитрий Григорьевич **Коновалов** (1876-?) первый среди отечественных авторов обратился к *психологии сектанства*: "Психология сектантского экстаза" (Сергиев-Посад, 1908), "Психология сектантского экстаза. Речь пред защитой магистерской диссертации" (Богословский вестник. 1908, № 12), "Религиозный экстаз в русском мистическом сектантстве" (Сергиев-Посад, 1908);

Его работы вызвали оживленное обсуждение: *Айвазов И. Г.* "К диссертации Д. Г. Коновалова: Религиозный эстаз в русском мистическом сектантстве" (М., 1909), *Барсов Е. В.* "Библиография. Д. Г. Конова-

лов, "Религиозный экстаз в русском мистическом сектантстве. Часть 1, выпуск 1: Физические явления в картине сектанского экстаза". Сергиев Посад, 1908 г." (Богословский вестник. 1908, № 12, с. 653-659), *Соколов П.* "Рецензия на книгу Д. Г. Коновалова "Религиозный экстаз в русском мистическом сектантстве"" (Книжное обозрение. 1908, вып. 8(13)).

1909.

Работа Е. **Якоб-Гавриловой** "Нирвана. Из области буддийской психологии" (СПб., 1909) носит обзорный характер. В ней нет обещанной в заглавии буддийской психологии, но интерес к ней в то время был достаточно велик, см. напр.: С. Бежан "Психология буддизма" (Харьков, 1913).

Для религиозно-психологического анализа интересны работы священника Николая Александровича **Богословского**: «"Внутренний опыт" в деле религиозного познания» (Вера и разум. 1909, № 19-20), "Сердце и его значение в религиозно-нравственной жизни человека по учению Священного Писания" (Вера и разум. 1910, № 3), "Учение о совести" (Православный собеседник. 1900, № 9), "Библейское учение о совести" (Православный собеседник. 1903, № 10), "Совесть, как голос Верховной Правды" (Вера и разум. 1910, № 17). Все эти темы крайне важны: и категория "внутреннего опыта" (здесь мы намного опередили западную психологию), и понятие совести (которое, практически, отсутствует в современных психологических учебниках), и, тем более, понятие сердца (о котором академическая психология не имеет почти никакого представления).

1-5 июня 1909 в Санкт-Петербурге состоялся **Второй Всероссийский съезд по педагогической психологии**. В советское время его хвалили за прогрессивность, в том смысле, что на съезде шла борьба экспериментального направления со схоластическо-умозрительным. Это, конечно же, не так. На самом деле на съезде речь шла не за или против эксперимента, а о способе его применения. Старые психологи предостерегали против огульно-бестолкового его использования, а новым психологам (особенно с педагогическим уклоном) нужна была срочная панацея от всех педагогических проблем. Рассмотрению этих проблем и был посвящен центральный доклад третьего заседания съезда: "Задачи современной психологии" Г. Челпанова. Бурное обсуждение доклада

продлилось весь день, но внешнее социальное бытие уже влияло на сознание основной массы участников съезда, которые хотели психологических приборов и методик с таким же азартом, как некогда римляне требовали хлеба и зрелищ. На съезде присутствовали и "духовные" участники и гости – в основном преподаватели Духовных семинарий: трое из Санкт-Петербурга и семеро из других городов России. Но этого конечно мало (на 304 участника съезда), да и общий дух съезда не предрасполагал их к особой активности. Истина на это раз проглаголила устами врача: "К тому, что есть в душе глубокого и важного, эксперимент не должен, не имеет права подступать. А если бы он и попытался это сделать, то оказался бы бессильным, – дело в таких случаях не в эксперименте, а в понимании духовной жизни, в духовном прозрении" (А. А. Крогиус) (Труды... 1910, с. 74). И в дальнейшем было проведено несколько подобных съездов, но они были менее психологическими и более педагогическими, и поэтому были названы съездами по экспериментальной педагогике (в 1910, 1913, 1916 гг.).

В 1909 г. состоялся **VI Международный психологический конгресс** (в Женеве), который проходил с явным физиологическим уклоном. Бездушная психология того времени получила мощного союзника в лице американского бихевиоризма, который целиком концентрируется на изучении поведенческих реакций. Но бихевиоризму, доведенному до своего логического конца, не стала нужна не только душа, но и психика, так что он постепенно превратился в антипсихологическое учение. В России подобная тенденция, хотя и в других формах, проявилась у Сеченова и Павлова, и в еще большей степени – у Бехтерева (рефлексология) и Корнилова (реактология).

1910.

Русская религиозно-психологическая традиция постоянно критиковала проникающие с Запада и отечественные материалистические тенденции, для этого, в первую очередь, она опиралась на авторитет Православной церкви. Примером такого подхода и является работа **Н. Стопановского** "Душа человека. Против неверия. Учение Православной Церкви и полная популярная критика психоматериализма" (Чернигов, 1910). Отдельные главы работы автор посвящает: учению Православной церкви о душе человека, учению св. отцов церкви о бытии и

бессмертии души, отрицанию материалистами существования души как духовного начала, критике психического материализма, взаимоотношению духа и материи и др.

В творчестве Павла Васильевича **Левитова**, преподавателя Екатеринославльской духовной семинарии, прослеживается несколько взаимосвязанных направлений. С одной стороны, он занимается педагогической психологией, которой посвящены его работы: "Введение в педагогическую психологию" (Екатеринославль, 1909), "Из курса педагогической психологии" (Екатеринославль, 1915). С другой стороны, он пишет на духовные и богословские темы: "В защиту духовенства" (Екатеринославль, 1909), "Из курса христианского нравственного богословия" (Екатеринославль, 1912-1913).

Особое внимание уделял он и проблемам христианской психологии и антропологии: "Духовное совершенство, как верховный идеал человеческой жизни" (Вера и разум. 1916, № 8-9), "Природа религиозной веры в отношении ее к знанию" (Вера и разум. 1902, № 20), "О брачном союзе и его значении в области половых отношений" (Христианское чтение. 1905, № 7), "Самоубийство пред судом христианской этики" (Харьков: Епарх тип., 1917), "Тело и его судьба с христианской точки зрения" (М.: Тип. М. Меркушева, 1910), "Всесовершенный характер Богочеловека" (Харьков, 1910). Последняя работа могла бы быть полезна тем современным психологам и педагогам, которые ищут пути выхода из настоящего кризиса образования, ищут образ "положительного героя" и никак не могут его найти. Тем из них, кто в своих поисках приходит к пониманию важности религии в образовании, необходимо вспомнить, что само "образование" в глубинном своем смысле имеет отношение в первую очередь к образу Божьему в человеке, что конечной целью образования и есть реализация и конкретизация этого образа в каждом человеке. Но, также важно, что данный образ не является абстрактным, выдуманным идеалом, он реален, ибо уже был однажды реализован в истории – в личности Иисуса Христа, в Его всесовершенном характере.

Николаю Александровичу **Бердяеву** (1874-1948), известному русскому философу, всегда были близки и религиозные, и психологические темы, которые в разных его произведениях то обособлены, то взаимо-

действуют друг с другом. Многие его и чисто религиозные работы, безусловно, интересны для психологии: "О характере русской религиозной мысли XIX века" (Современные записки. Т. 42, 1930, с. 309-343), "Наука о религии и христианская апологетика" (Путь. № 6, 1927, с. 50-68), "Философия свободного духа (Проблематика и апология христианства)" (М.: Республика, 1994), "Проблема человека: К построению христианской антропологии" (Ступени. 1991, № 1; Путь. № 50, 1936). Непосредственно близки религиозно-психологической тематике его работы: "Духовный кризис интеллигенции. Статьи по общественной и религиозной психологии" (СПб., 1910), "О расширении опыта" (Вопросы философии и психологии. 1910, кн. 3(103)), "Метафизическая проблема свободы" (Путь. № 9, 1928, янв.), "Русская религиозная психология и коммунистический атеизм" (Париж, 1931), "Учение о перевоплощении и проблема человека" (Переселение душ. Сборник. М., 1994, с. 254-267; Переселение душ. Сборник. Париж, 1935, с. 65-82).

О нем см.: *Новикова М. В.* "Н. А. Бердяев о православном персонализме" (Человек. 2003, № 4), *Филимонов Г. Г.* "Проблема неохристианской антропологии в религиозно-философской концепции Н. А. Бердяева" (Автореф. дис. канд. филос. наук. – М., 1995), *Дегтярева А.* "Личность в философии Н. А. Бердяева" (Философская и педагогическая антропология. Нижневартовск, 1998, с. 40-41), *Ермичев А. А.* "Три свободы Николая Бердяева" (М., 1990), *Чистяков Б. А.* "Проблема свободы в философии Н. А. Бердяева и христианство" (Начало. 1999, № 8).

В **1910-1911** годах появились следующие религиозно-психологические работы:

– свящ., потом прот., **Николай Липский** "Психологические данные в вопросе миссионерской тактики (Харьков, 1910; Вера и разум. 1910, № 1); см также его: "Психологические основы умственного и религиозно-нравственного воспитания в дошкольный период" (Нежин, 1905), "Краткий курс православно–христианского веро- и нравоучения" (2- изд. Харьков, 1915);

– свящ. **Владимир Алексеевич Тихомиров** "Чувство любви к ближним. (Психологический очерк)" (Харьков, 1910); см. также его: "Религия радости и религия страдания. (Психологический очерк). Харьков: Епарх. тип., 1916);

– **Триодин Иван Павлович** "Нравственное возрождение человека

с психологической точки зрения (Душеполезное чтение. 1911, № 2, 3); см. также: "Психологические основы нравственности" (Вера и разум. 1910, № 24), "Принципы красноречия и проповедничества" (Екатеринославль: Тип. С. И. Барановского, 1915);

– **Четвериков Сергий прот.** (1867-1947) "Религиозные переживания Л. Н. Толстого при свете православия" (Полтава, 1911) – с критикой Толстого за его отрыв от церковной традиции; Четвериков окончил Московскую духовную академию и был рукоположен в священники; после эмиграции в советское время за границу, был настоятелем русского прихода в Братиславе, духовником Русского студенческого христианского движения (РСХД) и настоятелем церкви Введения во храм Пресвятой Богородицы в Париже; см. также его: "О трудностях религиозной жизни в детстве и юности" (Путь. № 34. 1932, июль), "Как подготовиться к посту, исповеди, причастию детям и подросткам" (М., /1997/);

– **Никонов А.** "Психология кающегося грешника по Псалтири" (Вера и разум. 1911, № 13), "Психология нераскаянного грешника по Псалтири" (Вера и разум. 1911, № 12);

– **Кожевников Ф.** "Вера, как психологический факт с научной точки зрения и как добродетель по учению Св. Писания и Церкви" (Вера и разум. 1908, № 7), "Христианское учение о вечной жизни с психологической точки зрения" (Вера и разум. 1911, № 1).

1911.

Иван Пименович **Четвериков** (1880-1969) – выпускник и впоследствии профессор Киевской духовной академии, доцент кафедры психологии. Его магистерская диссертация была посвящена теме: "О Боге, как личном существе" (Киев, 1904). В академии он читал различные курсы по психологии. Сохранился рукописный конспект лекций по истории психологии и по общей психологии, читанных студентам академии в 1911-12 уч. г., хранящийся в настоящее время в библиотеке Московской духовной академии (см.: Русская религиозная антропология. Антология. Т. 2. М., 1997, с. 467). Отрывок из этой рукописи переиздан: "Из лекций по общей психологии" (Русская религиозная антропология. Антология. Т. 2. М., 1997, с. 335-343). Некоторые мысли оттуда будут очень кстати современной психологии, например, идея о человеке, как творце культуры (откуда автор выводит понятие о культурной или духовной личности, в противовес социальной и физической личностям (с.336)), и идея о

душе человека как источнике единства этих эмпирических личностей (с.338).

Доктор медицины Николай Васильевич **Краинский** (1869-) был сторонником так называемого "энергетического мировоззрения", рассматривающего все, в том числе и психику, с точки зрения энергии. Этому он посвятил целый ряд работ: "Закон сохранения энергии в применении к психической деятельности человека" (Харьков, 1897), "Ощущения как элементы психики с точки зрения энергетики" (Казань, 1907), "Учение о памяти с точки зрения психической энергии (1903)", "Энергетическая психология" (Вып. 1. Вильна, 1905), "Теория познания с точки зрения энергетической психологии" (Вильна, 1910), "Энергетическая теория сновидений" (Казань, 1912), "Душа и вселенная" (Вильна: Губерн. типогр., 1911). В последней работе он писал: "Введение психических процессов в круг мировых явлений, подчинение их универсальному закону сохранения энергии и принцип взаимного превращения физического в психическое и обратно – представляет собою одно из важнейших завоеваний научного знания, которое ведет нас к полному монистическому миропониманию" (с.15). Но суть этого монизма заключалась в том, что все есть энергия, а отсюда непосредственно следовало, что «наше "я" есть лишь временная форма изменчивой, но вечной мировой энергии» (там же). Подобная точка зрения очень далека от собственно научного подхода, но широко распространена во многих восточных религиях, где деонтолигизируются человеческое "я" и личность – в ущерб некой космической духовной силе-энергии. Кстати, совершенно аналогичной точки зрения придерживались и придерживаются дореволюционные и современные оккультисты различных типов. Таким образом, автор начал с некой попытки научного анализа, но закончил чистым оккультизмом. Но при этом надо иметь в виду, что дело здесь не столько в личных предпочтениях автора, сколько в проблемности энергетизма как методологического подхода. Он появился в европейской науке в конце XIX – начале XX в. не случайно, а из-за отхода ее от христианского мировоззрения, что открыло ее для влияния как собственного европейского оккультизма, так и восточного религиозного мистицизма. См. также: "Порча, кликуши и бесноватые, как явление русской народной жизни" (Новгород, 1900), "Психология падших людей" (Вильна, 1910).

В **1912** г.:

– вышли работы духовного писателя и издателя "Религиозно-философской библиотеки" Михаила Александровича **Новоселова** (1864-1938), интересные с религиозно-психологической точки зрения: "Забытый путь опытного Богопознания" (3-изд. М., 1912), "Догмат, этика и мистика в составе христианского вероучения" (М., 1912), "Психологическое оправдание христианства" (М., 1912);

– последнюю тему, но по-своему, рассматривал и Сергей Александрович **Песоцкий** (1869-1920) в своей работе "Внутренний религиозный опыт в деле исследования и апологии христианства" (Киев, 1912); см. также его: "Идея избавления и избавителя у древних культурных языческих народов" (Киев, 1904);

– епископ **Георгий (Ярошевский)** (1872-), ректор СПбПДА (1910-1913), обратился к религиозному анализу духовной психопатологии: "Демонические болезни. (Богословско–психологический очерк)" (СПб.: Тип. Е. Меркулова, 1912; переизд.: СПб., 1914; впервые под псевд. "Е. Г." в журнале "Христианское чтение". 1912, № 7-8); см. также: "Стигматизация (Богословско-психологический очерк)" (Калуга, 1914), "Глоссолалия (1 Кор. 14, 1-40). Богословско–психологический очерк" (Калуга, 1915);

– ректор Полтавской духовной семинарии еп. **Варлаам (Ряшенцев)** (1878-1942) писал о "Вере и причинах неверия" (Полтава: Тип. Г. И. Маркевича, 1912); см. также важную его работу "О христианском воспитании детей" (3-е изд., доп. Могилев, 1914);

– Иван Георгиевич **Айвазов** (1872-1964), профессор Московской и Санкт-Петербургской духовных академий критиковал материализм: "Критический обзор материалистических теорий против субстанциональности души" (М.: Печатня А. И. Снегиревой, 1912). Особое место в его творчестве занимало сектоведение: "Беседа с сектантами о таинстве св. причащения" (М.: Русская печатня, 1910), "К диссертации Д. Г. Коновалова: Религиозный эстаз в русском мистическом сектантстве" (М.: Верность, 1909), "Как вести с заблуждающимися прения о вере. (Миссионерская методика)" (Пг.: В. М. Скворцов, 1915), "Материалы для исследования русских мистических сект" (Вып. 1. Т. 1-3. – Пг.: Тип. П. Я. Синченко, 1915), "Основы русского сектанства" (М.: Печатня А. И. Снегиревой, 1916);

– 1 сентября 1912 г. фактически уже начались занятия в **Психологическом институте им. Л. Г. Щукиной** при Московском университете (официальное его открытие состоится в 1914 г.).

Федор Стратоникович **Владимирский** (1875-) – духовный писатель, окончил Московскую духовную академию. Его магистерская диссертация была посвящена святоотеческой антропологии: "Антропология и космология Немезия, епископа Емеского в их отношении к древней философии и патристической литературе" (Житомир, 1912). В этой работе автор затрагивает и многие психологические вопросы, которые были ему интересны и важны. С религиозно-психологической точки зрения крайне интересна его, уже упоминавшаяся нами, работа: "Состояние души пророков при откровениях Духа Святого" (Вера и разум. 1902, № 13, 16, 17). В этой работе можно найти богатейший материал для критики современных сект и культов, пытающихся постигать духовную реальность через "измененные состояния сознания". Но по аргументированному мнению Владимирского состояние пророка было совершенно другим – с ясным сознанием и открытой волей. Не менее важна его работа "Психологическое доказательство бытия Божия" (Почаев: Тип. Почаево-Успен. лавры, 1904), которая по своей теме находится на стыке догматического богословия и психологии и фактически взаимно обогащает их обоих. В этой же работе впервые в отечественной литературе обсуждалась такая тема, как "Психология атеизма".

Безусловно, интересна его статья "Психологические данные в пользу преподавания детям истин христианской веры" (Законоучитель. 1913, 20 окт.).

Его главные богословские труды: "Книга Притчей Соломоновых, ее происхождение, характер и изъяснение" (Почаев, 1904), "Современный пессимизм и ветхозаветное учение о суетности всего земного" (Харьков, 1905), "Св. Иоанн Златоуст как христианский мыслитель и экзегет" (Вера и Церковь, 1907). Высказался он также и на тему гипнотизма: "Гипнотизм и внушение пред судом науки и религии" (Харьков, 1906).

В 1912-1913 гг. появилось большое количество русских переводов психоаналитической литературы: самого Фрейда, его последователей (О. Ранка, Г. Сакса, К. Абрахама и др.) и будущих соперников (К. Юнга,

А. Адлера). В этих работах религия (в первую очередь христианство) нередко преподносилась как невротическое, психопатологическое явление. Несмотря на то, что в конце концов советская власть быстро разругается с психоанализом, этот его урок она хорошо усвоит и будет широко использовать.

В **1913** г. вышло несколько религиозно-психологических работ:

– преподавателя Томской духовной семинарии иеромонаха **Алексия (Кузнецова)** "Юродство и столпничество. Религиозно-психологическое исследование" (М., 1913);

– священника **Вениамина** (Васильевича) **Платонова** "Психология молитвы" (СПб., 1913); см. также его: "О святости" (Харьков, 1911);

– священника **Сергея Бежан** "Психология буддизма" (Харьков, 1913).

В **1914** г. была издана работа "Религиозные чувствования" прот. **Вячеслава** (Корнильевича) **Магнитского** (Петроград, 1914). Автор поставил себе специальную задачу анализа различных видов религиозных чувств, изучения их взаимного отношения и выделения центрального религиозного чувства, которое по его мнению, есть чувство зависимости человека от Бога (с.31).

23 марта 1914 г. состоялось торжественное открытие **Психологического института** (см.: Речи и приветствия на торжественном открытии Психологического института им. Л. Г. Щукиной при Императорском Московском Университете. М., 1914). В первую очередь был отслужен молебен, в конце которого еп. Анастасий обратился к присутствующим с небольшим словом. В частности, он говорил о самой психологии: "возможно точное изучение душевных явлений, вообще говоря, можно только приветствовать. Но, стремясь расширить круг психологических знаний, нельзя забывать о естественных границах познания души вообще и при помощи экспериментального метода в частности. Точному определению и измерению может поддаваться лишь, так сказать, внешняя сторона души, та ее часть, которая обращена к материальному миру, с которым душа сообщается через тело. Но можно ли исследовать путем эксперимента внутреннюю сущность души, можно ли измерить ее высшие проявления?.. кто дерзнет экспериментально исследовать религиозную жизнь духа? Не к положительным, но к самым

превратным результатам привели бы подобные попытки" (с.1-2). На открытии было много выступлений и приветствий, остановимся только на некоторых из них. От Московской духовной академии Психологический институт приветствовал П. П. Соколов: "в нем работает целый ряд хорошо подготовленных и беззаветно преданных делу молодых работников, среди которых Московская Духовная Академия с удовольствием видит и имена своих бывших питомцев" (с.15). Проф. В. С. Серебренников прочитал адрес от имени С.-Петербургской духовной академии: "Среди предметов познания для человека нет ничего ближе и дороже его собственной души. В изучении богоподобной природы души заключается неисчерпаемый источник и религиозно-нравственного развития людей, и их царственного возвышения над материальной природой. Но научное исследование человеческой души, отражающей в себе Бога и мир, сопряжено с необычайными трудностями. Посему учреждение в России специального института, в котором психологи по призванию найдут для своих научных исследований все необходимое, является высоко ценным и глубоко знаменательным... Императорская С.-Петербургская Духовная Академия горячо желает, чтобы русский Психологический Институт, учрежденный в самом сердце России, занялся изучением русской души и опираясь на ее драгоценные качества, создал самостоятельную, конгениальную вселенской душе, русскую психологию" (с.16). От имени Киевской духовной академии с коротким приветствием обратился ее ректор еп. Иннокентий (с.38). От имени Религиозно-философского Общества памяти Вл. Соловьева выступил Г. А. Рачинский, который с благожеланием высказался о экспериментальной психологии, ибо "она способствовала более глубокому постижению природы духа, конкретно открывающейся в религиозном самосознании человека" (с.23).

1915.

В творчестве известного русского философа, историка-медиевиста Льва Платоновича **Карсавина** (1881-1952) религиозно психологические работы занимают важное место: "Saligia. Весьма краткое и душеполезное размышление о боге, мире, человеке, зле и семи смертных грехах" (Петроград, 1919), "Основы средневековой религиозности в XII-XIII веках преимущественно в Италии" (Пг., 1915), "Символизм мышления и идея миропорядка в Средние века (XII-XIII века)" (Его же. Монашество

в Средние века. М., 1992, с. 158-175), "Проблемы русского религиозного сознания" (Берлин, 1924), "О бессмертии души" (приложение: Ванеев А. А. Два года в Абези. Брюссель, 1990, с. 231-269), "О личности" (Каунас, 1929), "Поэма о смерти" (Л., 1991).

О нем см.: *Евлампиев И. И.* "Проблема человека в философии XX века: А. Бергсон и Л. Карсавин о человеческой личности" (Философский век. Альманах. Вып. 22. Ч. 2. СПб., 2002, с. 11-19), *Лосский Н. О.* "Рецензия на книгу Л. Карсавина "О личности"" (Вестник РХД. 1992, № 3 (166)), *Лысков А. П.* "Философская антропология Л. П. Карсавина" (Вече. 1998, вып. 11).

1917.

С точки зрения современного читателя название переизданной в 1917 г. работы совершенно удивительно: "Бесоодержимость в современной деревне. Историко-психологическое исследование" (1-е изд.: М., 1910). Но это только на первый взгляд: безусловно, ее автор, Михаил Юрьевич **Лахтин** (1869-1932), профессиональный врач, обратился к этой теме не случайно. Он фактически научно исследовал то, что в художественно-литературной форме было описано раньше Ф. М. Достоевским в его "Бесах". Таким образом, эта интересная работа одновременно явилась и ценными записками очевидца предреволюционных событий и религиозно-психологическим диагнозом наступившей эпохи. См. также его работу "Суеверие в жизни и клинике" (М.: Печ. А. И. Снегиревой, 1913), где он подчеркивал важность изучения феномена суеверия в исторической перспективе и необходимость разделения суеверия как некультурности и суеверия патологического происхождения.

Семен Людвигович **Франк** (1877-1950), известный русский философ, успел издать перед самой революцией одну из важнейших своих книг: "Душа человека. Опыт введения в философскую психологию" (М., 1917; переизд.: СПб.: Наука, 1995; Вступление: Русская религиозная антропология. Т. 2. М., 1997, с. 344-369). Как сетует сам автор, книга выходила с большими трудностями; но с современной точки зрения просто удивительно, что книга с таким названием и содержанием, соответствующим ее названию, вообще появилась на свет в то время. Вот что пишет Франк в своем предисловии, датированном июлем 1917 г.: "Ей суждено выйти в свет в момент, когда русскому обществу, среди тягчайших испытаний родины, – казалось бы – не до науки вообще... Но

если в этой книге есть вообще что-либо ценное, то автор смеет надеяться, что она не окажется бесполезной и в настоящую минуту, ибо в чем бы ни заключался конкретно выход из переживаемого нами тяжелого кризиса, не подлежит сомнению, что единственный путь к нему – повышение духовного уровня нашей культуры, углубление плоскости обсуждения всех жизненных вопросов, преодоление всяческого невежества, варварства и одичания" (1995, с. 420). Сам автор называет свой подход философской (а не религиозной) психологией, и это его право. Но нужно учитывать, что в то время уже и не могло быть иначе, к тому же, являясь профессиональным философом, автор и на религиозно-психологические темы мыслил философскими категориями. Но как бы там ни было, практически все основные положения философской психологии Франка близки, если не идентичны, религиозно-психологической тематике.

Протоиерей, проф. Василий Васильевич **Зеньковский** (1881-1962) широко известен не только как богослов, но и как философ: его двухтомная "История русской философии" до сих пор является главным учебником по этой теме. Кроме того ему были близки педагогические и, особенно, религиозно-психологические темы: "Задачи религиозной психологии" (Христианская мысль. 1917, № 1), "Об иерархическом строе души" (Труды Русского Народного университета в Праге. Т. 2. 1929, с. 235-250), "Проблема бессмертия у Л. Н. Толстого" (Сборник второй. Религия Толстого. М., 1912, с. 27-58), "Единство личности и проблема перевоплощения" (Переселение душ. Сборник. Париж, 1935, с. 83-108; переизд.: Переселение душ. Сборник. М., 1994, с. 336-356), "На пороге зрелости. Беседы с юношеством о вопросе пола" (М., 1992), "Об образе Божием в человеке" (Православная мысль. Вып. 2. Париж, 1930; переизд.: Вопросы философии. 2003, № 12), "Окамененное нечувствие (У истоков агрессивного безбожия)" (Православная мысль. Вып. 8. Париж, 1951), "Проблемы воспитания в свете христианской антропологии" (М., 1993).

О нем см.: *Летцев В. М.* "Личность как средоточие мировоззренческих исканий В.В. Зеньковского" (Вопросы философии. 2003, № 12), *Мальцева В. М.* "Идеи христианской антропологии в педагогической системе В.В. Зеньковского" (Педагогическая антропология. М., 2002, с. 144-148), *Мальцева В. М.* "Общечеловеческое и духовное развитие личности: К изучению философского наследия В.В. Зеньковского (1881-

1962)" (Край Смоленский. 1992, № 11-12), *Мальцева В. М.* "Проблема развития личности в трудах В.В.Зеньковского" (Российское зарубежье: образование, педагогика, культура, 20-50-е годы XX века. Саранск, 1998, с. 112-121), *Наумов Н. Д.* "Традиции христианской антропологии в педагогических воззрениях В.В. Зеньковского" (Русская философия между Западом и Востоком. Екатеринбург, 2001, с. 158-168), *Наумов Н. Д.* "Человек в философско-педагогических воззрениях В. В. Зеньковского" (Вестник Оренбургского государственного университета. 2003, № 5), *Петрова Е. В.* "Педагогическая антропология: социально-философский подход (В.В. Зеньковский и С.И. Гессен)" (Проблемы культуры, языка, воспитания. Вып. 6. Архангельск, 2004, с. 27-32), *Петрова Е. В.* "Проблема человека в философско-педагогической антропологии В. В. Зеньковского: социально-философский анализ" (Автореф. дис. канд. филос. наук. Архангельск, 2006), *Рада Н. В.* "К вопросу о духовном развитии личности в философско-религиозном учении В. В. Зеньковского" (Православная духовность в прошлом и настоящем. Н. Новгород, 2003, с. 465-467), *Романова Л. А.* "Проблема духовного воспитания личности в педагогической концепции В. В. Зеньковского" (Национальные лики педагогических уневерсалий. Владимир, 2005, с. 187-201), *Романова Л. А.* "Цели и средства духовного воспитания личности в педагогической концепции В.В. Зеньковского" (Автореф. дис. канд. пед. наук. Владимир, 1996), *Степанова И. Н.* "Ценностные измерения человека и его воспитания в религиозно-философской антропологии В.В. Зеньковского" (Проблема ценностей общества и личности в философии. Курган, 2002, с. 58-66), *Тимашков Н. В.* "Принципы христианской антропологии В. В. Зеньковского" (На-циональные лики педагогических универсалий. Владимир, 2005, с. 173-187), *Уваева Э. В.* "Восхождение к личности в православно-христианской антропологии: В.В. Зеньковский" (Интеллигенция и власть. Бийск, 2002, с. 175-180).

В **1918** г. прекратил издаваться старейший русский журнал "Вопросы философии и психологии".

1921.

Павел Петрович **Блонский** (1884-1941) в "Очерках научной психологии" провозгласил: "психология – эта наука о поведении живых существ". Таким образом, от психологии без души начали переходить к

психологии без психики. Практически то же, но в более "вульгарно-материалистическом" виде, предложил и К. Н. Корнилов в работе "Учение о реакциях человека (реактология)" (издана в том же 1921 г.).

В **1922** г.:

– по инициативе Ленина создается журнал "Под знаменем марксизма", направленный против старой науки и культуры;

– XII Всероссийская конференция РКП(б) от 4-7 августа 1922 г. призывает: "Надо поднять работу научно-коммунистической мысли, дабы иметь возможность организованно вести линию "воинствующего материализма" и всей идеологии революционного марксизма";

– перестает существовать Московское психологическое общество;

– из России высылается целый ряд философов, научных и политических деятелей, неугодных советской власти – так называемый "философский пароход".

Профессор Фаддей Францевич **Зелинский** (1859-1944), известный филолог, исследователь античной религии, обращается к древнегреческой психологии: его "Гомеровская психология" выходит в Петербурге в 1922 г. Книга изобилует фактическим материалом и написана в стиле научной психологии религии, но при этом без атеистического ажиотажа (который в то время был уже абсолютно везде). И даже наоборот, структура книги удивительно созвучна с психологическими учебниками, написанными в стиле душеведения: связь души с телом, расположение души, сердечные чувствования, понятие сердца и т. д.

См. также его работы: "Древне-греческая религия" (Пг., 1918; переизд.: Киев: СИНТО, 1993), "Религия эллинизма" (Томск: Водолей, 1996), "Древнее христианство и римская философия" (Вопросы философии и психологии. 1903, кн. 1 (66)), "Идея нравственного оправдания, ее происхождение и развитие" (СПб., 1899), "Соперники христианства" (СПб., 1995; М., 1996); о нем: *Лукьянченко О.* "Вертикаль жизни Фаддея Зелинского" (предисловие: Зелинский Ф. Ф. Религия эллинизма. Томск: Водолей, 1996).

10-15 января **1923** г. состоялся Первый Всероссийский съезд по психоневрологии (в Москве). Центральным событием съезда явился доклад К. Н. Корнилова "Современная психология и марксизм", где он

со всей решительностью потребовал "применить марксизм в области психологии".

Начиная с 1923 г. не только в журнале "Под знаменем марксизма", но и в других марксистских журналах ("Спутник коммуниста", "Большевик", "Октябрь мысли", "Вестник коммунистической академии") печатаются статьи, посвященные марксистскому обоснованию основных проблем психологии. Пошла "принципиальная критика со всех сторон" старой, не марксисткой психологии. Потом от слов перешли к делу.

В конце 1923 г. директором Психологического института при Московском университете (переименованный Психологический институт им. Л. Г. Щукиной) вместо Челпанова был назначен К. Н. Корнилов. Старейший русский психолог, широко известный за рубежом, теоретик, практик и организатор первого в России психологического института Георгий Иванович Челпанов остался не у дел. Притом, как показывает современный историографический анализ документов, Челпанов был отстранен силовыми методами от заведования Институтом именно потому, что в открытой научной полемике он не проиграл спор с Корниловым (Богданчиков. 1996, с. 94).

Судьба же сместившего его Корнилова крайне показательна: после того, как его руками была расчищена дорога марксисткой психологии, ему же хорошенько и досталось за вульгаризацию материализма и упрощенное понимание марксизма. "Корнилова, занявшего директорское кресло и фактически предавшего своего учителя, постигла та же судьба – его "гонителем" стал некто А. А. Таланкин, ученик, вдруг, в одночасье превратившийся из адепта реактологической теории в непримиримого критика концепции его создателя. А в конце 30-х Таланкин, который "по совместительству" входил в комсостав Красной Армии, сам был уничтожен в сталинских застенках" (Культура незаочного постижения. 1995, с. 9).

Апрель 1923 г. – резолюция VXII съезда партии "О постановке антирелигиозной агитации и пропаганды", которая сказалась и по отношению к науке.

1924.

Второй Всероссийский съезд по психоневрологии – в Ленинграде – чтобы добить остатки идеалистической психологии и здесь. Этому же

были посвящены и книга К. Н. Корнилова "Современная психология и марксизм" (Л., 1924; 2-е изд.: Л., 1925), и сборник статей под его же редакцией "Психология и марксизм" (Л., 1925). Таким образом зародилась и начала развиваться марксистско-советская психология. Но это отдельная повесть, и очень печальный рассказ.

Конец XX и начало XXI в.

Современные отечественне психологи в последнее время с достаточно выраженным интересом отнеслись к христианству и, соответственно, к христианской психологии. Не претендуя на полноту обзора этого явления, приведем его основные, как нам кажется, события, этапы, персоналии и их работы (дополним и разовьем при этом хронологически более ранний обзор (Мордвинцева. 1997)).

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

Часть 1: Основные события и мероприятия

Хронологическое начало нашей работы не случайно совпало с годами перестройки: до этого времени, по большому счету, и речи не могло быть не только о христианской психологии, но и о психологии "с человеческим лицом" – см.: "Психология с человеческим лицом: гуманистическая перспектива в постсоветской психологии" (М.: Смысл, 1997).

Но надо отдать должное активности психологов: как только внешнее идеологическое давление государства немного ослабло, они не преминули воспользоваться этим, чтобы обратиться к религиозной, христианской тематике (правда, были и такие, которые в поисках духовности ушли "дорогой на Восток", или просто в оккультизм). Итак, уже в апреле **1990** года на факультете психологии Московского университета состоялся первый семинар, посвященный психологии и религии. В дальнейшем он стал регулярным, получив наименование "Семинара по

христианской антропологии", и проходил до 1994 года под руководством Б. С. Братуся и ставших затем священниками Бориса Ничипорова и Иоанна Вавилова.

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

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

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

В феврале **1993** г. на кафедре общей психологии факультета психологии МГУ усилиями Б. С. Братуся, Б. В. Ничипорова и Г. Н. Плахтиенко была организована специализация по психологии религии, а фактически – по христианской психологии.

В это же время и в Лаборатории философско-психологических основ развития человека Института психологии РАН обращались к проблемам христианской антропологии (Вектор взаимодействия. 1995, с. 26).

В **1994** г. появилась работа свящ. *Бориса Ничипорова* "Введение в христианскую психологию: Размышления священника-психолога" (М., 1994), открывшая собой жанр публикаций подобной тематики (подроб-

нее – см. персоналии).

В **1995** г. вышел сборник: "Начала христианской психологии. Учебное пособие для вузов" (Отв. ред. Б. С. Братусь. М.: Наука, 1995). Это первое в отечественной истории учебное пособие подобного рода. Оно было написано можно сказать интернациональным коллективом авторов (не только отечественных, но и из Польши и Германии) и издано благодаря программе "Обновление гуманитарного образования в России" (для чего сборник участвовал в открытом конкурсе "Гуманитарное образование в высшей школе" и вошел в число его победителей). Сборник появился очень своевременно, потому что, во-первых, существующие христианские психологи нуждались в "легализации" своего мировоззренческого статуса и, во-вторых, среди них назрела необходимость в обсуждении целого ряда своих специальных проблем. Сборник с успехом выполнил возложенную на него задачу – особенно первую, в меньшей степени – вторую. Как любое начинание, сборник не лишен и некоторых недостатков, главным из которых является отсутствие общего плана, как следствие этого – некоторые темы христианской психологии либо освещались мимоходом, либо вообще не затрагивались.

Содержание сборника: *Братусь Б. С.* "Место человека в истории отечественной психологии", *Братусь Б. С.* "Российская психология на перепутье", *Воейков В. Л.* "Научное мировоззрение и христианское сознание", *Воробьев С. Л.* "Онтологические образы психологии", *Введенский Р. Б.* "Основания христианской антропологии", *Слободчиков В. И.* "Реальность субъективного духа", *Анджей Белат о.* "Иосиф Обручник, икона отца", *Салаври Е. С.* "О молитве Иисусовой. Путь духовного опыта", *Мусхелишвили Н. Л.* "Религиозный метод и "духовные упражнения" св. Игнатия Лойолы", *Флоренская Т. А.* "Диалог в работе христианского психолога"; *Проценко Е. Н.* "Психотерапия как образ жизни".

Усилиями московских христианских психологов состоялся диалог по теоретическим и практическим вопросам христианской психологии: "Психология и христианство: Путь интеграции" (Под ред. А. В. Махнач. Международная конференция, Москва, 7-9 сентября 1995 г. М., 1995).

Сама конференция имела много положительных моментов, как в общенаучном плане, так и в смысле личных контактов, но, к сожалению, многое из этого осталось за рамками публикуемого сборника с его краткими тезисами с их вынужденной схематичностью. Тем не менее, и

имеющийся материал сборника дает общее представление об актуальности проблем христианской психологии и предлагаемых способах их решения.

Некоторые работы сборника: *Братусь Б. С.* "Христианская психология как новое движение в России", *Бухина О. Б.* "Психологические предпосылки ухода в секты и христианский психотерапевтический ответ", *Александр Геронимус прот.* "Дух и Душа: взаимосвязь духовной и психической жизни человека", *Реан А. А.* "Идеи христианства в "психологии смысла" и логотерапии В. Франкла", *Хоружий С. С.* "Феномен "умных чувств" в мистике православия", *Владимир (Цветков) о., Веселова Е. К., Волохонская Е. Я., Манеров В. Х., Черняева С. А., Шеховцова Л. Ф.* "Предмет и метод православной психологии".

После Москвы конференция переместилась в Санкт-Петербург, где она и состоялась в **1997** г.: "Психология и христианство: путь интеграции" (3-я междунар. конференция. СПб., 10-13 мая 1997 г. СПб.: ИМАТОН, 1997). В конференции участвовало много западных коллег – психологов, психотерапевтов, протестантов по вероисповеданию. Рассматривалось много практических вопросов христианской психологической помощи: воспитание детей, супружеские проблемы, депрограммирование жертв тоталитарных сект и культов (проводились специализированные авторские семинары-тренинги). О самой конференции: *Шеховцова Л. Ф.* "III Международная конференция "Психология и христианство: пути интеграции"" (Вопросы психологии. 1997, № 5, с. 147-151).

Основные работы сборника: *Иванов М. Д.* "К вопросу о генезисе духовного опыта: система верований как субъективное описание реальности", *Копытин А. И.* "Христианская персонология – от мифа к психологической эмпирии", *Шеховцова Л. Ф.* "Эвристическая ценность христианской концепции человека для современной психологии", *Трофимова И. А.* "Актуальные проблемы христианской психологии", *Грошев И. В.* "Мужчина, женщина и христианство", *Филипповская О. В.* "Христианское понимание брака", *Шишкина О. В.* "Межличностные отношения супругов с библейских позиций", *Владимир (Цветков) о.* "О православной психотерапии", *Гассин Э.* "Психология прощения", *Овчинникова В. Ю.* "О роли духовного роста в становлении личности психолога и психотерапевта", *Разумова М. А.* "К вопросу о социально-психологических особенностях священнослужителя", *Стренг Д.* "Выбор секулярной или христианской антропологической модели, и его последствия для практической психотерапии".

В **1996** году при православном центре "Живоносный источник"

появилась Психологическая служба. Сам центр возник на базе семейной воскресной школы храма в честь иконы Божией Матери "Живоносный Источник" в Царицыне. Духовник – настоятель храма в честь иконы Божией Матери "Живоносный Источник" прот. Георгий Бреев. Директор школы – Ирина Николаевна **Мошкова**, кандидат психологических наук, специалист в области семейной психологии. См. ее работы: "Психологическая помощь семье как новый вид социального служения Церкви" (Диалог отечественных светской и церковной образовательных традиций. – СПб., 2001, с. 213-217), "Православный психолог и его клиенты"" (Нескучный сад. 2004, № 1(8), с. 10-16).

С **1997** г. в Санкт-Петербургской Академии постдипломного педагогического образования (бывшем Университете педагогического мастерства), проводится ежегодная конференция "Служба практической психологии в системе образования". Одна из его секций каждый раз включает работы по христианской психологии и антропологии (естественно, с педагогическим уклоном). По результатам работы секции и конференции выходят их материалы, см., например, самые последние: "Служба практической психологии в системе образования" (СПб.: СПбАППО, 2007). Некоторые работы оттуда христианско–психологического содержания: *Берсенева Т. А., Зейналова З. А.* "Воспитательный потенциал традиционного уклада жизни и потребность в изменении демографической ситуации", *Зенько Ю. М.* "Психолого-педагогические выводы из христианского определения личности", *Рубцов А. А.* "Вера и разум в духовной традиции европейской культуры", *Скроцкий Ю. А.* "Нравственные и духовные аспекты психотерапии", *Шеховцова Л. Ф.* "Достижения и неудачи гуманистической психологии".

Важными событиями для интересующихся христианством психологов и психотерапевтов стали специальные выпуски по христианской психологии Московского психотерапевтического журнала. Первый из них вышел в **1997** г. и в настоящее время их уже шесть: 1997, № 4 (18); 2003, № 3 (38); 2004, № 4; 2005, № 3 (46); 2006, № 3 (50); 2007, № 3 (54); 2008, № 3 (58); 2009, № 3; 2010, № 3; 2011, № 3; 2012, № 3.

Приведем основные работы выпусков, начиная с последнего:

– Консультативная психология и психотерапия. 2013. Специального выпуска по христианской психологии не было.

– Консультативная психология и психотерапия. 2012, № 3. Христианская психология.

Содержание: *Инина Н. В.* "Позитивное мировоззрение и бытие человека – возможные точки соприкосновения"; *Коган И. М.* "Роль личности психолога в консультировании: два случая из практики"; *Легостаева М. В.* "Формирование христианского мировоззрения как составляющая психотерапевтического процесса"; *Лоргус А.* "Человек"; *Миронова М. Н.* "Помыслы как смысловые структуры"; *Никитина С. В.* "Понимание любви и смирения в богословской мысли архимандрита Софрония (Сахарова)"; *Руслина А. О.* "Периодизация процесса переживания горя в психологии в сопоставлении с некоторыми положениями православного богословия"; *Филоник М. С.* "Опыт консультирования при храме: анализ случая работы с внутриличностным конфликтом"; *Чурсанов С. А.* "Богословское понимание человека как образа Божия и антропологические модели христианской психологии"; *Шеховцова Л. Ф.* "Экзистенциальные аспекты возрастной психологии"; *Шувалов А. В.* "Методологические установки психологического человекознания".

– Консультативная психология и психотерапия. 2011, № 3. Специальный выпуск по христианской психологии.

Содержание: *Легостаева М.В.* "О месте православной психотерапии в преодолении невротических расстройств", *Войчешек Кшиштоф* "Отчаяние", *Егорова Э.Б.* "Взгляд на психические заболевания в свете христианской антропологии", *Овсянников С.* "Быть собой", *Волохонская Е.Я.* "Евангельские исцеления и онтологическая типология человека", *Гаврилова Т.П.* "Природа переживания гнева в научно-психологической и святоотеческой литературе", *Миронова М.Н.* "Альтернативная интерпретация результатов естественнонаучного исследования Иисусовой молитвы", *митр. Игнатий (Пологрудов)* "Проблема самосознания в святоотеческом понимании", *Филоник М.С., Дроздов Д.С.* "Представления православных психотерапевтов о специфике своей профессиональной деятельности", *Инина Н.В.* "Опыт исследования субъективных представлений о вере".

– Консультативная психология и психотерапия. 2010, № 3.

Содержание: *Антоний митр. Сурожский* "Во свете твоем", *Коган И.М.* "Трудности и радости диалога. Из опыта работы", *свящ. Андрей Лоргус, Красникова О.М.* "Вина и грех", *Шеховцова Л.Ф.* "Личность: богословские представления и психологические теории", *Борисова О.А., Гусев В.В., Дробашенко Т.Г., Пятницкая Л.Н., Слоневский Ю.А., Комиссарова С.А.* "Опыт конфессионально-ориентированной реабилитационной работы с психическими больными, основанной на анализе их религиозного мировоззрения", *Стулберг М.* "Возьми свой крест", *Леонов В.* "Свобода человека во Христе и без Христа", *свящ. Андрей Лоргус* "Категория личности в христианской психологии", *Хо-*

ружий С.С. "Естественная теология в свете исихастского боговидения", *Войтенко Т.П.* "Постнеклассическая перспектива современной психологии: сопряжение науки и религии", *Миронова М.Н.* "Представления о свободной воле в психологии, ориентированной на христианскую антропологию".

– Московский психотерапевтический журнал. 2009, № 3.

Содержание: *Антоний митр. Сурожский* "Психология и Религия", *Шеховцова Л.Ф.* "Особенности православной психотерапии и консультирования", *свящ. Василеос Термос* "«Духовность» в ересях и сектах с точки зрения психиатрии, психодинамики и пастырского богословия", *Миронова М.Н.* "О насилии и принудительной жертвенности в светской и религиозной жизни", *Филипповская О.В.* "Неэвклидова геометрия: памяти Н.Л. Трауберг", *Трауберг Н.Л.* "О смирении и достоинстве", *Белорусов С.А.* "Психопатологическая систематика личностных расстройств и учение о «страстях» в аскетической православной традиции", *Непомнящих И.А.* "О различении понятий личности и природы человека в Православии", *Братусь Б.С.* "Психология и духовный опыт", *Шувалов А.В.* "Психологическое здоровье в свете христианского мировоззрения", *прот. Сергий Бельков* "Наркотическая аддикция как страсть и православный опыт ее преодоления".

– Московский психотерапевтический журнал. 2008, № 3 (58), июль-август. Специальный выпуск по христианской психологии.

Содержание: *Свящ. Георгий Завершинский* "Богословие диалога", *Сочивко Д. В.* "Духовно-ориентированный подход в рамках гештальт-терапии: формирование понятийного аппарата", *Константин (Горянов) архиеп. Тихвинский* "Становление личности и стратегия жизни св. прав. Иоанна Кронштадтского и Георгия Гапона", *свящ. Евгений Ефремов* "Богословско-психологические основания воспитания "трудных детей"", *Белорусов С. А.* "Два типа религиозно-ориентированной психотерапии", *Паттерсон У. Дж.* "Библейская модель брака как основа пастырского консультирования", *Филоник М. С.* "Особенности консультирования при православном храме", *Проценко Е. Н.* "Терапевтическое сообщество в лечении наркомании", *Зернов А. В.* "Терапевтическая община в России", *Зенько Ю. М.* "Современная христианская психология и антропология в России"; Международная конференция православных психотерапевтов во Флориде.

– Московский психотерапевтический журнал. 2007, № 3 (54), июль-сентябрь. Специальный выпуск по христианской психологии.

Содержание: *Антоний митр. Сурожский* "Мистицизм", *Кричевец А. Н.* "О месте христианской психологии в системе наук", *Слободчиков В. И.* "Христианская психология в системе психологического знания", *Братусь Б. С.* "Заметки о внешнем оппонентном круге христианской психологии", *Стома В. В.* "К православной психотерапии", *Инина Н. В.* "Психология религии как пе-

ресечение научного и религиозного взглядов на мир", *Герасимов С. А.* "Совесть как феномен духа", *Донец В. В., Федунина Н. Ю., Шерягина Е. В.* "Мотив утешения у передвижников", *Гаврилова Т. П.* "Интеграция личности как цель психотерапевтической помощи верующим", *Мошкова И. Н.* "Что есть "Семейное благо"?", *Мьюз С.* "Духовенство и кризис", *Лысюк Л. Г.* "О возможности обретения смысла в критических жизненных ситуациях", *Власенко И. И.* "Великорецкий крестный ход", *Белорусов С. А.* "Презентация модальности: религиозно-ориентированная психотерапия".

– Московский психотерапевтический журнал. 2006, № 3 (50), июль-сентябрь. Специальный выпуск по христианской психологии.

Содержание: *Лоргус Андрей свящ.* "Христианская психология в пространстве гуманитарной парадигмы", *Левченко Евгений свящ., Стома В. В.* "Некоторые подходы к построению православной психологии и психотерапии", *Чурсанов С. А.* "Богословский концепт личностного образа бытия как онтологический фундамент антропологических моделей православной психологии", *Миронова М. Н.* "О духовном кризисе", *Мьюз С.* "В лабиринте человеческой личности", *Редигер Дж.* "В обсуждение вступает психиатр", *Стефан Пламли свящ.* "Богословские размышления", *Жаке Д.* "Комментарий пастырского психолога: православное понимание пастырского консультирования", *Мьюз С.* "Путешествие продолжается: послесловие к "случаю Теда"", *Гассин Э.* "Обряд прощения: психологическое, социальное и духовное становление человека", *Белорусов С. А.* "Православие и производные от него психотерапевтические парадигмы".

– Московский психотерапевтический журнал. 2005, № 3 (46), июль-сентябрь. Специальный выпуск по христианской психологии.

Содержание: *митр. Антоний Сурожский* "Достичь своей высоты"; *свящ. Алексий Лихачев* "Духовно-нравственная жизнь в категориях психологии"; *Ф.Е. Василюк* "Влияние молитвы на смысловую работу переживания"; *М.Н. Миронова* "Категория «развитие» в психологии и христианской антропологии"; *свящ. Вадим Коржевский* "Немощный сосуд (очерк женской психологии)"; *В.В. Абраменкова* "Агиологическая психология детской святости"; *Д.В. Новиков* "Религиозно-аскетическое понятие "страсть": психологический и клинический аспекты"; *А.Н. Шапкина* "Работа с обидой"; *иером. Ншан (Петросян), Л.Ф. Шеховцова* "Навыки психологического консультирования в пастырском душепопечении"; *Б.А. Воскресенский* "Психиатрия и религия: проблема разграничения нормы и патологии"; Семинар Института Синергийной Антропологии; Конференция в Свято-Тихоновском университете.

– Московский психотерапевтический журнал. 2004, № 4. Специальный выпуск по христианской психологии.

Содержание: *В. И. Слободчиков* "О перспективах построения христиански ориентированной психологии"; *Л. Ф. Шеховцова* "Психотерапия и духовная практика христианства"; *С. С. Аверинцев* "Брак и семья: несвоевременный опыт христианского взгляда на вещи"; *С. Мьюз* "Эрос, аскетизм и брак: неразрывная связь?"; *Л. Г. Лысюк* "Христианская модель семьи как основа семейного консультирования"; *Ф. Е. Василюк* "Исповедь и психотерапия"; *С. А. Черняева* "Христианская психологическая поддержка самореализации личности"; *О. Л. Янушкявичене* "Воля, устремленная к Небесам"; *Антоний митр. Сурожский* "Уверенность в невидимом"; *Б. А. Воскресенский* "Некоторые аспекты клинического подхода к душевнобольным верующим"; *Ф. Е. Василюк, А. Ф. Копьев, Е. В. Загородная* "Разговор об о. Борисе Ничипорове"; *И. Н. Мошкова* "Священник, психолог, педагог"; Чтения памяти Т. А. Флоренской; Летняя школа "Православная психология 2004"; Конференция "Мировоззрение и психология" в Бресте.

– Московский психотерапевтический журнал. 2003, № 3 (38), июль-сентябрь. Специальный выпуск по христианской психологии.

Содержание: *С.С. Хоружий* "Дискурсы внутреннего и внешнего в практиках себя", *М.Н. Миронова* "Построение лестницы развития/регрессии в христиански-ориентированной психологии", *М.Ю. Колпакова* "Корни тревоги", *Л. Ф. Шеховцова* "Самооценка, аутентичность и любовь к себе", *Т.А. Флоренская* "Святоотеческое учение о страстях и психотерапия", *Ф.Е. Василюк* "Молитва и переживание в контексте душепопечения", *митр. Антоний Сурожский* "О страхе Божием и об исповеди", *И.Н. Мошкова* "Единство духовных и психологических компонентов воспитания", *М.В. Баязитова* "Опыт работы православного психолога в церковном приходе", *Элизабет Гассин* "Православие и проблема прощения"; Интервью с о. Виктором (Гусевым) "Помочь понести тяготы на пути к спасению"; *Е.Л. Майданович* Памяти митрополита Антония Сурожского"; Слово памяти: Валерий Викторович Петухов.

– Московский психотерапевтический журнал. 1997, № 4 (18). Специальный выпуск по христианской психологии.

Содержание: *Предисловие редактора* "Христианская психология", *Б.С. Братусь* "Христианская и светская психотерапия", *А.Ф. Бондаренко* Русская психология: кризис идентичности", *митр. Антоний Сурожский* "Духовность и душевность", *С.С. Хоружий* "К феноменологии аскезы", *О.Б. Ковалевская* "Психология и отношение к больному человеку в медицине", *игумен Евмений* "Пастырская помощь душевнобольным", *Жан Ванье* "Депрессия", *Ф.Е. Василюк* "Методика терапевтического облегчения боли", *Е.В. Шерягина* "Post scriptum к статье о боли", *М. Лейцингер-Болебер, Х. Кэхеле* "От Кальвина до Фрейда: исследование когнитивных изменений в ходе психоанализа", *Х. Томе, Х. Кэхеле* "Как мы работаем и пишем вдвоем".

В **1999** г. официально зарегистрировано Общество православных врачей Санкт-Петербурга имени свят. Луки (Войно–Ясенецкого), архиеп. Крымского. Председатель – прот. Сергий Филимонов. При Обществе организован Душепопечительский центр, в котором оказывается следующая помощь:

– консультативно-лечебная священнослужителям Русской Православной церкви, членам их семей и работающим в храмах Санкт-Петербургской Епархии;

– психологическая, православное душепопечение;

– пострадавшим от оккультных воздействий, магии, экстрасенсорики, парапсихологии и др. деструктивных психотехник;

– лицам, пострадавшим от тоталитарных религиозных сект;

– наркозависимым и страдающим алкоголизмом;

– православным семьям.

С самого начала регистрации Общества в нем существует секция православных психологов и психиатров, проводивших свои семинары. Традиционно в конце года православные психологи и психиатры отчитываются о своей работе на заседаниях Общества: обычно один доклад посвящен психологической, и один – психиатрической тематике.

Некоторые публикации:

– "Расширенное заседание Общества православных врачей Санкт–Петербурга 8-10 мая 2001 года, посвященное вопросам православной психотерапии, психологии, церковного душепопечения и проблеме оккультного поражения человека" (СПб., 2001); одна из статей сборника называется "Критерии применимости психотерапевтических методов с позиции христианского учения о человеке" (авторы: *Швецов Валерий прот., Шеховцова Л. Ф., Снетков В. М., Ошко Н. В., Бондарев Н. В., Лепехин Н. Н., Любегина Г. В., Рачкова В. А.*); статья явилась кратким описанием результатов работы семинаров секции православных психологов и психиатров, на которых анализировались психологические и психотерапевтические методы; с точки зрения христианского мировоззрения нежелательно и вредно использовать такие методы, которые подавляют волю пациента (гипноз, различные формы суггестии), формируют психологическую зависимость от врача (психоанализ), уводят человека от реальных проблем в мир иллюзий, приводят человека к измененным состояниям сознания, явно или скрыто манипулируют человеком; в каче-

стве обобщения, выявлены основополагающие *принципы* и разработаны соответствующие *критерии* и *шкалы*, по которым может быть оценена любая психологическая или психотерапевтическая методика на предмет ее применимости православными психологами; формат изложения материала, в силу ограниченности объема сборника, достаточно конспективен и краток, так что, будем надеяться, что в случае востребованности появится и его более расширенный вариант;

– "Православная Церковь и современная медицина. Сборник. Под общей ред. свящ. Сергия Филимонова" (СПб.: Общество святителя Василия Великого, 2000); большой коллектив авторов, священников, врачей, психологов и психотерапевтов проанализировал с православной точки зрения основные методы и направления современной медицины, начиная с обычных, классических и кончая "народной медициной", "иглорефлексотерапией" (китайским лечением иглами) и "уринотерапией"; критикуются методы оккультной медицины, рассматриваются проблемы "оккультной болезни" (адептов сект и деструктивных культов); некоторые статьи: "Оккультная медицина и недозволенные Богом способы отверзения чувств" (автор: *Елисеев Владимир иерей*): разбор и критика методов раджа-йоги, мантра-йоги, агни-йоги и последствий самовольного отверзения чувств при их помощи; "Вопросы психобезопасности населения" (авторы: *Филимонов Сергий свящ., Гнездилов А. В., Шеховцова Л. Ф., Ошко Н. В.*): оценка духовной, психической и психологической безопасности на примере новой азартной игры "Magic the gathering", проведенная по запросу родителей школьников, обеспокоенных распространением среди своих детей подобных игр;

– "Особенности душепопечения в преклонном возрасте. Под ред. свящ. Сергия Филимонова" (СПб.: О-во свят. Василия Великого, 2003)".

С **2000** г. в Санкт-Петербурге проводится Покровский форум (приуроченный к празднику Покрова Божией Матери), организуемый Российским государственным педагогическим университетом им. А.И. Герцена, Санкт–Петербургской Православной духовной академией, вузами города и отделами Петербургской епархии. Традиционно секция по православной психологии проводится на психолого–педагогическом факультете РГПУ им. А.И. Герцена. Организаторы – В. Х. Манеров, Е. К. Веселова. Материалы в электронной форме можно посмотреть на сайте "Покрова" (www.pokrov-forum.ru).

В 2007 г. в рамках Покровского форума был также организован и круглый стол "Психология и христианство: конфронтация или сотрудничество?", который провела Русская христианская гуманитарная академия (его ведущие: Ю. М. Зенько, Л. Ф. Шеховцова и М. В. Руднева). Основными темами обсуждения стали вопросы о специфике и методах христианской психологии, о взаимодействии психологии и христианства, психологии и церкви (в последнем случае критиковались тенденция вторжения психологии в духовные проблемы, которые являются прерогативой церкви).

С **2000** г. в Санкт-Петербурге проходят Знаменские чтения (в честь Знаменской иконы Божией Матери), организуемые Академией постдипломного педагогического образования и Санкт-Петербургской Православной духовной академией. Чтения приняли характер межрегиональных и международных – в них участвуют ученые и священнослужители из многих городов России, Украины, Белоруссии, Прибалтики. По материалам чтений публикуются сборники докладов.

Некоторые религиозно-психологические доклады 2000-2004 гг.: "*Байдакова М. Ю.* "Анализ принципов построения консультативной работы (на материале сопоставления клиенто-центрированного подхода К. Роджерса и духовных бесед психолога)", *Виноградов Андрей свящ.* "Психология жизни и смерти. О бессмертии души", *Гассин Э.* "Самоотверженная любовь к другим как верх человеческого совершенства: свидетельства Священного Писания, трудов преподобного Максима Исповедника и недавних исследований альтруизма и межличностного прощения", *Зенько Ю. М.* "Современное образование, психология и христианство", *Курникова Л. П.* "Лень как психологическая и духовная проблема", *Черняева С. А.* "Преодоление последствий психологических травм в христианской психологической помощи", *Швецов Валерий свящ.* "Взаимодействие пастыря с психологами и врачами в деле душепопечения", *Шеховцова Л. Ф.* "Представления о личности в современной психологии и христианстве", *Юревич Димитрий свящ.* "Психологические типы в Учительных книгах Ветхого Завета".

В Москве с 31 января по 3 февраля **2001** г. в гуманитарном корпусе МГУ состоялась ежегодная Богословская конференция Свято-Тихоновского богословского института, в рамках которой работала сек-

ция "Христианская антропология и современная психология". В ее работе приняли участие свыше 400 психологов, психотерапевтов, педагогов, богословов, священнослужителей из многих районов России, а также из Белоруссии и США.

В дни работы секции были заслушаны 32 доклада, основные из которых мы приводим:

– *Асмолов А. Г.* "Критика экспериментального разума: душа, духовность и психика", *Слободчиков В. И.* "Психологическая антропология: становление человеческого в человеке", *Фомин А. Г.* "Православная психология: взгляд психолога", *Абраменкова В. В.* "Социальная психология детства в свете православия";

– иером. *Феофан Крюков* представил математическую модель внимания в применении к медитации и молитве, опираясь на учение св. Феофана Затворника; *Семенов В. Е.* рассказал о результатах социологических исследований православной ментальности в России; *Скурат К. Е.* – об основных направлениях христианской антропологии в соответствии с учением св. Афанасия Великого; *Манеров В. Х.* – о феномене совести и ее значении в структуре самопознания личности; *Артамонов Г. Н.* предложил трехсоставную модель постижения человека и его духовной жизни; *Дворецкая М. Я.* предложила программу курса "Святоотеческая психология"; свящ. *Владимир Елисеев* указал на сложности соотношения академической психологии и святоотеческого учения; свящ. *Вадим Леонов* говорил о границах психологического исследования; *Снетков В. М.* представил модель совершенного человека как образец для его воспитания и развития, основываясь на святоотеческом учении; трудностями и успехами в области пастырской психологии и психотерапии поделился игум. *Евмений*, а с критикой данного направления выступил *Н. А. Лайша*; о практике профконсультирования говорила *Е. Ф. Шубина*; *Мошкова И. Н.* рассказала об опыте психологической помощи семье как новому виду социального служения Церкви; *Шеховцова Л. Ф.* говорила о проблеме личности в психологической и богословской литературе; *Медведев М. Ю.* критиковал теорию К. Юнга с позиции святоотеческого учения; *Гассин Е.* говорила о психологии прощения, *Юревич Д.* – о понятии любви в библейской антропологии; подвел итоги работы секции прот. *Владимир Цветков*.

О секции см.: *Абраменкова В. В., Слободчиков В. И.* "Христианская антропология и современная психология" (Вопросы психологии.

2001, № 2, с. 147-151).

В **2002** г. при Российском православном институте св. Иоанна Богослова был создан психологический факультет (первая структура подобного рода в системе православного образования). Образовательная программа составлена на основании государственного стандарта по специальности "Психология", с добавлением религиозного и специального компонентов: православные вероучительные предметы, православная культура, нравственная антропология, психология религии, святоотеческая психология, приходское консультирование, психология страстей, духовно-нравственное развитие личности, психология фанатизма и др. При факультете работает Научно-исследовательский центр психологической коррекции детей и подростков, являющийся одновременно и научной лабораторией и практическим служением Церкви.

30 января **2002** года в рамках X Рождественских чтений состоялась секция "Христианская антропология и психология". Ведущим был о. Андрей Лоргус, декан факультета психологии РПУ св. апостола Иоанна Богослова.

Прозвучали доклады: *А. В. Махнач* "Семейная психотерапия и православная традиция", *Е. Гассин* "Самоотверженная любовь к другим, как верх человеческого совершенства: свидетельства Священного Писания, трудов преп. Максима Исповедника и недавних исследований альтруизма и прощения", *С. С. Хоружий* "Антропологические следствия энергийной онтологии православия", *Ф. Е. Василюк* "Пределы психологической практики в христианском пастырском руководстве", *диакон Андрей Кураев* "Мужчина и женщина: прочтение Библии", *прот. Владимир Шмалий* "Понятие личности и ипостаси в современной антропологии", *прот. Борис Ничипоров* "Психолого-педагогические антиномии праздничной стихии", *Е. И. Неганова* "Богословский аспект половой дифференциации", *А. А. Потехина* "Антропология Михаила Пселла", *Н.А. Чичерина* "О пренатальной психической жизни младенца", *Ю. В. Максимов* "Женский образ Духа Святого у Святых Отцов и писателей ранней Церкви".

29-30 января **2003** г. в Москве в рамках XI Международных Рождественских образовательных чтений была проведена секция "Право-

славная антропология и психология". Заседание секции проходили в Психологическом институте РАО. В ее работе приняли участие ученые, священники из многих регионов России, Белоруссии, Украины, Литвы и т. д.

В прозвучавших на секции докладах поднимались самые разнообразные вопросы:

– вступительное слово свящ. *Андрея Лоргуса* было посвящено проблемам интеграции психологии и христианства;

– прот. *Борис Ничипоров* выступил с докладом "Психология поступка";

– *Братусь Б. С.* "Академический формат христианской психологии: методология и практика";

– *Василюк Ф. Е.* "История психотерапевтических упований";

– *Махнач А. В.* "Духовность и психотерапия";

– *Мошкова И. Н.* "Духовные и психологические корни социальных недугов";

– прот. *Игорь Старынин* рассмотрел некоторые аспекты богословия брака; *Лайши Н. А.* рассказал о становлении пастырской психиатрии; *Меликов В. В.* продолжил тему слова; *Неганова Е. И.* посвятила свой доклад богословскому осмыслению проблемы пола; *Стефанович И. А.* остановилась на отдельных вопросах концепции христианской психологии; *Харьковский А. Н.* поделился опытом практической работы с детьми, болеющими онкологическими заболеваниями.

Подробнее о работе секции см.: *Неганова Е. И.* "Православная антропология и психология" (Вопросы психологии. 2003, № 2, с. 149-153).

14-18 мая **2003** г. в Москве состоялась Вторая международная конференция "Наука и богословие: антропологическая перспектива". Она была организована Библейско-богословским институтом св. апостола Андрея при поддержке Фонда Джона Темплтона (США). По материалам конференции вышел сборник трудов: "Наука и богословие: Антропологическая перспектива" (М.: Библейско-богословский ин-т св. апостола Андрея, 2004).

Некоторые доклады оттуда: *Филарет митр. Минский и Слуцкий* "Слово на открытии международной конференции "Наука и богословие: антропологическая перспектива"", *Александр Шимбалев свящ.* "Наука, псевдонаука и религия: проблемы веры и познания", *Баранцев Р. Г.*

"Тринитарный архетип единства", *Козлова Н. П.* "Людвиг Венцлер как представитель современной немецкой католической антропологии", *Копейкин Кирилл прот.* "Богословие и естествознание в антропологической перспективе", *Назаров В. Н.* "Антропологический смысл теогуманизма (обоснование Богочеловеческой этики)", *Стародубцева Л. В.* "Христианские концепции памяти и забвения: опыт философско–антропологической интерпретации", *Цехмистро И. З.* "Научная картина мира последних двадцати лет: коренное изменение антропологической перспективы". См. также: *Хейз Ричард* "Евангелие от Иоанна и послания Иоанна: любовь друг к другу" (Страницы. 2004, № 9:2, с. 163-186).

В июне **2003** г. в Санкт-Петербурге проводился III Съезд Российского психологического общества. На нем выявилась интересная и важная тенденция: в настоящее время существует достаточно большой и неподдельный интерес психологов к духовно-религиозной тематике (конечно, не только к одному христианству, было несколько докладов и оккультной направленности). Тем не менее, секция конференции "Современные проблемы психологии религиозного сознания" (руководители Л. Ф. Шеховцова и Г. В. Акопов) фактически превратилась в международный семинар по христианской психологии: там были православные психологии не только из разных регионов России, но и из ближнего зарубежья, особенно много из Украины.

Основные темы докладов: *Гарскова Г.Г.* "Стыд и покаяние", *Зенько Ю.М.* "Христианство и современная психология", *Ходырева Е.А.* "Ценности православных психологов", *Черняева С.А.* "Современная практическая психология и христианство", *Шеховцова Л.Ф.* "Эвристический потенциал христианского учения о человеке для современной психологии", *Татаркина Н.И.* "Духовность личности – путь к самореализации", *Азарнова А.Н.* "Деструктивный культ: последствия для личности (о некоторых личностных особенностях бывших членов тоталитарных религиозных объединений)".

В **2003** году Российским Православным Университетом св. Иоанна Богослова совместно с Психологическим институтом РАО был организован **Методологический семинар** по христианской психологии. Инициатором его создания был Борис Ничипоров, председателем является священник Андрей Лоргус. Цель семинара – обсуждение проблем ста-

новления христианской психологии, решение терминологических и методологических задач, открытие новых тем и проектов. Учредительное заседание состоялось 15 апреля 2003 года. В рамках этого семинара предполагалось обсуждать возможности именно православной (а не просто христианской) психологии и психотерапии.

Перечислим основные темы семинаров (в хронологическом порядке):

– 2003 год: "Блеск и нищета современного духовного образования. Психолого-педагогический этюд" прот. Борис Ничипоров; "Страсть. Богословский и психологический аспекты" Д. Новиков и свящ. А. Лоргус; "Понятие вины, чувства вины и греха в психотерапии";

– 2004 год: "Понимание психологических защит с позиции христианской психологии" Д.В. Новиков и А.Г.Фомин; "Покаяние и психотерапия" Ф.Е. Василюк; "Покаяние и исповедь. Опыт психологического понимания " свящ. Андрей Лоргус; "Психологический портрет американской религиозности" Т. Глебова; "Христианская психология. История и перспективы" А. Кремлев; "Ступени аскезы. Психологический подход к оценке религиозности" свящ. Андрей Лоргус; "Христианский подход к пониманию механизма образования психопатологического симптома" Д. В. Новиков;

– 2005 год: "Психотерапевтическая практика и пастырское окормление: сравнительный психологический анализ" свящ. Андрей Лоргус; "О невротической природе некоторых грехов" Т. П. Гаврилова; "Духовно–ориентированная психотерапия" Д. В. Новиков и А. Герман; "Антропология Берта Хеллингера" Е. И. Красникова и О. М. Красникова; "Особенности детско-родительских отношений в православных семьях. Из опыта консультирования" Мошкова И.Н.; "Богословское понятие личности ("просопон")" в православной психологии" Чурсанов С. А.; "Проблема понимания аутизма в христианской психологии" Сошинский С. А.;

– 2006 год: "Сакральное и профанное в личности человека" свящ. Андрей Лоргус; "Размышления о предмете христианской психологии" Братусь Б. С. и Кричевец А. Н.; "Страсти и бесстрастие" Гаврилова Т. П.; "Христианский взгляд на парадигму "общность – созависимость", и её практическая применимость в аддиктологии и христианском консультировании" Проценко Е. Н.; "Образ мира: конструкт или прозрение" Инина Н. В.; "Культ – как методологический принцип психологии рели-

гии" свящ. А. Лоргус; "Понимание категории самоотношения в христианской психологии" Красникова О. М.;

– 2007 год: "Введение христианско-богословского понимания личности в научную психологию" свящ. Андрей Лоргус.

29 января **2004** г., в рамках XII Рождественских чтений, прошел круглый стол на тему "Христианская психотерапия и церковное душепопечение". Круглый стол был организован и проведен факультетом консультирования МГППУ. На круглый стол были приглашены авторы специального выпуска Московского Психотерапевтического журнала, посвященного христианской психологии и психотерапии: С.С. Хоружий, М.Н. Колпакова, И.Н. Мошкова, О.И. Генисаретский. Вели круглый стол Ф.Е. Василюк и свящ. Андрей Лоргус.

24 мая **2005** года в Православном Свято-Тихоновском гуманитарном университете состоялась конференция "Богословские основы православной антропологии в психологии". Открыл конференцию докладом "Душа как психологическая категория" свящ. Андрей Лоргус. Свящ. Вадим Леонов выступил с докладом "Антропологический идеал совершенства". Он подчеркнул, что выбор определенной антропологической модели определяет любую научную деятельность, обращенную к человеку. Исходным основанием для антропологических исследований могло бы стать представление об идеальном человеке, которое для христианина, как откровение, даровано во Христе.

Л. Ф. Шеховцова в докладе "Теоретико-методологическая основа категориального аппарата православной психологии", выделив ряд отличий православной психологии от секулярной, рассмотрела соотношение тримерии в христианской антропологии (тело-душа-дух) и представлений об уровнях строения человека (биологический уровень – психофизиологический уровень – уровень сознания), а также ряда других понятий.

Доклад Ю. М. Зенько "Возможность и необходимость целостного подхода к проблемам христианской антропологии и психологии" обращал внимание на методологию современной христианской антропологии, которая часто либо узка, либо эклектична. В противовес этому предлагался принцип целостности, который взаимно соединял бы и сопоставлял все стороны и проблемы внутри христианской антропологии,

а также связывал бы саму антропологию со всеми сторонами христианского учения – христологией, сотериологией, экклезиологией и т.д.

В завершение конференции состоялось общее обсуждение и подведение итогов, во время которого возникла дискуссия о проблемах и методах практической психологии и психотерапии, их оценке с точки зрения христианского взгляда на человека и образ его бытия.

1 февраля **2006** года в рамках XIV Международных Рождественских образовательных чтений в Москве проходила секция православной психологии. Были следующие доклады: *Герасимов С. А.* "Рефлексия как психологический механизм личностного развития и условие самопознания и самопринятия личности", *Красникова О. М.* "Самоотношение и развитие личности в раннем детском возрасте", *Янушкявичине О. А.* "Забытый Христос", *игум. Евмений (Перистый)* "Постигая тайны мужской души", *Швецова С. А.* "О роли отца в жизни ребенка", *Меликов В. В.* "Методики православной психологии в современном культурном контексте", *Дворецкая М. Я.* "Антропология Снегирева и Несмелова", *свящ. Андрей Лоргус* "Опыт методологического анализа психологических категорий: психика и личность".

3 февраля **2006** года в рамках XIV Международных Рождественских образовательных чтений состоялось учреждение Православного общества психологов. В этом приняли организационное участие декан факультета психологии РПУ свящ. Андрей Лоргус, зав. кафедрой общей психологии МГУ Б. Братусь, декан факультета психологического консультирования МГППУ Ф. Василюк, директор Института развития дошкольного образования Российской академии образования В. Слободчиков. Но в настоящее время, если судить по доходящей в Петербург из Москвы информации, Общество так и не преодолело свои организационные проблемы (а судя обо всем издалека, честно говоря, даже не очень и понятно, в чем принципиальная суть этих проблем).

31 января – 1 февраля **2007** года в рамках XV Международных Рождественских образовательных чтений в Москве проходила секция "Святоотеческое наследие и православная антропология" (К 70-летию со дня кончины русского философа и богослова Виктора Ивановича Несмелова).

Основные доклады: *свящ. Андрей Лоргус* "Понятие сердца в уче-

нии о страстях", *архиеп. Константин* "Религиозно-философская антропология Виктора Несмелова", *свящ. Вадим Коржевский* "Православная святоотеческая психология как пропедевтика аскетики", *Белов В. Н.* "Вера и знание в антропологии В. Несмелова", *Дорошин И. А.* "Восточно-христианский дискурс в антропологии В. Несмелова", *Веселова Е. К.* "Православная концепция совести русского церковного мыслителя П. И. Казанского", *Коржова Е. Ю.* "Значение святоотеческого учения о страстях для психологии жизненного пути личности", *Дворецкая М. Я.* "Предмет и метод святоотеческой психологии", *Серова О. Е.* "Преемственность святоотеческой традиции представлений о человеке в учении классического славянофильства", *Гусева Е. П.* "Психологическое содержание в духовном наследии архимандрита Бориса (Холчева)", *Морозова Е. А.* "Святоотеческий подход к дезадаптации личности", *Шиманская О. К.* "Антропологические искания обновленческого направления в православии на рубеже XIX–XX веков", *Фокин А. Р.* "Учение о соотношении души и духа в христианском богословии II–IX вв.".

В апреле **2007** г. в Общероссийской Профессиональной Психотерапевтической Лиге (ОППЛ) было создано направление "Религиозно-ориентированная психотерапия", реально состоящее из православных психотерапевтов. Координатор направления – С.А. Белорусов. Подробнее об этом см.: Московский психотерапевтический журнал. 2007, № 3.

12 апреля **2007** г. в Санкт-Петербурге Русской Христианской гуманитарной академией проводилась научно-практическая конференция "Психея и Пневма".

На пленарном заседании были сделаны следующие доклады:

– "Христианская психология как педагогическая проблема" – ректора Академии Дмитрия Кирилловича Бурлака;

– "Соотношение между духовным православным деланием и психологической практикой" – Шеховцовой Ларисы Филипповны, д. п. н., преподавателя кафедры психологии Академии постдипломного педагогического образования и Санкт-Петербургской Православной духовной академии;

– "Исследование христианских нравственных представлений" – Черняевой Светланы Анатольевны, к. п. н., преподавателя кафедры психологии Академии постдипломного педагогического образования и

Католической духовной семинарии;

– "Христианский подход в психологическом консультировании" – Рудневой Марии Викторовны, к. п. н., декана факультета психологии РХГА.

После пленарного заседания был проведен круглый стол "Проблемное поле православной антропологии и психологии" (ведущие – Юрий Михайлович Зенько и Лариса Филипповна Шеховцова). Круглый стол открылся пасхальным молебном под руководством о. Алексия Мороз. В работе стола участвовало около 70 человек: кроме студентов и преподавателей Русской христианской гуманитарной академии присутствовали православные психологи, философы, педагоги, преподаватели из разных вузов и институтов Санкт–Петербурга и Санкт–Петербургской Православной Духовной академии. Присутствовавшие священники, о. Алексий Мороз и о. Георгий Пименов, приняли заинтересованное и активное участие в обсуждении проблем круглого стола.

Основными задачами круглого стола были следующие: 1) *сконцентрировать* свое внимание в первую очередь на понимании человека с *православной* точки зрения (а не христианской в широком смысле слова, как это обычно делают на похожих конференциях, ибо тогда пришлось бы рассматривать и католичество, и различные направления протестантизма); 2) но при этом постараться ее *углубить и наполнить*: от общего поверхностного анализа перейти к выяснению основ соответствующих идей и проблем; 3) по возможности учесть и имеющийся позитивный опыт, но больше внимания уделить уже имеющимся примерам *негативных* явлений, неточностям и ошибкам, встречающимся у современных авторов, пишущих на темы православной антропологии и психологии; 4) особо остановиться на проблеме языковой и концептуальной *аутентичности* – соответствия имеющихся и предлагаемых антропологических и психологических идей современному православному богословию и святоотеческой традиции; при этом возможно ввести разную степень ее градации – от просто "неудачных выражений" до использования не принимаемых Церковью идей и концепций.

Круглый стол показал большой интерес, актуальность и важность данной, казалось бы чисто богословской проблематики даже для академических психологов. Кроме того, по необходимости был затронут целый ряд злободневных проблем: принципы взаимодействия православного психолога и священника в душепопечительской практике, отноше-

ния православного психолога и нерелигиозного клиента, допустимые психологические методы работы и критерии отбора методов (с обсуждением опыта работы в этом направлении) и множество других ориентированных на практику тем. Подготовительные материалы круглого стола можно получить в электронной форме, написав по адресу: zenko_y@mail.ru.

21-22 февраля **2008** г. проходила вторая Сретенская научно–практическая психологическая конференция "Психея и Пневма". Доклады пленарного заседания: *Семикин В. В.* "Духовно-нравственная культура как фактор здоровья и безопасности в обществе"; *Шеховцова Л. Ф.* "Категориальный аппарат в христианской психологии"; *Черняева С. А.* "Развитие личности христианина как самореализация"; *Скляревская Г. Н.* "Понятие сердца в христианской психологии"; *Бачинин В. А.* "Дух и молитва: психосоциологические проблемы"; *Орлова Н. Х.* "Грехопадение: проблема свободы и ответственности"; *архим. Иannуарий (Ивлиев)* "Основные идеи библейской антропологии". Далее прошли: круглый стол "Христианская психология: pro et contra", секция "Природа человека: дух, душа, тело. Психологический, богословский и философский подходы". Ведущий секции – свящ. Владимир Федоров. Доклады:

– *Зенько Ю. М.* "Св. отцы о составе человеческого существа по книге архим. Киприана (Керна) "Антропология св. Григория Паламы"";

– *Шеховцова Л. Ф.* "Дух и душа в христианской психологии";

– *Дверницкий Б. Г.* "Дух и плоть, душа и тело по 1 гл. книги Бытия";

– *Герасимов С. А.* "Совесть как феномен духа";

– *Галицкий А. С.* "Триалентическая модель человека";

– *Коржухин А. Я.* "Противопоставление духа и души в философии В. Розанова";

– *Малышкин Е. В.* Мышление, память и страх в метафизике Т. Гоббса";

– *Серов Н. В.* Природа человека: Дух, душа и тело";

– *Уваров М. С.* "Проблема преподавания христианской антропологии в светском вузе".

31 января – 1 февраля **2008** года в рамках XVI Международных Рождественских образовательных чтений в Москве проходила секция "Христианская психология" (ф-т психологии МГУ). В рамках секции

прошел доклад С. С. Хоружего "Парадигмы, дискрипции и интерпретации религиозного опыта с позиции синергийной антропологии" и круглый стол "Христианская психология в системе современного психологического знания".

1 февраля в направлении "Христианство и наука" проходила секция "Проблемы психологического образования в свете христианской православной антропологии и психологии" (ф-т психологии РПИ св. Иоанна Богослова). Руководитель – И. Э. Соколовская.

Сделаем небольшой **предварительный вывод**: приведенный нами, и далеко не исчерпывающий, перечень конференций, мероприятий и событий тем не менее убедительно показывает наличие большого интереса к христианской психологии, как в теоретическом, так, не в меньшей степени, и в практическом отношении. Более того, можно говорить не только об отчетливом стремлении христианской психологии к ее "легализации" (как в психологической, так и в церковной среде), но уже и о явно прослеживающейся тенденции к ее внутреннему организационному оформлению в соответствующие структуры, центры, общества и т. д. Понятно, что не все проходит так гладко, как хотелось бы, возникают различные технические, организационные, методические и, даже, методологические проблемы. Поэтому, как мне кажется, актуальнейшая и первоочередная задача заключается в том, чтобы собрать воедино, систематизировать и проанализировать уже имеющийся опыт, как позитивный, так, кстати, и негативный (для предостережения других от повторения этих ошибок).

Часть 2: Основные персоналии и публикации

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

Д. А. **Авдеев** и В. К. **Невярович** – известные православные психо-

терапевты, не только занимающиеся конкретной практикой, но и осмысляющие ее в свете христианского мировоззрения (и главное, делящиеся своим опытом – в многочисленных изданиях). Совместная их работа: "Нервность: ее духовные причины и проявления" (М.: Русский Хронограф, 1999).

Работы Д. А. Авдеева: "В помощь страждущей душе. Опыт врачебного душепопечения" (М.: Русскій Хронографъ, 2000; переизд.: М.: Русскій Хронографъ, 2001), "Греховные недуги: пьянство, наркомания, курение" (М.: Русский Хронограф, 1999), "Духовная сущность психических расстройств. Размышления православного врача" (М.: Русский Хронограф, 1998), "Из дневника православного психиатра" (М., 1995), "О духовной сущности невроза: Размышления православного врача" (М., 1996), "Православная психиатрия" (М., 1997).

Работы В. К. Невяровича: "Исцеление Словом" (М.: Русский Хронограф, 2000), "Терапия души. (Святоотеческая психотерапия)" (Воронеж: МОДЭК, 1997), "Терапия души" (2-е изд. М.: Русскій Хронографъ, 2000).

Анатолий (Берестов) иеромонах, руководитель и духовник московского Душепопечительского православного центра, занимающегося практической помощью людям, пострадавшим от воздействия тоталитарных сект и культов, а также помощью наркозависимой молодежи.

Некоторые работы:

– "Возвращение в жизнь" (М.: Изд-во Душепопечительского центра во имя св. прав. Иоанна Кронштадтского, 2001);

– ""Православные колдуны" – кто они?" (М.: Новая книга, Ковчег, 1998; в соавторстве с А. Печерской);

– ""Колдуны" в законе. Критические заметки по законопроекту "Об энергоинформационной безопасности"" (М.: Русский Хронограф, 1999 ; в соавторстве с В. Решетовым);

– "Электронейрофизические проблемы медитации и эстрасенсорики" (Его же. Число зверя. М., 1996, с. 117-136).

Священник **Анатолий Гармаев** широко известен в психологических и педагогических кругах, близких к христианству, но отношение к его идеям среди христиан далеко не однозначное. С церковной точки зрения нередко раздавалась критика в его адрес из-за слишком "само-

бытных" педагогических и психологических воззрений, которые он пытается навязать церкви, вместо того, чтобы при помощи церкви их проверить и скорректировать (направление, которого он придерживается, иногда даже называют "педагого–психологической ересью)". Но и с точки зрения академической психологии его идеи скорее "изобретение велосипеда", чем что-то действительно новое и самобытное.

Некоторые работы: "Обрести себя" (Иваново, 1999), "Психопатический круг в семье" (2-е изд., испр. и доп. М.: Правосл. брат. св. ап. Иоанна Богослова, 2000).

По необходимости с проблемами христианской антропологии и психологии сталкиваются и те православные богословы, которые пишут "на злобу дня" и для выяснения и разъяснения позиции Церкви по соответствующим вопросам. См., например, психолого-антропологические работы диакона **Андрея Кураева**: "О вере и знании – без антиномий" (Вопросы философии. 1992, № 7), ""И оставит человек отца и мать...": Тайна пола в Православной традиции" (Фома. 1999, № 7), "Мужчина и женщина в книге Бытия" (Альфа и Омега. 1996, № 2-3(9-10)), "Раннее христианство и переселение душ" (М.: Гнозис, 1996), "Куда идет душа? Раннее христианство и переселение душ" (Ростов н/Д.: Троицкое слово, Феникс, 2001), "Человек перед иконой (Размышления о христианской антропологии и культуре)" (Квинтэссенция. Философский альманах. – М., 1992, с. 237-262).

Кстати, изучение подобных работ, как мне кажется, является неплохим поводом к постановке и разрешению вопроса о соотношении христианской психологии и *богословия*. Многие современные православные психологи как-то слишком сузились и сконцентрировались на теме отношения христианской психологии и психологии академической, так что почти забыли о первой, не менее важной проблеме.

Андрей Лоргус, священник, психолог по образованию, руководитель постоянно действующего методологического семинара по христианской психологии (до недавнего времени – декан факультета психологии Российского православного ун-та). Материалы последних семинаров, информацию по христианской психологии и электронный вариант его курса лекций по православной антропологии можно найти в интернете по адресу: www.fapsyrou.ru.

Ему принадлежит первая отечественная монография учебного типа по православной антропологии: "Православная антропология. Курс лекций. Вып. 1" (М.: Граф-пресс, 2003). Эта работа при относительно небольшом объеме затрагивает практически все темы христианской антропологии (в меньшей степени – христианской психологии).

Содержание работы:

– Часть I. Введение в православную антропологию: Глава 1. Место православной антропологии и ее состав; Глава 2. Методология православной антропологии – 2.1. Священное Писание, 2.2. Святоотеческое богословие, 2.3. Методологические принципы (2.3.1. Христологический принцип, 2.3.2. Пневматологический принцип, 2.3.3. Личностный принцип);

– Часть II. Природа человека: Глава 3. Общие понятия о человеке – 3.1. Человек или животное, 3.2. Достоинство человека, 3.3. Состав природы человека, 3.4. Психолого-антропологический взгляд на человека; Глава 4. Тело и плоть человека – 4.1. Понятия "тело" и "плоть" в Священном Писании, 4.2. Понятия "тело" и "плоть" в святоотеческом богословии, 4.3. Тело и плоть Христа, 4.4. Посмертная участь тела и плоти человека, 4.5. Понятия "тело" и "плоть" в аскетике, 4.6. Психологический анализ телесности; Глава 5. Душа – 5.1. Понятие "душа" в Священном Писании, 5.2. Определения понятия "душа", 5.3. Телесность души, 5.4. Происхождение души, 5.5. Бессмертие души, 5.6. Греховность души, 5.7. Сложность души; Глава 6. Душа и тело – 6.1. Связь души с телом, 6.2. Взаимодействие и соответствие, 6.3. Христологический принцип соединения, 6.4. Возрастание и научение; Глава 7. Дух человека – 7.1. Понятие "дух" в Священном Писании, 7.2. "Дух" и "душа" в святоотеческом богословии, 7.3. Дух Божий и дух человека, 7.4. Благодать и аскетизм, 7.5. Аскетика; Глава 8. Образ Божий – 8.1. Традиция Священного Писания, 8.2. Проблема "образа", 8.3. Черты образа Божия, 8.4. Образ и подобие; Глава 9. Первозданный человек – 9.1. Место человека в сотворенном мире, 9.2. Назначение человека, 9.3. Мужчина и женщина, 9.4. Жизнь в Эдеме.

Другие его работы: "Душа и дух: природа и бытие" (Православное учение о человеке. Избранные статьи. Москва-Клин, 2004, с. 168-188), "Причины недоверия" (Нескучный сад. 2004, № 1(8), с. 22-25), "Формирование и коррекция образа Бога в сознании христианина" (Московский психотерапевтический журнал. 2000, № 1).

Особо необходимо остановиться на многочисленных работах недавно почившего **Антония митр. Сурожского** (1914-2003), которые, безусловно, по праву относятся к современной христианской психологии. Митр. Антоний имел медицинское образование, был практикующим врачом и стал духовным врачевателем душ. Он писал на многие темы христианской психологии и антропологии, названия самих работ говорят сами за себя, так что не нуждаются в пространных комментариях.

Духовно-психологические работы: "Внутренняя устойчивость" (Его же. Труды. М., 2002, с. 302-314), "Духовность и душевность" (Московский психотерапевтический журнал. 1997, № 4), "Исцеление тела и спасение души" (Человек. 1995, № 5), "Как жить с самим собой: Очерк практического пастырского богословия" (Московский психологический журнал. 1993, № 4), "О покаянии" (Его же. Труды. М., 2002, с. 1009-1012), "О самопознании" (Вопросы психологии. 1994, № 5), "О свободе" (Его же. Труды. М., 2002, с. 406-416), "О созерцании и подвиге" (Московский психотерапевтический журнал. 1994, № 2), "О страхе Божием и об исповеди" (Московский психотерапевтический журнал. 2003, № 3 (38)), "Психическая болезнь: наказание или крест?" (О душевных болезнях. Сборник. М.: Моск. Патриархия, Центр "Благо", 1998, с. 99-105), "Уверенность в невидимом" (Московский психотерапевтический журнал. 2004, № 4 (43)).

Не менее важны и его разнообразные антропологопсихологические работы: "Жизнь. Болезнь. Смерть" (М., 1995), "Вопросы брака и семьи" (Его же. Труды. М., 2002, с. 498-510), "...Мужчину и женщину сотворил их" (Альфа и Омега. 2002, № 2(32)), "Мы должны нести в мир веру – не только в Бога, но в человека..." (Литературное обозрение. 1991, № 2), "О некоторых категориях нашего тварного бытия" (Церковь и время. 1991, № 2; сокр.: Человек. 1993, № 4), "О призвании человека" (Человек. 1993, № 3), "О стигматах" (Его же. Труды. М., 2002, с. 164-174), "О теле" (там же, с. 1006-1007), "Об истинном достоинстве человека" (там же, с. 271-276), "Тело, дух, душа: целостность человеческой личности" (Московский психотерапевтический журнал. 2002, № 2), "Тело и материя в духовной жизни" (Его же. Труды. М., 2002, с. 104-134), "У нас есть что сказать о человеке" (Златоуст. 1992, № 1), "Человек и Бог" (Альфа и Омега. 2001, № 4(30)).

Белорусов Сергей Анатольевич, психотерапевт, преподаватель Института аналитической психологии и психоанализа.

Основные работы:

– статьи: "Душевредность "виртуальной реальности"" (Альфа и Омега. 1998, № 1(15)), "Псевдо-религиозный культ и члены семьи: искажение духовной формации" (Журнал практического психолога. 2000, № 1-2), "Психология духовной зрелости личности в перспективе святоотеческого подхода" (Психология зрелости и старения. 1998, № 3), "Психология духовности, веры и религии" (Журнал практического психолога. 1998, № 6), "Психология страха смерти" (Альфа и Омега. 1997, № 3(14)), "Психопатии и страсти" (Журнал практического психолога. 1998, № 6), "Психотерапевтическое депрограммирование жертв псевдорелигиозных культов" (Альфа и Омега. 1996, № 4(11)), "Религиозно–ориентированное консультирование" (Московский психотерапевтический журнал. 1999, № 1);

– монография: "Целительное событие: искусство практической транспсихотерапии" (Ростов-на-Дону: Феникс, 2007).

Борис Ничипоров († 2004 г.), кандидат психологических наук, стал священником Русской православной церкви (потом протоиереем), но психологию не бросил как в практическом, так и в теоретическом отношении: публиковался в печати (в том числе, в таких признанных журналах, как "Вопросы психологии" и "Человек"), участвовал в христианских инновациях на факультете психологии МГУ, основал и руководил православным педагогическим центром. Его перу принадлежит "Введение в христианскую психологию: Размышления священника-психолога" (М.: Школа-Пресс, 1994). Это, фактически, первая отечественная монография по христианской психологии в постперестроечное время. При этом психология понимается автором в своем изначальном значении – как душеведение, которое не потеряло свои нравственные аспекты. Книга практически не касается тем академической психологии, хотя, как мне кажется, многие из них вполне могли бы рассматриваться в контексте христианской психологии.

Основные темы книги: "Психология возрождения личности", "Мистика земли", "Таинство брака и семьи: космология домостроительства", "О христианской педагогике в России", "Бог, мир и я. Мысли по-

сле вечерней молитвы".

Другие работы прот. Бориса Ничипорова: "Времена и сроки. Очерки онтологической психологии" (Кн. 1. М.: Фонд содействия образов. XXI в., Паломник, 2002) – по стилю и духу это продолжение "Введения в христианскую психологию"; "Одиннадцать слов о возрождении личности" (Его же. Времена и сроки. Кн. 2. М., 2002, с. 106-119) – это наиболее психологическая часть из второго тома его работы "Времена и сроки". Кроме того, необходимо упомянуть и его статьи: "Чтобы возвратить сердца отцов детям" (Лк. 1, 17) (Вопросы психологии. 1991, № 3, с. 66-69), "Интуиция тела и мистика земли" (Человек. 1998, № 1, с. 83-91), "Таинство брака и семьи: введение в космологию домостроительства" (Вопросы психологии. 1991, № 5, с. 103-108; № 6, с. 89-96).

О нем см.: *Копьев А., Василюк Ф., Загородная Е.* "Разговор об о. Борисе Ничипорове" (Московский психотерапевтический журнал. 2004, № 4 (43), с. 141-153); *Мошкова И. Н.* "Священник, психолог, педагог. Светлой памяти протоиерея Бориса Ничипорова посвящается" (Московский психотерапевтический журнал. 2004, № 4 (43), с. 154-169).

Братусь Борис Сергеевич, д. п. н., член-кор. Российской академии образования, зав. кафедрой ф-та психологии Московского университета, зав. лабораторией Психологического института РАО.

Некоторые его работы:

– "Русская, советская, российская психология: Конспективное рассмотрение" (М.: Моск. психолого-соц. ин-т, 2000); исторический обзор развития отечественной психологии с точки зрения христианского психолога, который переживает за современную психологию без души и надеется на восстановление статуса души и ее возвращение в психологическую традицию. Основные подглавки: "Потеря души"; "Разгром и уничтожение"; "Война и послевоенные мытарства"; "Оттепель"; "Застой"; "Психология в горбачевский период"; "На перепутье"; "Возвращение души";

– "Христианская психология как новое движение в России" (Психология и христианство. М., 1995, с. 21); краткое рассмотрение возможных путей развития отечественного психологического знания: 1) продолжение марксистской психологии, 2) ориентация на западную психологию, 3) переход к гуманитарной психологии, 4) возможность развития христианской психологии;

– "Двойное бытие души и возможность христианской психологии" (Вопросы психологии. 1998, № 4, с. 71-79);

– "Образ человека в гуманитарной, нравственной и христианской психологии" (Психология с человеческим лицом. М., 1997, с. 67-91).

Другие его работы: "Место человека в истории отечественной психологии" (Начала христианской психологии. Сборник. М., 1995, с. 7-30), "Психология – наука о психике или учение о душе?" (Человек. 2000, № 4, с. 30-38), "Российская психология на перепутье" (Начала христианской психологии. М., 1995, с. 31-56), "Заметки психолога на полях философской дискуссии о душе" (Психология и философия: возвращение души. Сборник статей. М., 2003, с. 176-198), "К проблеме нравственного сознания в культуре уходящего века" (Вопросы психологии. 1993, № 1, с. 6-13), "Психика и душа: возможно ли соотнесение" (Психология и философия: возвращение души. Сборник статей. М., 2003, с. 7-13), "Психология и этика. Возможна ли нравственная психология?" (Человек. 1998, № 1, с. 50-59).

Брылева Лариса Георгиевна, докт. культур. наук, бывший сотрудник Санкт-Петербургского Института образования взрослых Российской академии образования, православная христианка. Многие ее работы так или иначе связаны с христианством, с христианской психологией.

Монографии:

– "Самореализация личности: Онтокультурологический аспект" (СПб.: ИОВ РАО, 2002); обзор проблемы самореализации личности – западный и отечественный подход; место религиозных, христианских моментов в самореализации современного человека;

– "Мир взрослого... Культурологическая типология самореализации личности и онтообразовательная реальность. Монография" (СПб.: ГНУ ИОВ РАО, 2004).

Статьи: "Общее, особенное и единичное в личностном измерении духовности" (Смыслы культуры. Международная научная конференция: Тезисы докладов. СПб., 1996, с. 253-255); "Онтология понятия "самореализация личности"" (Человек – Философия – Гуманизм. Т. 3. СПб.: СПбГУ, 1997, с. 29-31); "Онтология самореализации личности: философско–культурологический аспект" (Культура на пороге III тысячелетия: Материалы Междунар. семинара. – СПб.: СПбГАК, 1998, с. 133-

137); "Соответствие характеристик личности ее деятельности" (Пути и средства совершенствования качества подготовки специалистов. Межвузовский сборник. – Куйбышев, 1982, с. 63-66).

Вадим Коржевский, священник, проректор по учебной работе Ярославского духовного училища.

Очень своевременно появилась его работа: "Пропедевтика аскетики. Компендиум по православной святоотеческой психологии" (М.: Центр Информационных Технологий Информатики и Информации, 2004). Объемная и подробная по содержанию, она и в самом деле явилась компендиумом, то есть целостным собранием и описанием проблем и идей святоотеческой психологии (что особенно важно, с опорой именно на св. отцов, с подробным их цитированием и толкованием). Полностью присоединяемся к основной мысли автора о том, что задача православной психологии не просто дать сведения о душе, но подвинуть к работе над собой. И с этой точки зрения, конечно же, православную психологию справедливо называть пропедевтикой аскетики, то есть подготовительным курсом к ней.

Другие работы: "Аскетизм как метод психологии" (Вестник Православного Свято–Тихоновского гуманитарного университета. Сер. IV. Педагогика. Психология. 2006, № 2, с. 102-106), "Немощный сосуд (очерк женской психологии)" (Московский психотерапевтический журнал. 2005, № 3 (46), с.99-117).

Валерий Швецов протоиерей, благочинный округа, несколько лет окормлял семинары христианских психологов и психотерапевтов при Санкт-Петербургском Обществе православных врачей.

Некоторые работы:

– "Церковное душепопечение лиц с психическими расстройствами (Теоретические аспекты)" (Милосердие и профессионализм. Сборник. СПб., 2003, с. 138-150); болезнь души нельзя оценивать только с медицинской точки зрения, она имеет отношение и к духовной сфере человека, а потому является настоящей тайной; психическая болезнь есть крест (духовное послушание) для больного христианина;

– "Церковное душепопечение ПНИ – 7" (Милосердие и профессионализм. Сборник. СПб., 2003, с. 151-165); описание примера душепопечительской работы на базе психоневрологического интерната № 7

(было оказана помощь более шестистам человек).

Василюк Федор Ефимович, декан ф-та психологического консультирования Московского городского психолого-педагогического университета. Именно благодаря его монографии "Психология переживания" (М.: Изд-во МГУ, 1984), само понятие "переживание" вернулось в обиход психологической науки (что имело место до октябрьской революции, но было утеряно в начале советской эпохи). Наличие же разных переживаний позволяет говорить и о религиозных, и христианских переживаниях, что помогает психологии обращаться к описанию христианского религиозного опыта.

Некоторые его работы:

– "Исповедь и психотерапия" (Московский психотерапевтический журнал. 2004, № 4 (43), с. 79-90); при правильной постановки дел современная психотерапия может помогать исповеди и покаянию; приведены примеры описаний конкретных случаев из практики психотерапевтической помощи; предостерегается против опасности "юридизма" и "психологизма" на исповеди;

– "Молитва и переживание" (Православное учение о человеке. Избранные статьи. Москва-Клин, 2004, с. 234-250); выделены и проанализированы различные типы "утешений", оказываемых людьми друг другу: "духовно–нормативное", "душевно-сентиментальное", "духовно-участное"; проанализированы процессуальные фазы духовно-психологической помощи человеку; защищается тезис о том, что *на место*, а не *вместо* переживания должна приходить молитва;

– см. также: "Влияние молитвы на смысловую работу переживания" (Московский психотерапевтический журнал. 2005, № 3 (46), с.51-74), "На пути к синергийной психотерапии: история упований" (Психология и христианство. М., 1997, с. 39-40), "На подступах к синергийной психотерапии" (Московский психотерапевтический журнал. 1997, № 2, с. 5-24), "От переживания – к молитве" (Московский психотерапевтический журнал. 2002, № 1);

– связанные с молитвой работы были собраны вместе и вышли отдельной книгой: "Переживание и молитва. Опыт общепсихологического исследования" (М.: Смысл, 2005).

Веселова Елена Константиновна, д. п. н., преподаватель психоло-

го–педагогического ф-та РГПУ им. А. И. Герцена, зав. лабораторией Православной психологии (на общественных началах).

Некоторые работы:

– "Гуманистическая концепция человека с православной точки зрения" (Диалог отечественных светской и церковной образовательных традиций. СПб., 2004, с. 317-327); критический анализ современной, так называемой гуманистической концепции человека;

– "Некоторые аспекты антропологии В. И. Несмелова в контексте самореализации личности" (Психологические проблемы самореализации личности. Вып. 4. СПб., 2000, с. 201-208), "Психологическая концепция человека в трудах В. И. Несмелова" (Диалог отечественных светской и церковной образовательных традиций. СПб., 2001, с. 107-110); анализ творчества известного дореволюционного богослова-антрополога В. И. Несмелова (1863-1937); рассмотрение в этом контексте проблемы психологической сущности религии и проблемы самосознания и самореализации человека;

– "Психологическая деонтология: мировоззрение и нравственность личности" (СПб.: Изд-во СПбГУ, 2002; материалы докторской диссертации).

Владимир Елисеев, священник, философ. В молодости сам занимался восточными психотехниками, потом бросил их и перешел в православие, критикуя теоретические и практические аспекты первых.

Работы:

– "Религиозные представления как источник знаний о психологии человека (на материале трудов православных подвижников XVII-XVII веков)" (Психологическая мысль в России: век Просвещения. СПб., 2001, с. 82-102); автор обращается к религиозно-психологическому анализу трудов святителей Дмитрия Ростовского, Паисия Величковского и Тихона Задонского;

– "Православный путь ко спасению и восточные и оккультные мистические учения" (М., 1995); богословская, философская и психологическая критика восточных и современных оккультных учений в их приложении к человеку.

Критические работы: "Оккультная медицина и недозволенные Богом способы отверзения чувств" (Православная Церковь и современная медицина. Сборник. СПб., 2000, с. 206-224), "Психическая активность и

психосоматические соотношения в традиционных воззрениях китайской народной медицины" (Хрестоматия по телесно-ориентированной психотерапии и психотехнике. 2-е изд. М., 1997, с. 104-111), "Современные и некоторые традиционные методы "телесноориентированной" психотерапии" (Гуманистические проблемы психологической теории. М., 1995, с. 107-136).

Владимир Цветков, протоиерей, психолог по образованию, председатель Общества русской православной культуры свят. Игнатия (Брянчанинова) (в Петербурге), руководитель семинара по христианской символике. Несмотря, а может быть, и благодаря своему психологическому образованию, к современной психологии он относится весьма критически (по крайней мере, у меня сложилось такое впечатление при многолетнем общении с ним на психологические темы).

Владимир (Цветков) о. О православной психотерапии // Психология и христианство. СПб., 1997, с. 43-44.

Православная психотерапия должна опираться на христианской мировоззрение, на христианскую картину мира. Главная цель православной психотерапии – дать человеку правильное понимание себя, мира, Бога, оказать ему психологическую помощь в подготовке к воскресению в Вечности. Главная задача православного психотерапевта – "собственное исцеление", стяжание Духа Святого, а затем – "исцеление другого", оказание помощи пациенту через личностное взаимодействие, субъект-субъектные взаимоотношения. Выделение общей и частной православной психотерапии, разделение пациентов на пять типов.

Дворецкая Марианна Ярославовна, д. п. н., преподаватель психолого–педагогического ф-та РГПУ им. А. И. Герцена.

Монографии по христианской психологии и антропологии:

– "Святоотеческая психология. Программа курса и конспект лекций" (СПб.: Об-во памяти Игумении Таисии, 2000); это фактически одна из первых монографий отечественных психологов, в названии которой присутствует словосочетание "святоотеческая психология"; работа затрагивает ряд как теоретических, так и практических вопросов христианской психологии, которые, безусловно, будут интересны современному читателю; в качестве общего впечатления о работе, нужно отметить, что написана она слишком конспективно, так что некоторые во-

просы христианской психологии рассматриваются недостаточно полно и всестороннее; кроме того, для работы по *святоотеческой* психологии хотелось бы, чтобы автор больше использовал точки зрения самих св. отцов (в тексте их удельный вес оказался не очень большим);

– "Концепция человека в религиозно–философском учении Восточно–христианской Церкви эпохи Средневековья: Психологический аспект" (СПб.: Изд-во РГПУ им. А. И. Герцена, 2004); важно уже одно то, что есть возможность издавать книги подобной тематики (о чем еще несколько лет назад нельзя было и мечтать), тем более позитивно, что есть возможность защищать диссертации подобного профиля (см.: *Дворецкая М. Я.* "Развитие и становление психологического учения о человеке восточных христиан средневековья" (Автореф. дис. докт. психол. наук. – М., 2006)); но поскольку данная книга готовилась и издавалась как публикация к диссертационной защите, то это привело к ее амбивалентности и неоднозначности (с христианской точки зрения); местами, как мне кажется, наукообразие формы превалирует над сутью содержания, которое по самому названию книги должно было бы быть все-таки изложением святоотеческой антропологии и словами св. отцов (впрочем, это, конечно же, вопрос для будущего и коллегиального обсуждения).

Некоторые другие ее работы: "Интегративная антропология: Учебное пособие" (СПб.: Ин-т Практической психологии, 2003), "Концепция целостного человека в святоотеческой антропологии" (Диалог отечественных светской и церковной образовательных традиций" (СПб., 2004, с. 289-302), "Особенности психологической антропологии св. Григория Нисского" (Диалог отечественных светской и церковной образовательных традиций" (СПб., 2005, с. 136-141), "Религиозно-философское учение о любви в трудах русского богослова Константина Сильченкова" (Диалог отечественных светской и церковной образовательных традиций. СПб., 2004, с. 311-414), "Реконструкция моделей психологической организации человека по текстам Ветхого и Нового Завета" (Известия Российского государственного педагогического университета им. А. И. Герцена. 2005, № 5 (12), с. 44-60), "Святоотеческий и языческий подходы к человеку" (Диалог отечественных светской и церковной образовательных традиций" (СПб., 2001, с. 99-106), "Святоотеческое понимание воли и ее функций в процессе жизненного самоопределения" (Диалог отечественных светской и церковной образова-

тельных традиций. СПб., 2004, с. 282-288), "Типы психологической организации человека, воссозданные по текстам Библии" (Диалог отечественных светской и церковной образовательных традиций" (СПб., 2005, с. 39-50), "Учение о личности в русской религиозно-философской антропологии" (Диалог отечественных светской и церковной образовательных традиций. СПб., 2004, с. 303-311).

Евмений (Перистый) бывший игумен Макариев-Решемской обители, при которой издавалась газета "Свет Православия" и в виде приложений – различные нравственно-психологические и педагогические работы (в основном самого игумена Евмения). Психологического образования, насколько мне известно, он не имеет, но в стремлении к таковому он прошел сертифицированные курсы НЛП (нейролингвистического программирования) – западного направления в психотерапии, сомнительного с православной точки зрения (об этом см.: *Антоний (Логинов) игум., Сергий Гончаров прот.* NLP-практика игумена Евмения // Обитель Слова. Альманах. Вып. 2. Н.Новгород, 2003, с. 169-181.).

Некоторые его работы: "Пастырская помощь душевнобольным" (Московский психотерапевтический журнал. 1997, № 4, с. 65-102), "Пастырская помощь душевнобольным" (Иваново, 1999), "Психотерапия в пастырском душепопечении" (Человек. 1999, № 6; 2000, № 1, 2).

Зенько Юрий Михайлович, психолог, преподаватель психологии. Окончил в 1989 г. факультет психологии тогда еще Ленинградского государственного ун-та, остался на нем сотрудником – в лаборатории комплексных психологических исследований, разрабатывал темы по новому для факультета направлению – психология религии (которое, в конечном итоге, так и не было востребовано). В настоящий момент основная сфера интересов: собственно христианская психология и антропология, а также критический анализ современного психологического знания с христианской точки зрения.

Монографии:

– "Психология и религия" (СПб.: Алетейя, 2002); монографическое исследование, в котором помимо обычных тем психологии религии поднимались важные темы христианской антропологии и психологии: святоотеческое учение о сердце, охранении органов чувств, состоянии "прелести", благодатных и естественных состояниях и т. д.;

– "Элементы православной психологии" (СПб.: Речь, 2005; в соавторстве с Л. Ф. Шеховцовой); см. ниже;

– "Основы христианской антропологии и психологии" (СПб.: Речь, 2007); книга является обобщающим исследованием по христианской антропологии и психологии и охватывает практически все связанные с этим вопросы: от определения человеческой природы и личности до описания характеристик всех сил и органов души – разума, чувств и эмоций, воли, памяти, внимания, воображения, фантазии, органов чувств и т. д.; все темы, идеи и положения раскрываются с опорой на святоотеческую традицию и библейскую экзегезу, с использованием материала работ дореволюционных и современных православных богословов; проводится сравнительный анализ христианского и современного научного подхода; подчеркивается важность аксиологической составляющей психологического и антропологического знания, анализируются и критикуются проникающие в науку оккультные, паранаучные идеи; принцип библиографической открытости и наличие большой тематической библиографии (больше двух тысяч двухсот наименований) дают возможность читателю для дальнейшей самостоятельной работы по любой из указанных тем;

Некоторые статьи:

– "Трехвековой диалог психологии и религии в России" (Христианское чтение. 2000, № 19, с. 82-164); фактически в работе идет речь о тесной связанности отечественной психологии и психологического знания именно с *христианством* (в противовес тому широко распространенному и совершенно неверному мнению, что развитие психологии связано с атеизмом); последняя точка зрения искусственно насаждалась в советское время (по чисто идеологическим соображениям) и, к сожалению, нередко встречается и сегодня; на обширном библиографическом материале (больше 350-ти работ около 140 авторов), показывается и доказывается ее несостоятельность и историческая неверность; сам текст можно найти на официальном сайте Санкт–Петербургской Православной духовной академии;

– "Органы чувств: сенсуалистский и христианский подходы" (Диалог отечественных светской и церковной образовательных традиций. СПб., 2001, с. 123-126); критика общеевропейского принципа развития органов чувств, безотносительно к тому, насколько это реально необходимо; подобному подходу противопоставляется христианская

точка зрения, согласно которой, органы чувств нуждаются не столько в "развитии", сколько в охранении, управлении и воспитании; предлагается идея "сенсорной культуры", включающей в себя соответствующие теоретические положения и практические приемы;

– "Секулярный и христианский подходы к измененным состояниям сознания" (Диалог отечественных светской и церковной образовательных традиций. СПб., 2001, с. 126-128); анализируется и критикуется неадекватное стремление к "измененным состояниям сознания", что с христианской точки зрения есть "прелесть", то есть духовное заблуждение; этому противопоставляется христианское учение о трезвении;

– "Современная психология и святоотеческий духовный опыт" (Служба практической психологии в системе образования. Вып. 9. – СПб.: СПбАППО, 2005, с. 105-110); приводится краткий анализ христианского учения об основных психических явлениях: психических процессах, психических состояниях и психологических свойствах личности (и, шире, – самой личности); утверждается и обосновывается, что многовековой христианский опыт имеет огромную практическую значимость для современной теоретической и практической психологии;

– см. также: "Евангельское понятие любви-αγαπη и актуальные проблемы христианской антропологии и психологии" (Acta eruditorum. Научные доклады и сообщения. Вып. 4. – СПб., 2007, с. 140-146), "Психолого-педагогические выводы из христианского определения личности" (Служба практической психологии в системе образования. Вып. 11. – СПб.: СПбАППО, 2007, с. 21-25), "Современная психология и святоотеческий духовный опыт" (Служба практической психологии в системе образования. Вып. 9. – СПб.: СПбАППО, 2005, с. 105-110), "Современное образование, психология и христианство" (Знаменские чтения 2000-2004. Сборник материалов. – СПб., 2006, с. 270-275), "Христианское определение понятия и феномена личности" (Служба практической психологии в системе образования. Вып. 10. – СПб.: СПбАППО, 2006, с. 108-112), "Христианство и современная психология" (Хрестоматия по православной психологии. – Новосибирск, 2005, с. 21-26), "Христианство и фундаментальные вопросы психологии" (Психология XXI века. – СПб.: Изд-во С.-Петерб. ун-та, 2008, с. 29-31), "Целостность как основной методологический принцип в христианской антропологии (и пример его применения к проблеме состава человеческого существа)" (Вестник Православного Свято-Тихоновского гуманитарного универси-

тета. Сер. IV. Педагогика. Психология. 2006, № 2, с. 167-182).

Манеров Валерий Хайдарович, д. п. н., зав. кафедрой методов психологического познания психолого–педагогического факультета РГПУ им. А. И. Герцена.

Некоторые работы:

– "Духовность человека как ценность и предмет христианской психологии" (Диалог отечественных светской и церковной образовательных традиций. СПб., 2004, с. 274-282), "Духовность человека как ценность и предмет психологии" (Человек и его ценности в XXI веке. Материалы международного семинара. СПб., 2002); критика сведения понятия духовности только к нравственности, что нередко делается в настоящее время;

– "О методологии христианской психологии" (Диалог отечественных светской и церковной образовательных традиций. СПб., 2004, с. 72-81); разбор соотношения науки и религии; отличие христианской психологии от светской в том, что она продолжается в духовную вертикаль, а светская психология остается в душевно-телесной горизонтали;

– "Самореализация личности: взгляд с позиций христианской психологии" (Психологические проблемы самореализации личности. СПб., 1997; переизд.: Психология духовности: Хрестоматия. Липецк, 2002, с. 246-254); сравнительный анализ христианской и западной психологии по вопросу о самореализация личности;

– "Ценностно-смысловые и духовно-нравственные ориентации современных студентов" (Духовные и социальные проблемы современной России в свете Православия. СПб., 2002, с. 150-155); практическое исследование современных студентов с использованием собственных разработанных методик.

Миронова Марина Николаевна, к. п. н., зав. кафедрой педагогики и психологии КОИПКРО, преподаватель психологии Калужской духовной семинарии.

Ее работы:

– ″К сближению психологии с христианской антропологией: трактат об умной силе души и доминанте" (Калуга: Изд-во КГУ им. К. Э. Циолковского, 2013);

– " Альтернативная интерпретация результатов естественно-

научного исследования Иисусовой молитвы" (Консультативная психология и психотерапия. 2011, № 3, с. 97-113);

– "Категория "развитие" в психологии и христианской антропологии" (Московский психотерапевтический журнал. 2005, № 3 (46), с.75-98);

– "Личность в психологии и христианской антропологии" (Вестник Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета. Серия IV. Педагогика. Психология. 2006, 2, с. 149-166);

– "О духовном кризисе (Московский психотерапевтический журнал. 2006, № 3 (50), с. 83-105);

– " О насилии и принудительной жертвенности в светской и религиозной жизни" (Консультативная психология и психотерапия. 2009, № 3, с. 133-153);

– " Помыслы как смысловые структуры" (Консультативная психология и психотерапия. 2012, № 3, с. 30-47);

– "Построение лестницы развития/регрессии в христиански–ориентированной психологии" (Московский психотерапевтический журнал. 2003, № 3 (38), с.26-73);

– " Представления о свободной воле в психологии, ориентированной на христианскую антропологию" (Консультативная психология и психотерапия. 2010, № 3, с. 83-109).

Михаил Дронов, протоиерей, проводит сравнительный анализ святоотеческой психологии и современной западной психологии (с ее тенденцией к прямому или скрытому манипулятивизму).

Его работы: «Карнеги, "Анти-Карнеги" и авва Дорофей» (Альфа и Омега. 1997, № 1(12), с. 213-255), «"Конфликтология" преподобного аввы Дорофея» (Альфа и Омега. 1996, № 4(11), с. 173-186), "Православная аскетика и психоанализ" (Альфа и Омега. 1998, № 2(16), с. 248-275), "Протестантская этика и православная аскетика" (Человек. 1999, № 3, с. 104-111; № 4, с. 116-124), "Талант общения. Дейл Карнеги или авва Дорофей?" (М.: Новая книга, Ковчег, 1998).

Михайлов Георгий, автор работ нравственно-психологического плана. Его работы имеют скорее популярный или, как сегодня сказали бы, публицистический характер, и, безусловно, нашли своего читателя – как в церковной среде, так и за оградой церкви. В качестве некоего по-

желания нужно отметить, что для работ подобного характера, как мне кажется, нужно более строго относиться к использованию неоднозначных идей, хотя и встречающихся в христианской антропологии, но имеющих маргинальный статус (например, идея об "эфирной" природе человеческой души).

Михайлов Г. Наша душа. Онтология психической реальности. – СПб.: Изд. Общества Русской Православной культуры Свт. Игнатия (Брянчанинова), 1997.

Одна из первых работ в послеперестроечное время по тематике христианской психологии. В доработанном виде работа вошла в нижеследующее издание.

Михайлов Г. Три слова в психологии. – СПб.: Об-во Русской Правосл. культуры Свт. Игнатия (Брянчанинова); Изд-во Буковского, 2002.

Книга соединила в себе три изданные ранее по отдельности работы:

– "Наша душа": обзор душевных сил; страсти души и способы борьбы с ними;

– "Дающая жизнь": религиозно-нравственные аспекты материнства, проблемы воспитания девочки;

– "Психология мужества": нравственные аспекты воспитания мальчика; духовно-религиозные аспекты защиты отечества.

Мусхелишвили Николай Львович, д. п. н., заведующий лабораторией проблем сознания и коммуникации Института проблем передачи информации РАН.

Работы:

– «К проблеме сопоставления Умного делания и системы "духовных упражнений" Игнатия Лойолы» (Синергия. Сборник. М., 1995, с. 230-248);

– «Религиозный метод и "духовные упражнения" св. Игнатия Лойолы» (Начала христианской психологии. М., 1995, с. 181-193);

– "Через семиотику и герменевтику молитвы к психологии молитвенных состояний" (Московский психотерапевтический журнал. 1994, № 1).

Работы в соавторстве: *Мусхелишвили Н. Л., Шабуров Н. В., Шрейдер Ю. А.* "О символичности проповеди" (Человек. 1991, № 4, с. 144-153), *Мусхелишвили Н. Л., Шрейдер Ю. А.* "Иов-ситуация: искушение

абсурдом" (Философская и социологическая мысль. 1991, № 8, с. 41-53), *Мусхелишвили Н. Л., Шрейдер Ю. А.* "Некоторые замечания к психологии молитвы: когнитивный аспект" (Московский психотерапевтический журнал. 1998, № 1).

Новиков Денис Викторович, психолог-психотерапевт, бакалавр богословия, доцент Высшей школы психологии при ИПРАН.

Работы:

– "Учение о личности в христианском богословии IV-VIII веков" (Человек. 2000, № 2, с. 27-37; № 3, с. 64-72);

– «Религиозно-аскетическое понятие "страсть": психологический и клинический аспекты» (Московский психотерапевтический журнал. 2005, № 3 (46), с.146-159);

– "Христианское учение о человеке" (Человек. 2000, № 5, 6; 2001, № 1).

Составитель:

– "Основы христианской антропологии. Хрестоматия" (М.: ПСТБИ, 2003).

Олег Климков, священник, канд. филос. наук, свою кандидатскую работу писал по православной монашеской традиции – исихазму.

Монографии: "Опыт безмолвия. Человек в миросозерцании византийских исихастов" (СПб.: Алетейя, 2001); "Православный исихазм и учение св. Григория Паламы" (СПб., 1998).

Некоторые статьи: "Психология аскетизма и целостность личности" (Психология XXI века. Сборник тезисов. СПб., 2000, с. 24-26); "Проблема телесности в антропологии исихазма" (Новые идеи в философии. Межвузовский сборник научных трудов. Вып. 7. – Пермь, 1998, с. 176-178); "Сердце в православной антропологии" (Православный летописец Санкт-Петербурга. 2000, № 1, с. 65-77); "Философско-психологический очерк византийского исихазма" (Путь Востока. Сборник. СПб., 2001, с. 108-112).

Слободчиков Виктор Иванович, д. п. н., проф., член-корреспондент РАО, директор Института развития дошкольного образования РАО.

Работы:

– "Основы психологической антропологии. Психология человека: Введение в психологию субъективности" (М.: Школа-Пресс, 1995; в соавторстве с Е. И. Исаевым); "Основы психологической антропологии. Психология развития человека: Развитие субъективной реальности в онтогенезе" (М.: Школьная пресса, 2000; в соавторстве с Е. И. Исаевым); приведена концепция последовательного и целостного развития человека как индивида, субъекта, личности, индивидуальности и универсума; где, индивид – человек как представитель рода, имеющий природные свойства, субъект – человека как носитель предметно-практической деятельности (распорядитель душевных сил), личность – человек как представитель общества, определяющий свободно и ответственно свою позицию среди других, индивидуальность – человек как уникальная, самобытная личность, реализующая себя в творческой деятельности, универсум – высшая ступень духовного развития человека, сознающего свое бытие и место в мире; об этих работах см.: *Братусь Б. С.* "Первый учебник по психологической антропологии" (Вопросы психологии. 1997, № 2);

– "О перспективах построения христиански ориентированной психологии" (Московский психотерапевтический журнал. 2004, № 4 (43), с. 5-17); по мнению автора, наше время это время многообразных психотерапий, форм альтернативной медицины, психо-социальных техник убаюкивающего примирения человека с самим собой, с обстоятельствами наличной жизни; выход из этого положения могла бы дать христиански ориентированная психология и антропология, в основе которой лежит учение об образе Божием в человеке;

– "Реальность субъективного духа" (Человек. 1994, № 5, с. 21-38; переизд.: Начала христианской психологии. М., 1995, с. 122-138); анализируются и разделяются понятия духовности и душевности; выделяются основные ступени развития субъективного духа: оживление – до 1 года, одушевление – от года до 6 лет, персонализация – от 7 до 18 лет, индивидуализация – от 20 до 40 лет, универсализация – от 45 до 65 и более;

– "Христианская психология в системе психологического знания" (Московский психотерапевтический журнал. 2007, № 3(54), с. 23-31); анализируются этапы становления психологической науки и показывается, что современная пост-неклассическая психология стоит перед развилкой: либо христианская благодатная психология, либо бесовская

психология падшести и проклятия.

О нем см.: "К 60-летию В. И. Слободчикова" (Вопросы психологии. 2004, № 4, с. 152-154).

Флоренская Тамара Александровна († 1999 г.), д. п. н., одна из старейших и уважаемых отечественных психологов, которая обратилась к идеям христианской психологии и стала практически их использовать.

Ее монографии:

– "Мир твоего дома" (М.: Школа-Пресс, 1999); материалы к программе "Этика и психология семейной жизни"; критикуется современная психология, как науки без души, которую она потеряла в советское время; в работе есть элементы христианской антропологии, учение о совести и семье;

– "Диалог в практической психологии: наука о душе" (М.: Владос, 2001); основные разделы работы: "Человек в человеке " – о внутреннем мире человека, о совести, критика учения Карла Юнга; "Союз священный" – о браке, его психологические и нравственно-духовные стороны; "Практическая психология как гуманитарная наука" – критика узко естественнонаучного подхода в психологии, анализ идей Бахтина и Флоренского; "Психология катарсиса" – катарсис как очищение и оживотворение души;

– "Диалоги о воспитании и здоровье: духовно ориентированная психотерапия" (М.: Школьная пресса, 2001; отд. вып. журнала "Духовно-нравственное воспитание". 2001, № 3);

Некоторые статьи:

– "Святоотеческое учение о страстях и психотерапия" (Московский психотерапевтический журнал. 2003, № 3 (38), с. 104-113); душа "естественно христианка", нужно только очистить ее от страстей; критика психоанализа за его обращение не к светлой, а к темной части души; сравнение святоотеческого учения о страстях и светской психотерапии;

– "Диалог в работе христианского психолога" (Начала христианской психологии. М., 1995, с. 194-204);

– "Диалог в христианской терапии" (Московский психотерапевтический журнал. 1994, № 4, с. 194-195).

Другие работы: "Катарсис как осознание: Эдип Софокла и Эдип Фрейда" (Бессознательное. Т. 2. Тбилиси, 1978, с. 562-571), "К. Г. Юнг и

проблема духовной активности личности" (Гуманистические проблемы психологической теории. М., 1995, с. 70-83).

О ней см.: *Воловикова М. И.* "Памяти Тамары Александровны Флоренской" (Психологический журнал. 1999, № 6, с. 80-88).

Хоружий Сергей Сергеевич, философ, писатель, доктор физико-матем. наук, академик РАЕН. Он много писал и пишет по христианской аскетике, антропологии и психологии, особенно много внимания уделяя исихастской традиции. Его трудами вышла фундаментальная библиография по исихазму: Исихазм. Аннотированная библиография. Под общ. и науч. ред. С. С. Хоружего. – М.: Изд. совет Рус. правосл. церкви, 2004 (включающая в себя 911 (!) страниц аннотированной библиографии не только на русском, но и на основных европейских языках). Не все его идеи и мысли находят однозначную поддержку в церковной среде, но насколько это связано либо со второстепенными проблемами взаимного недопонимания (и философско-богословского диалога), либо с наличием реальных методологических расхождений, безусловно, покажет будущее.

Антропологические и психологические работы:

– "Дискурсы внутреннего и внешнего в практиках себя" (Московский психотерапевтический журнал. 2003, № 3 (38), с.5-25); анализируются различные "Духовные Практики", разбирается их "энергийный характер" и универсальная антропологическая "парадигма духовной практики";

– "Православно-аскетическая антропология и кризис современного человека" (Православное учение о человеке. Избранные статьи. Москва-Клин, 2004, с. 154-167); подчеркивается важность святоотеческого учения о человеке для современности;

– "Проблема личности в православии" (Здесь и теперь: Философия, литература, культура. 1992, № 1, с. 94-106); это исторический обзор развития идей так называемого энергетизма: от практики исихазма IV-XX вв., через богословие паламизма XIV-XX вв. к философии энергетизма XX в. (вплоть до метафизики всеединства Владимира Соловьева);

– "Сердце и ум" (Московский психотерапевтический журнал. 1992, № 1 (янв.- март), с. 137-159); соотнесение важнейших понятий христианской антропологии – сердца и ума;

– "Феномен "умных чувств" в мистике православия" (Психология

и христианство. М., 1995, с. 78); анализируется метод "отверзения чувств" в православном исихазме.

Работы по *аскетике* и *исихазму*: "К феноменологии аскезы" (М.: Изд-во гуманит. лит-ры, 1998), "Аналитический Словарь Исихастской Антропологии" (Синергия. Сборник. М., 1995, с. 42-150), "Диптих безмолвия. Аскетическое учение о человеке в богословском и философском освещении" (М., 1991), "Исихазм в Византии и России: исторические связи и антропологические проблемы" (Страницы. 1997, № 2:1, с. 48-61), "Концепция Совершенного Человека в перспективе исихастской антропологии" (Совершенный человек. Сборник. М., 1997, с. 41-71), "Православная аскеза – ключ к новому видению человека" (М.: Вэб-Центр "Омега", 2000 (интернет-издание)). Эти и другие материалы есть на сайте Института синергийной антропологии (www.synergia-isa.ru).

Черняева Светлана Анатольевна, к. п. н., препод. кафедры психологии АППО (бывшего Университета педагогического мастерства). По вероисповеданию – католическая христианка. Ее работы имеют практический уклон и связаны в первую очередь с психологическим консультированием:

– "Развитие личности и психологическая помощь в свете христианского мировоззрения" (СПб.: Речь, 2007);

– "Психология в свете христианского мировоззрения" (СПб.: Социальная школа Каритас, 2004) – работа, в которой собраны материалы, публиковавшиеся ранее в виде отдельных статей, либо использованные в практических семинарах: "Современная практическая психология и христианство", "Христианская психологическая поддержка самореализации личности", "Принципы, цели и ценности современной психологической помощи", "Психология личности и христианская антропология", "Свобода как условие христианской самореализации личности", "Преодоление последствий психологических травм в христианской психологической помощи".

Статьи: "Психология личности и христианская антропология" (Вестник Санкт-Петербургского университета. Сер. 6. 2003, № 3, с. 88-100), "К вопросу о принципах христианской психологической помощи" (Диалог отечественных светской и церковной образовательных традиций. СПб., 2001, с. 133-139), "Христианская психологическая поддержка самореализации личности" (Московский психотерапевтический журнал.

2004, № 4 (43), с. 91-106), "Христианская самореализация личности: предмет и основные принципы" (Психологические проблемы самореализации личности. Вып. 4. СПб., 2000, с. 193-200), "Христианский подход к задачам психологии религии" (Диалог отечественных светской и церковной образовательных традиций. СПб., 2004, с. 330-334), "Цели и ценности христианской психологической помощи" (Диалог отечественных светской и церковной образовательных традиций. СПб., 2004, с. 327-329).

Шеховцова Лариса Филипповна, д. п. н., проф. Санкт-Петербургской православной духовной академии.

Основные работы:

– "Сравнительный анализ концепций человека в современной психологии и христианской антропологии" (СПб.: СПбУПМ, 2000); содержание: Ч. 1. О единстве мира в богословии и науке: Гл. 1. Картина мира и ее гносеологические аспекты. Гл. 2. Картина мироздания в Священном Предании и современной науке. Гл. 3. Соотношение религиозно-философских представлений о "логосе" с научно-философской категорией "информация". Гл. 4. Психологическое описание процессов познания мира человеком. Гл. 5. Применение категории "энергия" в естественных науках о человеке; Ч. 2. Концепция человека в современной психологии и христианской антропологии: сравнительный анализ. Гл. 1. О природе и сущности человека в богословии и религиозной философии. Гл. 2. Развитие и обожение человека. Гл. 3. Проблема целостности человека. Гл. 4. Человек как биологическое существо. Гл. 5. Душа и психика. Гл. 6. Дух, личность, сознание, самосознание; Заключение. Интеграция христианских и научных знаний о человеку в систему "человекознания";

– "Интеграция научного и религиозного знания в концепцию целостного человека" (СПб.: СПбГУПМ, 2003); в первой главе анализируется соотношение веры и знания, при этом критикуется ходячее мнение о их противоположности и несовместимости; во второй главе сопоставляются христианские понятия "тело", "душа", "дух", "тримерия" и антрополого-психологические понятия индивид, субъект, личность и индивидуальность (с опорой на учение Б. Г. Ананьева).

Статьи:

– "Категориальный аппарат психологии, ориентированный на хри-

стианство" (Диалог отечественных светской и церковной образовательных традиций. СПб., 2004, с. 348-352);

– "Представления об "уме-чувстве-воли" в современной психологии и христианской психологии" (Служба практической психологии в системе образования. Вып. 9. СПб.: СПбАППО, 2005, с. 270-278);

– "Психотерапия и духовная практика христианства" (Московский психотерапевтический журнал. 2004, № 4 (43), с. 18-33);

– "Развитие сознания человека" (Духовные и социальные проблемы современной России в свете Православия. СПб., 2002, с. 161-163);

– "Экзистенциальная психология в рамках христианской парадигмы" (Психология и христианство. М., 1995, с. 85-86);

– ""Я-концепция" и проблема "достоинства" личности" (Диалог отечественных светской и церковной образовательных традиций. СПб., 2001, с. 128-130);

– "III Международная конференция "Психология и христианство: пути интеграции"" (Вопросы психологии. 1997, № 5, с. 147-151);

– "Эвристическая ценность христианской концепции человека для современной психологии" (Психология и христианство. СПб., 1997, с. 15-16).

Работы в соавторстве:

– *Ншан (Петросян) иеромонах, Шеховцова Л. Ф.* "Навыки психологического консультирования в пастырском душепопечении" (Московский психотерапевтический журнал. 2005, № 3 (46), с.184-208);

– *Шеховцова Л. Ф., Зенько Ю. М.* "Элементы православной психологии" (СПб.: Речь, 2005); основной задачей работы являлся сравнительный анализ христианского учения о душе и академического психологического знания – в плане выявления моментов их сходства и различия; в этом аспекте проанализированы психические состояния (глава 10) и основные психические процессы – воля, эмоции, разум (интеллект), память, внимание, воображение, органы чувств (главы 3-9); кроме того, сделаны соответствующие антропологические экскурсы (главы 1-2) и рассмотрено христианское учение о добродетелях (глава 11).

Ширяев Григорий Владимирович, доктор философии, председатель приходского совета петербургского храма Христа Спасителя ("Спаса на водах").

Работы:

– "Сердце как орган "теоретического чувства"" (Диалог отечественных светской и церковной образовательных традиций. СПб., 2001, с. 118-122); современное продолжение дореволюционной отечественной традиции философии и богословия сердца;

– "Антропология Святителя Феофана Затворника Вышенского" (Русское самосознание. 2001, № 8; 2002, № 9); одна из первых специальных работ по антропологическим воззрениям еп. Феофана Затворника, труды которого в изобилии переиздаются в настоящее время.

В качестве важного **дополнения** настоящего библиографического обзора, приведем несколько работ с **христианской критикой** западных психологических и психотерапевтических учений и опыта их применения у нас.

Психоанализ:

– *Антоний (Логинов) игум.* "Психоанализ сквозь призму оккультной психологии (Опыт богословского и религиозно-философского исследования)" (Обитель Слова. Альманах. Вып. 2. Н.Новгород, 2003, с. 86-134); исследование основ психоанализа показывает, что в строгом смысле этого слова он ненаучен; в психоанализе и НЛП присутствуют оккультные элементы;

– *Дронов Михаил прот.* "Православная аскетика и психоанализ" (Альфа и Омега. 1998, № 2(16), с. 248-275); критика современного психоаналитического направления в целом.

Нейролингвистическое программирование (НЛП):

– *Антоний (Логинов) игум., Сергий Гончаров прот.* "NLP-практика игумена Евмения" (Обитель Слова. Альманах. Вып. 2. Н.Новгород, 2003, с. 169-181); критика использование НЛП игуменом Евмением, в частности, и самого НЛП, вообще;

– *Лепехин Н. Н.* "Взгляд православного психолога на НЛП" (Расширенное заседание Общества православных врачей Санкт-Петербурга 8-10 мая 2001 года. СПб., 2001, с. 72-80); анализ показывает, что в научном плане НЛП не имеет собственных оригинальных концепций и разработок; мировоззренческая же направленность НЛП носит характер агностической всеядности, вплоть до включения элементов оккультного

знания; поэтому православному психологу и психотерапевту следует воздержаться от апелляции к НЛП-подходу;

– *Петр Сургучев свящ.* "Православный священник перед соблазном современной психотехнологии" (Обитель Слова. Альманах. Вып. 2. Н.Новгород, 2003, с. 145-168); разбор и критика основных техник НЛП: визуализации, работы с субмодальностями, установки раппорта, рефрейминга и др.; основной вывод работы: техника НЛП несовместима с православным мировоззрением.

Глубинная психология Карла Юнга:

– *Димитриевич В.* "В плену герметического круга. О психологии Карла Юнга и прозе Германа Гессе" (О психологии К. Юнга и прозе Г. Гессе. Сборник. Пермь, 2001. с. 13-78); взгляды Карла Юнга духовно вредны, они фактически представляют собой современное язычество, это – плод восстания против Спасителя и нового самообожествления человека; оно ведет не к Христу, а к антихристу;

– *Медведев М., Калашникова Т.* "Об аналитической психологии Карла Юнга. Взгляд с позиций святоотеческого учения о спасении души" (О психологии К. Юнга и прозе Г. Гессе. Сборник. Пермь, 2001. с. 79-125); в судьбе Карла Юнга мы видим пример одной из многочисленных человеческих трагедий; это трагедия души человека, попытавшегося своевольно, на основе достижений своего рассудка, безусловно доверившись своим внутренним ощущениям, проникнуть в тайну Божественного; пример К. Юнга как ученого показывает, что попытку освоения внутренних пространств души вне святоотеческого опыта Церкви, в которой этот опыт становится универсальным и объективным, можно уподобить попытке броситься с палубы корабля в бушующий океан и попытаться добраться до берега на доске.

Гуманистическая психология Карла Роджерса:

– *Юревич Д. В.* "Анализ учения К. Роджерса с христианской точки зрения" (Служба практической психологии в системе образования. Сборник статей. Вып. 4. СПб., 2000, с. 91-94); несмотря на то, что учение К. Роджерса имеет свои положительные стороны по сравнению со многими другими западными психотерапевтическими методами, анализ показывает его принципиальное отличие от христианского подхода.

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

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

– во-вторых, и о самой христианской психологии можно утверждать, что она уже реально существует, но не только и не столько как часть научной психологии, а как комплексное междисциплинарное направление, разными своими сторонами обращенное и к научной психологии, и к христианскому душепопечению, и, конечно же, к православной антропологии (и богословию); по моему мнению, это нисколько не умаляет степени "научности" христианской психологии (если озадачиваться этой проблемой с точки зрения академического психолога); если, как делают многие психологи, считать достоверно научной трансперсональную психологию, с ее заимствованным из *буддизма* учением о реинкарнации, то на каких основаниях отказывать тогда в научности психологии, построенной на *христианских* началах (которые, кроме того, аутентичны основам и европейской, и отечественной культуры, в отличие, кстати сказать, от того же буддизма); что касается возможного возражения о том, что "наука и вера несовместимы", то эта идеологически навязываемая в советское время точка зрения не имеет под собой никаких оснований; наука и религия прекрасно уживались у большинства дореволюционных психологов и других ученых; и на примере Запада, на который сегодня часто ссылаются как на образец для подражания, мы также видим, что религиозными были не только многие выдающиеся ученые, но и большой процент обычных академических ученых, преподавателей и т. д. (и в этом с точки зрения общества не было ничего

предосудительного); что касается современного отношения науки и христианства, то, конечно, достаточно утопично призывать к построению на христианских началах *всей* науки и *всех* ее направлений (созданию христианской физики, химии и т. д.), но это никак не отрицает возможность существования христианской философии, педагогики или психологии; важнейшая роль христианства могла бы состоять и в том, что оно предостерегало бы науку от проникновения в нее оккультных, ненаучных идей (например, торсионных полей в физике, психополей в психологии), и этим помогала бы сохранению и поддержанию ее собственной научности.

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

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

по настоящее время, более двух с половиной тысяч наименований);

– также важнейшей проблемой является отсутствие должной *систематичности* и *целостности*: как в христианской психологии в целом, так и в отдельных работах по этой тематике; назрела насущная необходимость в формировании целостного подхода к душе и к самому человеку (Зенько. 2006); хотелось бы обратить на это особое внимание всех православных психологов, может быть, имеет смысл посвятить этому специальную секцию конференции или создать постоянно действующую инициативную группу; хорошо было бы, если результатом ее работы явилось написание соответствующего **учебного пособия** по христианской психологии (для основы можно было бы использовать уже имеющиеся объемные и подробные работы: *Вадим Коржевский свящ.* "Пропедевтика аскетики. Компендиум по православной святоотеческой психологии" (М., 2004), *Зенько Ю. М.* "Основы христианской антропологии и психологии" (СПб., 2007));

– в плане взаимодействия христианской психологии с православным богословием возникает проблема ее *богословской адекватности*: языковой – грамотного использования психологами терминов и понятий святоотеческой антропологии и православного богословия; концептуальной – заключающейся не только в правильном понимании и применении основных концепций святоотеческой психологии и антропологии, но и в осознании их методологических оснований; отсутствие последнего приводит к тому, что некоторые православные психологи создают такие новые концепции, которые никак не согласуются со святоотеческой традицией (кстати, это стремление к "новизне", а не к *истине*, скорее всего является пережитком влияния академической психологии, в которой без подробного описания этой самой "новизны" просто не допустят к защите диссертации); в христианской же психологии основным критерием является "не навреди"; и эта *охранительная* стратегия отсеивает то "новое и интересное", которое, однако, сомнительно с духовной или психологической точек зрения; в полной мере и в правильной форме этот подход может реализоваться только при тесном сотрудничестве психологов с церковью или, в рекомендации Общества православных психологов, работе под "духовным окормлением Епархиальных управлений"; кстати, это будет и вполне реальным способом для психологов показать церкви свою компетентность и конкретную полезность;

– и наоборот, в отношении *церкви* к психологии можно выделить

две противоположных тенденции; первая заключается в настороженном, иногда, даже агрессивном отношении к психологии, фактически, в ее огульном отрицании; при этом между академической психологией и маргинальными западными психологическими направлениями (например, трансперсональной психологией) ставится знак абсолютного равенства и на этом основании отвергается вся психология без разбора; другая же тенденция, наоборот, заключается в том, что у некоторых священнослужителей можно наблюдать своеобразную эйфорию от знакомства с практическими психологическими методами (опять же, в первую очередь, – западными), так что возникает впечатление, что психология как бы потеснила в их мировоззрении базальные пастырские установки (например, один батюшка нешуточно укорял меня за то, что я критикую "научную психологию" Карла Юнга, которая, на самом деле, является больше оккультно–мистическим учением, чем собственно психологией – см. *Нолл Р.* "Арийский Христос. Тайная жизнь Юнга" (М., Киев, 1998)); хотя церковь не высказалась достаточно обобщенно и жестко по этому поводу (щадя людские немощи и надеясь на вразумление Божие), но общий церковный настрой в этом вопросе довольно критический; и это, как мне кажется, совершенно справедливо: есть такие психологические методы, которые не показаны к применению не только православными психологами, но и психологами академическими, например, связанные с психотехниками изменения сознания ("шаманский транс", "работа с дыханием" и т. д.); с христианской точки зрения они отвергаются как оккультные и духовно опасные, с психологической – как научно недостоверные и неприемлемые; конечно же, для современной христианской психологии нужна чисто методическая работа по анализу существующих психологических методов и методик – этим несколько лет подряд занимался семинар православных психологов в Петербурге; было не только проанализировано множество методов, но и, главное, выработаны *принципы* и *критерии* такого анализа (подробнее мы писали выше).

И в самое заключение прошу прощения у тех, кого я в этот обзор не включил (по ограниченности места), или о ком привел неточные или устаревшие сведения. В более полном черновом варианте у меня собрана библиография 320 современных авторов, пишущих на темы христианской психологии и антропологии. С удовольствием поделюсь этой и

другой имеющиеся у меня информацией и с благодарностью приму все уточнения, замечания и пожелания (по электронному адресу: zenko_y@mail.ru).

Основные выводы

Основной вывод, который можно сделать из всего приведенного материала, прост как правда: и до семнадцатого года XX века психология существовала как психология. Второй, менее оптимистичный, вывод заключается в том, что та психология значительно отличалась от современной. Более того, именно ту психологию и можно называть собственно психо-логией, т. е. наукой о душе. Кроме того, вполне справедливо, что ту психологию вполне можно именовать духовной психологией (Психологическая наука... 1997, с. 37), в отличие от психологии современной – бездуховной. Третий вывод: расцвет духовной психологии в России приходился на конец XIX – начало XX века (там же, с. 37), 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 наука о душе. Поскольку последняя ни в коей мере не отрицает ни практический подход вообще, ни конкретные экспериментальные методы изучение, 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 (или не воссоздадут) 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 психологи, которые преодолеют эти и другие соблазны и через свою душу придут к душеведению.

Заключение

Наше время удивительно похоже на конец XIX и начало XX века: та же экономическая нестабильность, политическая чехарда, недовольство народа и т. д. Но главное, что роднит наше и то время – это ответственность. По меткому слову Г. Флоровского: "Тогда решалась судьба людей. Тогда спасались и погибали, сбивались с пути, теряли себя, или приобретали душу свою и души братьев... Это было время искания и соблазнов" (Флоровский. 1991, с. 452). И наше время в особенности – и время исканий, и время соблазнов. Хорошо, что в настоящем повторяются не только прошлые ошибки, но и некоторые позитивные моменты, например, уход от марксизма. Это же было на рубеже XIX века: "От Маркса стали "возвращаться" и к Канту, и к Гегелю, от марксизма переходить к идеализму. Гносеологическая критика делала уже невозможным догматический материализм" (там же, с. 454). Но кроме того: "...в те годы многим вдруг открывается, что человек есть существо метафизическое... Религиозная потребность вновь пробуждается... Вспыхивает жажда веры. Рождается потребность в "духовной жизни", потребность строить свою душу" (там же, с. 452). Безусловно, нечто похожее происходит и теперь, хотя есть и некоторые отличия.

А вот как события того времени описаны с точки зрения известного психолога, их очевидца: "У нас в России, при сравнительно низком уровне умственной и нравственной культуры и при чрезвычайной впечатлительности, свойственной молодому народу, общество особенно склонно бросаться в крайности... В каждую эпоху, впрочем, царит и властвует одно направление, пока вновь не одолеет противоположное, – и горе тому, кто пойдет против господствующего течения... Вопрос о душе разделял у нас, конечно, судьбу всех вопросов, занимавших общественную мысль. Все мы хорошо помним, как в 60-х и в начале 70-х годов значительная часть нашего общества, и в особенности молодежь,

увлекалась крайними материалистическими воззрениями... Симпатии общества однако же неустойчивы. В последнее время материализм, как направление теоретической мысли, значительно ослабел. Теперь начинает все более и более увлекаться совершенно противоположными учениями и идеями – мистическими идеями Достоевского и Толстого, а с другой стороны – спиритизмом, отгадыванием мыслей на расстоянии, опытами "материализации" (!) души и всевозможными другими выдумками заезжих иностранных гостей... Конечно, нельзя не радоваться, что прежнее материалистическое направление умов, сопровождавшееся очень часто грубым отрицанием высших идеалов, всяких нравственных принципов и эстетических начал, миновало. Но нельзя однако же не смотреть с опасением и на будущее, ибо теперешние спиритические увлечения сулят, может быть, впоследствии развитие иных опасностей, не менее серьезных, чем самый материализм" (Грот. 1886, с. 4-5). Прошедшее столетие показало абсолютную правоту неутешительных прогнозов Николая Яковлевича Грота: из огня материализма современное общество и, в частности, психология шарахаются в огонь мистики и оккультизма (когда явного, а часто и скрытого). Но анализ этого – отдельная тема исследования, которая не входит в рамки настоящей работы, хотя не видеть и не учитывать этого сейчас просто невозможно.

Литература

Автократов С. Учебник психологии. – СПб., 1865.

Адрианова-Перетц В. П. К вопросу об изображении "внутреннего человека" в русской литературе XI-XIV вв. // Вопросы изучения русской литературы XI-XX вв. М.-Л., 1958, с. 15-24.

Адрианова-Перетц В. П. Человек в учительной литературе Древней Руси // Труды ОДРЛ. Т. 27. Л., 1972, с. 3-68.

Аксов Б. П. Психологические взгляды Н. Г. Чернышевского. Автореф. канд. дис. – Уральск, 1939.

Актуальные проблемы историко-психологического исследования / Под ред. В. А. Кольцовой, Ю. Н. Олейника. – М., 2001.

/*Алексеевский А.*/ Студенческое Психологическое Общество при С.-Петербургской Духовной Академии // Христианское чтение. 1903, №

5, с. 811-815 (издано за подп.: "А. А.").
Алексий патр. Московский и Всея Руси. [Приветствие в адрес Психологического института по случаю его 85-летия] // Вопросы психологии. 1999, № 3, с. 12-13.
Ананьев Б. Г. К. Д. Ушинский – великий русский психолог // Советская педагогика. 1945, № 12, с. 98-111.
Ананьев Б. Г. Очерки истории русской психологии XVIII и XIX веков. – /М./, 1947.
Аристов А. свящ. Психология опытная. (Руководство для изучающих). Вып. 1. – Рига, 1889.
Артамонов В. И. Психология от первого лица. 14 бесед с российскими учеными. – М.: Academia, 2003.
Асмолов А. Г. XXI век: психология в век психологии // Вопросы психологии. 1999, № 1, с. 3-12.
Барам Д. Х. К 100-летию журнала "Вопросы философии и психологии" (исторический обзор) // Историко-философский ежегодник '89. М., 1989, с. 104-110.
Барсов Т. В. В. Н. Карпов, как профессор // Христианское чтение. 1898, № 5, с. 684-688.
Бежан С. свящ. Психология буддизма. – Харьков, 1913 (Вера и разум. 1913).
Белкин А. С. Обзор деятельности московского Психологического общества за первое десятилетие (1885-1895) // Вопросы философии и психологии. 1895, кн. 27, с. 251-258.
Бермус А. Г. Естественнонаучная парадигма в психологии: выбор ориентиров // Вопросы психологии. 1998, № 4, с. 79-83.
Богданчиков С. А. История проблемы "психология и марксизм" (дискуссия между К. Н. Корниловым и Г. И. Челпановым в отечественной психологии 20-х годов). Автореф. дисс. – М., 1993.
Богданчиков С. А. Почему был уволен Г. И. Челпанов (Историография одного факта) // Вопросы философии. 1996, № 1, с. 85-96.
Богоявленская Д. Б. Московскому психологическому обществу – 110 лет // Психологический журнал. 1995, № 4, с. 143-144.
Богоявленская Д. Б. Московскому психологическому обществу – 110 лет // Вопросы психологии. 1995, № 3, с. 154-155.
Болдырев А. И. Проблема человека в русской философии XVIII века. – М.: Изд-во МГУ, 1986.

Большакова В. В. М. М. Троицкий о мотивации деятельности человека как основном законе его самосохранения // Психологический журнал. 1995, № 4, с. 123-132.

Большакова В. В. Психологические идеи в русской философии XVIII века // Психологическая мысль в России: век Просвещения. СПб., 2001, с. 56-81.

Борягин Г. И. Психологические взгляды М. В. Ломоносова // Очерки по истории русской психологи. М., 1957, с. 102-164.

Братусь Б. С. Русская, советская, российская психология: Конспективное рассмотрение. – М.: Моск. психолого-соц. ин-т, 2000.

Брушлинский А. В. Первая психологическая лаборатория в системе Академии наук СССР // Психологический журнал. 1995, № 3, с. 53-60.

Будилова Е. А. Борьба материализма и идеализма в русской психологической науке. – М.: Изд-во АН СССР, 1960.

Васильева Л. И. Психологические взгляды Н. А. Добролюбова. Автореф. канд. дис. – Одесса, 1954.

Василюк Ф. Е. Методологический смысл психологического схизиса // Вопросы психологии. 1996, № 6, с. 25-40.

Вержболович М. /О./ Обзор главнейших направлений русской психологии // Вера и разум. 1895, № 3, с. 117-134; № 4, с. 185-208; № 5, с. 233-256; № 6, с. 257-290; № 7, с. 303-336; № 8, с. 374-398; № 9, с. 399-427; № 10, с. 455-487; № 16, с. 135-158; № 17, с. 185-209; № 20, с. 339-374.

Вержболович М. О. Обзор главнейших направлений русской психологии. – Харьков: Тип. губерн. правл., 1895.

Виноградов Н. Краткий исторический очерк деятельности московского Психологического общества за 25 лет // Вопросы философии и психологии. 1910, кн. 103, с. 249-262.

Власовский И. Основные черты мировоззрения Михаила Васильевича Ломоносова // Вера и разум. 1911, № 19, с. 10-26, № 20, с. 159-178.

Вольгин А. Памяти епископа Виссариона Нечаева // Журнал московской патриархии. 1972, № 2, с. 70-78.

/Высокоостровский А. П./ Отзыв и. д. доцента А. П. Высокоостровского о кандидатском сочинении действительного студента Григория Флоровского на тему: "Христианское учение о превосходстве человека над животным" // Христианское чтение. 1902, № 9, с. 287-288 (из Журналов собраний Совета С.-Петербургской Духовной академии за

1901-2 год).
Гаврюшин Н. К. Самопознание как таинство // Русская религиозная антропология. Антология. Т. 1. М., 1994, с. 7-43.
Галушко Т. Е. Психологические взгляды Н. Г. Чернышевского. Автореф. канд. дис. – Киев, 1953.
Грот Н. О душе в связи с современными учениями о силе. – Одесса, 1886.
Грот Н. О направлении и задачах моей философии... // Православное обозрение. 1886, № 12, с. 792-809.
Грот Н. Основания экспериментальной психологии. – М.: Типо-лит. Кушнерев и К, 1896.
Гурова Р. Г. Передовая психологическая мысль в Московском университете XVIII в. // Советская педагогика. 1952, № 6, с. 52-79.
Дарьес Иохим Георг. О познании человеческих нравов... – М.: Тип. Имп. Моск. унив., 1760.
Дементьева Н. А. Вопросы общей психологии в работах Н. Г. Чернышевского. Автореф. канд. дис. – М., 1955.
Джидарьян И. А., Артемьева Т. И. Всероссийская конференция "Методологические и гуманистические проблемы современной науки" // Психологический журнал. 1998, № 6, с. 130-132.
Диспут в Московском университете 13 марта 1870 г. // Всеобщая газета. 1870, № 46.
Диспут г. Струве в Московском университете // Журнал министерства народного просвещения. 1870, март.
Ждан А. Н. История психологии: От античности до наших дней. – М.: Изд-во МГУ, 1990.
Ждан А. Н. История психологии от античности к современности. – М.: Изд-во "Рос. педагог. агентство", 1997.
Ждан А. Н. История психологии: от античности к современности. – М.: Педагог. об-во России, 2002.
Ждан А. Н. Московский университет и психология (К 240-летию Московского государственного университета им М. В. Ломоносова // Психологический журнал. 1995, № 5, с. 134-143.
Ждан А. Н. Московское психологическое общество (1885-1922) // Вопросы психологии. 1995, № 4, с. 82-92.
Ждан А. Н. Преподавание психологии в Московском университете (К 80-летию Психологического института и 50-летию кафедры психоло-

гии в Московском университете) // Вопросы психологии. 1993, № 4, с. 80-93.
Ждан А. Н. Проблема человека в психологической науке в России XX века // Вопросы психологии. 2000, № 5, с. 147-148.
Ждан А. Н., Марцинковская Т. Д. Московская психологическая школа: традиция и современность // Вопросы психологии. 2000, № 3, с. 117-127.
Журналы собраний Совета Московской Духовной Академии за 1911 год // Богословский вестник. 1912, № 4.
Журналы Совета Московской Духовной Академии за 1901 год // Богословский вестник. 1902, № 12, с. 305-352.
Зеленогорский Ф. А. Очерк развития психологии с Декарта до настоящего времени. – Харьков: Университ. тип., 1885.
Зенько Ю. М. Целостность как основной методологический принцип в христианской антропологии (и пример его применения к проблеме состава человеческого существа) // Вестник Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета. Сер. IV. Педагогика. Психология. 2006, № 2, с. 167-182.
Зеньковский В. В. История русской философии. В 2-х т. – Л.: ЭГО, 1991.
Зимин П. П. Вопросы психологии мышления в трудах классиков русской философии XIX в. – Ташкент: Фан, 1966.
Зинченко В. П. Психология в Российской Академии образования // Вопросы психологии. 1994, № 4, с. 127-141.
Зубовский Н. А. Психология. – СПб.: Академия Самопознания, Тропа Троянова, 2006 (переизд.: СПб.: Тип. Иверсена, 1848).
Избранные произведения русских мыслителей второй половины XVIII века. в 2-х т. – М., 1952??.
Изучение традиций и научных школ в истории советской психологии. Сборник. Под ред. А. Н. Ждан. – М.: Изд-во МГУ, 1988.
Иоанн Златоуст. Омилия о человеке истинном. – М.: Тип. Сыромятникова, 1784.
История психологии и историческая психология: состояние и перспективы / Под ред. В. А. Кольцовой, Ю. Н. Олейника, О. Е. Серовой. – М., 2001.
Калашникова Л. В. Психологические взгляды Д. И. Писарева. Автореф. канд. дис. – Иркутск, 1954.
Каленов П. А. Спор рассудка с верой // Вопросы философии и психоло-

гии. 1894, кн. 2(22), с. 141-161.
Кампе Генрих Иоахим. Краткая психология, или Учение о душе для детей. Пер. с нем. – М.: Тип. Моск. унив., 1789.
Карпов В. Вступительная лекция в психологию // Памяти В. Н. Карпова... <Сборник>. СПб., 1868, с. 1-41 (Христианское чтение. 1868, ч.II).
Качарава В. Б. Я. П. Козельский. Материалы к биографии русского философа // Вече. 1997, вып. 10, с. 75-119.
Кедров Иван. Курс психологии. – Ярославль, 1844.
Коган Ю. Я. Просветитель XVIII века Я. П. Козельский. – М., 1958.
Кольцова В. А. Вклад М. В. Ломоносова в развитие отечественной психологической науки (к 275-летию со дня рождения) // Психологический журнал. 1986, № 6, с. 127-142.
Кольцова В. А. О целостном подходе в историко-психологическом исследовании // Принцип системности в психологическом исследовании. М., 1990, с. 131-137.
Кольцова В. А. Психология в России начала XX века (Предреволюционный период) // Психологическая наука в России XX столетия. Сборник. М., 1997, с. 10-48.
Кольцова В. А. Системный подход и разработка проблем истории отечественной психологической науки // Психологический журнал. 2002, № 2, с. 6-18.
Кольцова В. А., Медведев А. М. Об изучении истории психологии в системе культуры // Психологический журнал. 1992, № 5, с. 3-11.
Кольцова В. А., Олейник Ю. Н. Исторический путь психологии: прошлое, настоящее, будущее // Психологический журнал. 1993, № 1, с. 176-178.
Кольцова В. А., Олейник Ю. Н. Работа советских психологов в годы Великой отечественной войны // Психологический журнал. 1995, № 3, с. 3-11.
Кондаков И. М. П. Я. Чаадаев и проблема психологической парадигмы // Журнал прикладной психологии. 1998, № 1, с. 70-81.
Котова И. Б. Психология личности в России. Столетие развития. – Ростов-н/Д., 1994.
Кривушина В. Ф. Антропологические мотивы в мировоззрении Аполлона Григорьева ("Эпоха брожения" сороковых годов) // Философский век. Альманах. Вып. 22. Ч. 2. СПб., 2002, с. 41-49.
Кузьмина Е. И. Проблема свободы в научном творчестве С. Л. Рубин-

штейна // Психологический журнал. 2004, № 1, с. 5-16.
Кулебяко Е. С. Козельский Яков Павлович // Его же. Замечательные питомцы Академического университета. Л., 1977, с. 89-95.
Культура незаочного постижения: философско-психологический семинар памяти Г. И. Челпанова // Человек. 1995, № 3, с. 5-25.
Куриозное и краткое изъяснение любопытства достойных наук физиогномики и хиромантии. – М.: Тип. Моск. унив., 1765.
Ласкеев П. Два проекта православно-христианской философии ("Введение в философию" В. Н. Карпова и "О необходимости и возможности новых начал для философии" И. В. Киреевского) // Христианское чтение. 1898, № 5, с. 732-756.
Леонович М. <Рецензия> Архимандрит Сергий. Православное учение о спасении. Опыт раскрытия нравственно-субъективной стороны спасения на основании св. Писания и творений свято-отеческих. Сергиев Посад. 1895 // Миссионерское обозрение. 1902, № 1, с. 189-190.
Линькова Н. П. Вопросы психологии в русской периодике второй половины XVIII в. // Тезисы докладов на I съезде Общества психологов. Л., 1959.
Линькова Н. П. Н. И. Новиков и его место в истории русской психологии. – М., 1963.
Логинова Н. А. Научная школа Б. Г. Ананьева // Психологический журнал. 1995, № 1, с. 164-169.
Логинова Н. А. Об Институте мозга В. М. Бехтерева (к 75-летию со дня основания) // Психологический журнал. 1993, № 5, с. 110-119.
Ломов Б. Ф. Выступление на торжественном собрании, посвященном 15-летию образования Института психологии АН СССР // Психологический журнал. 1991, № 4, с. 16-26.
Лосский Н. А. А. Козлов и его панпсихизм // Вопросы философии и психологии. 1901, кн. 3 (58), с. 183-206.
Лурия А. Р. Об изучении реакций и историческом развитии поведения человека // Вопросы психологии. 1994, № 2, с. 27-32.
Люшина Л. Т. Психологические взгляды Н. Г. Чернышевского. Автореф. канд. дис. – Иркутск, 1954.
Маковельский А. Из лекций по психологии. (Понятие о душе. История вопроса и его современное состояние). – Казань, 1913.
Манасеин В. А. О значении психических влияний. – СПб., 1877.
Махнач А. В. Психология и христианство: путь интеграции // Вопросы

психологии. 1995, № 6, с. 146-151.
Мегорский П. П. Первый Всероссийский съезд по педагогической психологии. – [Петрозаводск, 1906].
Мещеряков Б. Г. Лев Выготский и Мартин Лютер – что между ними общего? // Человек. 2000, № 1, с. 171-173.
Милославский П. Неизданное письмо А. Герцена о свободе воли // Православное обозрение. 1877, № 2, с. 285-293 (подп.: П. М.).
Миртов Д. П. Заслуги проф. Василия Николаевича Карпова для русской философской мысли // Христианское чтение. 1898, № 5, с. 708-731.
Михаил иером. Психология таинств // Миссионерское обозрение. 1902, нояб., с. 559-579.
Мордвинцева Л. П. Новейшие отечественные публикации по христианской психологии // Человек: образ и сущность. М., 1997, с. 108-120.
Мустафин Владимир прот. Философские дисциплины в С.-Петербургской Духовной Академии // Богословские труды. Сборник, посвященный 175-летию Ленинградской Духовной Академии. М., 1986, с. 186-191.
Н. И. Новиков и его современники. Избранные сочинения. – М.: Изд-во АН СССР, 1961.
Несмелов В. Памяти Вениамина Алексеевича Снегирева // Православный собеседник. 1887, май, с. 97-154.
Никанор еп. Позитивная философия и сверхчувственное бытие. – СПб., 1876.
Николенко Д. Ф. Психологические взгляды Я. П. Козельского // Очерки по истории отечественной психологии (XVII-XVIII в). Сборник статей. Киев, 1952, с. 188-201 (на укр. яз).
Николай Яковлевич Грот в очерках, воспоминаниях и письмах. – СПб., 1911.
Никольская А. А. Возрастная и педагогическая психология в дореволюционной России. – Дубна: Феникс, 1995.
Никольская А. А. Задачи разработки истории психологии в России // Вопросы психологии. 1989, № 6, с. 14-22.
Никольская А. А. Основные этапы развития научной деятельности Психологического института // Вопросы психологии. 1994, № 2, с. 5-21.
Новиков Н. И. Предуведомление // Н. И. Новиков и его современники. М., 1961, с. 176-182 (Утренний свет. 1777, окт.).
Одоевский В. Ф. Психологические заметки // Его же. Сочинения. М.,

1981, т. 1, с. 268-300 (Современник. 1843, т. 32).
Ожиганова Г. В. История психологии: концептуальные подходы и методы исследования // Психологический журнал. 2004, № 2, с. 5-16.
Отчет о деятельности психологического семинария при Московском университете за 1907-1913 гг. // Психологические исследования. 1914, вып. 1/2, с. 299-327.
Отчет о деятельности студенческого философско-психологического кружка за 1899-1900 и 1900-1901 учебные годы // Богословский вестник. 1902, № 2, с. 411-430.
Отчет о состоянии Казанской Духовной Академии за 1873-74 учебный год // Православный собеседник. 1874, № 12 (прилож.), с. I-XLVIII.
Отчет о состоянии Казанской Духовной Академии за 1899-1900 учебный год // Православный собеседник. 1900, № 11 (прилож.), с. 1-58.
Отчет о состоянии Казанской Духовной Академии за 1901-1902 учебный год // Православный собеседник. 1903, № 1 (прилож.), с. 1-60.
Отчет о состоянии Московской Духовной Академии в 1911-1912 учебном году // Богословский вестник. 1912, № 10, с. 1-60 (приложение).
Отчет о состоянии С.-Петербургской Духовной Академии за 1879 год // Христианское чтение. 1880, № 3-4, с. 454-483.
Отчет о состоянии С.-Петербургской Духовной Академии за 1894 год // Христианское чтение. 1895, № 2, с. 337-366.
Отчет о состоянии С.-Петербургской Духовной Академии за 1897 год // Христианское чтение. 1898, № 3, с. 365-400.
Отчет о состоянии С.-Петербургской Духовной Академии за 1901 год // Христианское чтение. 1902, март, с. 351-386.
Отчет о состоянии С.-Петербургской Духовной Академии за 1902 год // Христианское чтение. 1903, март, с. 488-525.
Очерки по истории отечественной психологии (XVII-XVIII в). Сборник статей. Под ред. Г. С. Костюка. – Киев: Радянска школа, 1952 (на укр. яз.).
Очерки по истории русской психологии. Под ред. М. В. Соколова. – М.: Изд-во Моск. ун-та, 1957.
Памяти дорогого и незабвенного учителя Михаила Осиповича Вержболовича. – М.: Тип. "Русская печатня", 1912.
Папков А. А. Сообщения о лучеистечениях, наблюдаемых в телах и организмах. – СПб., 1896.
Пелех П. М. Из истории отечественной психологии XVII в. // Очерки по

истории отечественной психологии (XVII-XVIII в). Сборник статей. Киев, 1952, с. 5-79 (на укр. яз.).
Пелех П. М. Психология в Киевской академии в XVIII в. // Очерки по истории отечественной психологии (XVII-XVIII в). Сборник статей. Киев, 1952, с. 80-122 (на укр. яз).
Переверзев И. Значение религиозного чувства для мысли и нравственной деятельности человека (Психологические наброски) // Христианское чтение. 1899, № 10, с. 673-696.
Песоцкий С. А. Внутренний религиозный опыт в деле исследования и апологии христианства. – Киев, 1912.
Петровский А. В. Запрет на комплексное исследование детства // Репрессированная наука. Вып. 1. Л., 1991, с. 126-135.
Петровский А. В. История советской психологии. – М.: Просвещение, 1967.
Половинкин С. М. Иерахический персонализм Н. О. Лосского // Вестник Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета. Филология. Философия. История. 2004, № 3, с. 48-80.
Потанина Г. Л. Учение о внимании передовых русских психологов конца XIX и начала XX в. Автор. к. д. – М., 1955.
Протоколы заседаний Русского Общества Экспериментальной Психологии в 1891-1892 // Вопросы философии и психологии. 1892, кн. 2(12)-3(13), с. 1-30.
Протоколы заседаний /Русского/ Общества экспериментальной психологии. – СПб., 1892.
Протоколы заседаний /Русского/ Общества экспериментальной психологии. – СПб., 1901.
Психологическая мысль в России: век Просвещения. Под ред. В. А. Кольцовой. – СПб.: Алетейя, 2001.
Психологическая наука в России XX столетия: проблемы теории и истории. Сборник. Под ред. А. В. Брушлинского. – М.: Изд-во "Институт психологии РАН", 1997.
Психологическая наука в СССР. В 2-х т. – М., 1960.
Психологическая наука: традиции, современное состояние и перспективы. Тезисы докладов научной конференции ИП РАН 28-30 января 1997 г. – М.: ИП РАН, 1997.
Психология и марксизм (круглый стол) // Психологический журнал. 1993, № 1, с. 3-17.

Пятикрестовский А. свящ. О душе. – М.: Типо-лит. Ефимова, 1903 (Общеобразовательные чтения для фабрично-заводских рабочих. Богословие. Чтение 7).

Пятницкий М. Юродство Христа ради. (Церковно-исторический очерк и нравственно-психологический анализ подвига) // Новгородские епархиальные ведомости. 1898, № 20, с. 1353-1366.

Радзиховский Л. А. Г. И. Челпанов – организатор Психологического института // Вопросы психологии. 1982, № 5.

Репрессированная наука. В 2-х вып. Под ред. М. Г. Ярошевского. Вып. 1 – Л.: Наука, Ленингр. отд., 1991; Вып. 2 – СПб.: Наука, 1994.

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

Ригин А. С. Киевская религиозно-философская школа и русская парадигма // Журнал практикующего психолога. 2000, вып. 6, с. 45-66.

Рубинштейн С. Л. Основы общей психологии. – М., 1940.

Рубцов В. В. Психологическая наука и образование в Психологическом институте им. Л. Г. Щукиной // Вопросы психологии. 1999, № 3, с. 3-7.

Рубцов В. В. Психологический институт на Моховой: история и современность // Вопросы психологии. 2004, № 2, с. 3-16.

Русская философия второй половины XVIII века: Хрестоматия / Сост., библиогр. статьи и прим. Б. В. Емельянова. – Свердловск: Изд-во Урал, ун-та, 1990.

Русское общество экспериментальной психологии. – СПб., 1891.

Руутсоо Р. Философия персонализма и психология религии в Тартуском университете до 1940 г. // Ученые записки Тартуского университета. Вып. 894. 1990, с. 61-78.

Рыбников Н. А. Как создавался Психологический институт // Вопросы психологии. 1994, № 1, с. 6-11.

Сборник из лекций бывших профессоров Киевской Духовной Академии. – Киев, 1869.

Сборник сочинений студентов Казанской Духовной академии. В 2-х вып. – Казань, 1902??.

Сенько П. Н. Русские церковные деятели – члены Академии наук. – СПб.: ЛАНС, 1995.

Серебренников В. С. В. Н. Карпов – как психолог // Христианское чте-

ние. 1898, № 5, с. 688-700.
/*Серебренников В. С.*/ Отчет доцента академии В. С. Серебренникова об ученых занятиях его за границей в течение 1892/3 учебного года // Христианское чтение. 1895, вып. 3-4, с. 113-128.
Скиадан М. И. Слово о причинах и действиях страстей душевных, также о способе умерять и укрощать оныя для благополучной и способной жизни. – М.: Унив. тип., 1794.
Смирнов А. А. Развитие и современное состояние психологической науки в СССР. – М., 1975.
Смолий И. П. Учение об ассоциациях в русской психологической литературе второй половины XIX ст. Автореф. к. д. – Киев., 1953.
Соколов Л. А. Душевное спасение, как величайшее благо и радость жизни. – Киев: Тип. акц. о-ва "Петр Барский в Киеве", /1916/.
Соколов М. В. Очерки истории психологических воззрений в России в XI-XVIII веках. – М.: Изд-во АПН СССР, 1963.
Соколов М. В. Психологические воззрения в древней Руси // Очерки по истории русской психологии. – М., 1957, с. 3-101.
Соколов М. В. Работы советских психологов по истории психологии // Психологическая наука в СССР. Т. 2. М., 1960, с. 566-654.
Соколов М. В. У истоков русской психологии // Тезисы докладов на I съезде Общества психологов. Вып. 1. М., 1959, с. 235-237.
Скотт Михаэль. Новый способ, как узнать можно каждого человека свойства по его сложениям... – М.: Сенат. тип., 1781.
Совершенный физиогном и хиромантик, или Хиромантическое зеркало, открывающее таинственные секреты природы... – М.: Тип. А. Решетникова, 1795.
Степанова Е. А. Проблема веры в европейской христианской традиции: Историко-философский анализ. Автореф. дис. – Екатеринбург, 1999.
Степанова Е. И. Развитие детерминистического понимания воли в русской психологии (с 60-х годов XIX столетия). Автореф. дис. к. пед. н. (по психологии). – Л., 1955.
Столпянский П. Н. Яков Павлович Козельский. – СПб., 1906 (Русская старина. 1906, № 12, с. 567-584).
Студенческое Психологическое Общество при С.-Петербургской Духовной Академии // Христианское чтение. 1903, май, с. 811-815.
Сурмава А. В. Психологический смысл исторического кризиса (опыт исторического психоанализа) // Вопросы психологии. 2004, № 3, с. 71-

85.
Таланкин А. А. О реактологическом искажении марксизма в области психологии // Вопросы психологии. 1994, № 2, с. 22-24.
Тареев М. М. Новое богословие // Богословский вестник. 1917, № 6/7, с. 3-33; № 8-9, с. 168-224.
Теплов Б. М. Психологические взгляды Белинского // Советская педагогика. 1948, № 5.
Теплов Б. М. Психологические взгляды Герцена // Философские записки. 1950, т. 5, с. 99-247.
Тихомиров В. А. Религия радости и религия страдания. (Психологический очерк). – Харьков, 1916.
Тихомиров В. А. Чувство любви к ближним. (Психологический очерк). – Харьков, 1910 (Вера и разум. 1910).
Токарский А. А. Записки Психологической лаборатории Психиатрической клиники Императорского Московского университета // Вопросы философии и психологии. 1896, кн.1-5(31-35).
Тредиаковский В. К. Феоптия // Его же. Избранные произведения. М.-Л., 1963, с. 196-322.
Труды Второго Всероссийского съезда по педагогической психологии в С.-Петербурге в 1909 г. – СПб., 1910.
Труды Первого Всероссийского съезда по педагогической психологии в С.-Петербурге в 1906 г. (31 мая - 4 июня). – СПб., 1906.
Умрихин В. В. "Начало конца" поведенческой психологии в СССР // Репрессированная наука. Вып. 1. Л., 1991, с. 136-145.
Умрихин В. В. "Храм психологической науки" в драмах российской истории // Психологический журнал. 1994, № 6, с. 3-15.
Устав и штаты православных Духовных Академий, высочайше утвержденные 30 мая 1869 г. – СПб., 1869.
Устав православных Духовных Академий, высочайше утвержденный 20 апреля 1884 г. – СПб., 1884.
Устав православных Духовных Академий, высочайше утвержденный 2 апреля 1910 г. СПб., 1910.
Устав Русского общества экспериментальной психологии. – СПб., 1891.
Ушинский К. Д. Собрание сочинений. – М.-Л., 1950.
Филарет (Гумилевский) архиеп. Обзор русской духовной литературы 862-1863. 3-е изд., с попр. и доп. Кн. 1-2. – СПб., 1884.
Флоровский Г. Пути русского богословия. – Вильнюс, 1991.

Чаленко И. Я. Основные черты морально-психологического типа христианина по новозаветному учению // Христианское чтение. 1868, № 6, 7-8, 9.

Челпанов Г. И. Психологический институт им. Л. Г. Щукиной при Императорском Московском университете. – М., 1914.

Челпанов Г. Отчет о деятельности Психологической семинарии при Университете св. Владимира за 1897-1902 гг. – Киев: Универс. тип., 1903.

Чернов А. П. Первый русский Институт экспериментальной психологии (люди, факты, события) // Психологический журнал. 1983, № 2.

Четвериков Сергий прот. Религиозные переживания Л. Н. Толстого при свете православия. – Полтава: Тип. Г. И. Маркевича, 1911.

Что такое просветление? Исследование цели духовного пути. Под ред. Дж. Уайта. Пер. с англ. – М.: Изд-во Трансперс. ин-та, 1996.

Шварцман П. Я., Кузнецова И. В. Педология // Репрессированная наука. Вып. 2. СПб., 1994, с. 121-139.

Шевырев С. Я. Биографический словарь профессоров и преподавателей имп. Московского университета. – М.: Б. И., 1855.

Шиянов Е. Н., Котова И. Б. Идея гуманизации образования в контексте отечественных теорий личности. – Ростов-н/Д., 1995.

Шленов В. Л. Что сокращали в статьях К. Д. Ушинского? Можно ли назвать его основателем православной педагогики? // Вестник духовного просвещения. 1994, № 1, с. 102-109.

Эрнести Иоганн Август. Начальные философические статьи, касающиеся до существа и свойств души человеческой, сочиненные во вкусе древних писателей и расположенные по образу, математическим наукам свойственному, иначе, составляющие науку, психологией называемою. – СПб.: Печ. Вильковского, 1791.

Юревич А. В. Системный кризис психологии // Вопросы психологии. 1999, № 2, с. 3-11.

Юркевич П. Д. Философские произведения. – М.: Правда, 1990.

Якоб-Гаврилова Е. Нирвана. Из области буддийской психологии. – СПб., 1909.

Ярошевский М. Г. Две научные школы в отчем доме психологов России // Вопросы психологии. 1999, № 3, с. 8-12.

Ярошевский М. Г. Историческая психология науки. – СПб: Изд-во Междун. фонда истории науки, 1995.

Ярошевский М. Г. История психологии. 3-е изд., дораб. – М.: Мысль, 1985.
Ярошевский М. Г. Когда Л. С. Выготский и его школа появились в психологии? // Вопросы психологии. 1996, № 5, с. 110-119.
Ярошевский М. Г. Л. Выготский: в поисках новой психологии. – СПб.: Изд-во Междун. фонда истории науки, 1993.
Ярошевский М. Г. Марксизм в советской психологии (к социальной роли российской науки) // Репрессированная наука. Вып. 2. СПб., 1994, с. 24-44.
Ярошевский М. Г. Наука о поведении: русский путь // Вопросы психологии. 1995, № 4, с. 5-18.
Ярошевский М. Г. Первый очаг психологических исследований в Российской Академии наук // Вопросы психологии. 1995, № 3, с. 70-78.
Ярошевский М. Г. Сеченов и мировая психологическая мысль. – М.: Наука, 1981.

Глава 3.

ОРГАНЫ ЧУВСТВ В ПСИХОЛОГИИ РЕЛИГИИ

Разминка. Введение. Ведущая афферентация. Зрение – слух: Запад – Восток. Кинестетика – Россия. Осязание – язычество. Синестезия. Сенсуалистический подход к органам чувств. Христианский подход к органам чувств. Хранение органов чувств. Видения, откровения и духовное чувство. Экспериментальное изучение. Краткие итоги. Литература.

Приложения:

3. 1. Значение обоняния в религии и обычной жизни.

3. 2. Религия слуха: рок-н-ролл.

3. 3. Зрение и слух: телевидение и реклама.

3. 4. Библия об органах чувств.

"Всякий должен знать, что есть очи,
которые внутреннее сих очей и есть
слух, который внутреннее сего слуха"
Св. Макарий Египетский

Разминка

Как часто в жизни мы убеждаемся в том, что можно смотреть – но не видеть, слушать – но не слышать. А поскольку нередко без сапог оказываются именно сами сапожники, то чаще всего мы не видим, не слышим и не обращаем внимания на сами органы чувств. Позор нашему уму! Где же наша интуиция?

Последние две несколько неуклюжие фразы и составлены из тех слов, на этимологии которых мы и будем сейчас "разминаться". В древнерусском языке слово "позор" означало "зрелище": отсюда выставить на позор – на всеобщее рассмотрение и осмеяние. Да и вообще, не очень-то любили наши предки выставлять себя на посмотрение, впрочем, как и особенно засматриваться на других. Прямой, открытый

взгляд в глаза, по исследованиям современных этнологов, является в животном мире вызовом к поединку. Поэтому неудивительно, что в древней Руси могли спокойно выпороть только за то, что "холоп не так посмотрел".

Хотя и в средневековой Европе за косой взгляд тут же вызывали на поединок, но в целом, безусловно, европейское отношение к "посмотрению" было более благоприятное, чем у нас, а о количестве разнообразных зрелищ и говорить не приходится. Особенно это относилось к аристократическим европейским кругам, среди которых был даже своеобразный культ внешнего вида, когда дилемма "быть или казаться" без всяких оговорок однозначно решалась в пользу последнего: любой ценой, даже если это разорительно для кармана, иметь "необходимый" внешний вид, соответствующий формальным предписаниям, титулу или званию. Закономерно, что те, кто должны были быть не от мира сего – средневековые монахи, наоборот, относились к своему внешнему виду с некоторым подчеркнутым пренебрежением; характерно также и то, что основным показателем их смирения и неотмирности являлся опущенный к земле, нелюбопытствующий взор.

В европейской же науке практически всегда поощрялось "пристальное глядение" – лат. intueor, которое со временем из 'рассматривания', через 'исследование' и 'обдумывание' пришло к современному понятию "интуиция". Понятно, что в таком контексте, нежелание смотреть и видеть должно иметь отрицательный смысл. И лат. invidia – зависть, ревность, ненависть, злоба – является фактически *не* (in) желанием *видеть* (video) доброе и хорошее в другом. В общеевропейский научный обиход пришло много терминов не только из латинского, но и из греческого языка, в котором также есть интересные зрительные этимологии. Так, например, слово 'теорема' – греч. θεωρημα – первоначально обозначало 'зрелище', место или объект смотрения; со временем же оно постепенно трансформировалось в рассмотрение, исследование и доказательство чего-либо, в каком значении оно и было использовано в математике. Из этого же зрительного семейства и слово "теория" – от греч. θεωρεω – 'смотреть', 'созерцать'. Поэтому закономерно, что сама теория, θεωρια, первоначально была – 'смотрение на зрелищах', а потом перешла в наблюдение, рассмотрение, исследование, и далее собственно научное или теоретическое познание, науку, учение, теорию (в современном значении). А теперь рассмотрим примеры обу-

словленности некоторых терминов в религиозно-психологическом плане.

Введение

Начнем с древнегреческой религии. Одним из самых важных понятий в системе древнегреческой мысли, философии и религии является "идея". Какое отношение имеет она к человеческим органам чувствам? По Павлу Флоренскому, "священные призраки несказанной красоты, лучезарные зраки, которые проходили перед восторженным созерцателем иного мира – вот горные лики или сверхчувственные идеи Платона" (Флоренский. 1914, с. 83). Эту же мысль развивает А. Ф. Лосев: "Эйдос и идея, в связи с своей этимологией, относятся раньше всякого употребления к сфере видения, созерцания, узрения. Какие бы значения это слово не имело, нужно везде уметь рассмотреть этот созерцательный, может быть, просто зрительный корень" (Лосев. 1993, с. 230). Да и что значит греческое οιδα , – "знаю", вопрошает он в другом месте, как не то, что "я увидел" (там же, с. 92), что служит примером часто наблюдаемого у греков оптического смысла знания. И сам древнегреческий "ум" этимологически связан с "видеть" (Иванов. 1980, с. 116), т. е. в представлении древнего грека "ум" – это инструмент виденья и анализирования внешнего мира. И наоборот, отстраивание от внешнего мира, "закрытие глаз", μυειν, которое происходило в древнегреческих мистериях и есть суть "мистики". А мистерия есть не что иное, как особые ритуалы, приводящие к созерцанию мистом при закрытых глазах внутренним взором несказанных ликов – эйдосов Платона. С другой стороны, отсутствие образов греками воспринималось крайне негативно, что находило свое выражение в языке и мифологии: греческое название подземного царства мертвых ада – αιδας происходит от ειδος 'образ' через прибавку отрицания α, что вместе выражает понятие безвидности и темноты.

Эти и многие другие примеры подтверждают и согласуются с обобщенным мнением Павла Флоренского о том, что "греческая мысль всецело построена на основном восприятии света, и греческая психология насквозь пронизана категориями зрительных впечатлений" (Фло-

ренский. 1914, с. 78). С этим, думается, полностью согласился бы даже сам Платон, по мнению которого философия всем обязана зрению: "глаза открыли нам число, дали понятие о времени и побудили исследовать природу Вселенной, а из этого возникло то, что называется философией" (Тимей, 47а).

Зрительное восприятие мира было свойственно не только древним грекам, так, например, древние евреи также мыслили картинками, образами (христ.: Мень. 1971, с. 420). Но, хотя и можно говорить, что зрение у древних евреев было основной модальностью, но нужно иметь в виду, что вся древнееврейская религия базируется именно на ограничении этой зрительной тенденции индивидуального, личностного сознания: "Не делай себе кумира и никакого изображения того, что на небе вверху, и что на земле внизу, и что в воде ниже земли" (Исх. 20, 4). Этим ограничением естественных природных особенностей древнееврейская религия тем не менее достигала сохранения чистоты своего верования. И наоборот, вполне вероятно, что использование и развитие древнегреческой религией зрительной тенденции в своем культе и богослужении и привело к постепенному дроблению единой божественной сущности на отдельные являемые образы, то есть фактически к политеизму.

В такой религии, как *ислам*, зрительность не является доминирующей (правда, больше для суннитского ислама, чем для шиитского). Это связано с целым рядом причин. Во-первых, это является продолжением соответствующей тенденции древнееврейской традиции. Во-вторых, это было связано с борьбой Мухаммеда против доисламского идолопоклонства. В-третьих, это закрепилось в идеологическом противостоянии христианству, в католической форме которого особенно широко было распространено зрительное (живописное, барельефное, скульптурное) изображение Иисуса Христа, Богоматери, апостолов и святых. В-четвертых, ислам в принципе построен не столько на отрицании зрительной модальности, сколько на приятии другой – слуховой традиции, что проявляется в его мировоззрении, богословии и культовой практике. Скорее всего, здесь сказалась общевосточная направленность именно на слух, на слово, а не на зрение.

Ведущая афферентация

Проблема ведущей афферентации в русской психологической науке изучалась давно. Много внимания ей уделял основатель ленинградской психологической школы Борис Герасимович Ананьев. По его определению, ведущая афферентация является "относительной неравномерностью в развитии разных видов чувствительности" (Ананьев. 1977, с. 110), и образуется она в зависимости от структуры деятельности человека и условий его жизни. Одним из первых, кто подошел к этой проблеме экспериментально был основатель рефлексологии, академик В. М. Бехтерев. Изучая личность художника, он подчеркивал, что важно практически выяснить его природный тип в отношении того или иного из воспринимающих органов. Согласно этому он выделял типы: слуховой, зрительный, осязательно-моторный (двигательный) (Бехтерев. 1924). При этом были разработаны специальные методики, которые позволяли бы путем тестирования испытуемых определять их принадлежность к тому или иному типу. На бехтеревские методики похожи методы современного западного направления – нейролингвистического программирования (НЛП), которое изучает человеческие сенсорные особенности и то, как они проявляются в языке и межличностном общении. После разгрома в советский период школы Бехтерева многие его ученики эмигрировали на Запад, и вполне может быть, что бехтеревские мысли и идеи внесли какой-то вклад в формирование НЛП. Хотя, скорее всего, это влияние было не прямое, а опосредованное. К тому же между НЛП и бехтеревской школой есть и существенное различие: НЛП до сих пор развивается в индивидуально-личностном направлении, а бехтеревская школа кроме того пыталась изучать и социально-культурные аспекты. Последнее не понравилось советскому государству, посчитавшему, что наука лезет не в свое дело. Это и послужило одной из причин разгрома бехтеревского направления.

Поскольку тема ведущих афферентаций часто возникает в связи именно с НЛП (которое называет их сенсорными модальностями), необходимо особо коснуться того, что НЛП не является первой в разработке этой темы не только по отношению к русской, но и к европейской науке. В качестве западного предшественника НЛП в первую очередь нужно назвать индивидуальную психологию Альфреда Адлера. Уже в 1974 г. адлеровские последователи разработали методику по оценке со-

держания ранних воспоминаний, в которой содержится отдел посвященный преобладанию разных модальностей (Manaster, Perryman, 1974). Понятно, что методики есть уже довольно зрелый этап в разработке какой-либо темы. Это, безусловно, относится и к теме, интересующей нас: заниматься ею адлеровские последователи и сам Адлер начали намного раньше. Уже в 1956 г. Адлер обратил внимание на сенсорные интересы и предпочтения ребенка, изучение которых, ни больше, ни меньше: "дает нам ключ к неудачам в школе, ошибкам в выборе профессии и указывает нам на род занятия, который больше соответствует подготовке данного человека к жизни" (Adler, 1956, p.354). А о преобладающем виде чувствительности А. Адлер писал (с психолого-педагогической точки зрения) по крайней мере в 1932 г. (Adler, 1932). Немецкие ученые подошли к проблеме ведущей афферентации с обще-психологической точки зрения, исходя из которой выделили зрительный, слуховой и двигательный типы восприятия (Гизе, 1926).

Что же может дать изучение сенсорики для лучшего понимания социальных, культурных и религиозных явлений? – Думается, что достаточно много, потому что каждый из органов чувств имеет свои особенности. И эти зрительные, слуховые и гаптические особенности лимитируют нашу индивидуальную познавательную деятельность (Исследование развития познавательной деятельности. 1971, с. 375). А постоянное и длительное доминирование определенных сенсорных модальностей на индивидуальном уровне может привести к аккумулированию и закреплению их свойств на уровнях социальном и культурном. Таким образом создается определенная специфика в представлении целостного образа мира. При этом представление о мире не обязательно должно быть, как говорится обычно, "мировоззрением", а может быть мироощущением и мирочувствованием – при доминировании осязательно-моторных компонентов, либо миpослушаньем – при доминировании слуха – вспомним пифагорейскую музыку небесных сфер. Проецирование же своих индивидуальных сенсорных особенностей (пусть даже и являющихся этническими и культурными парадигмами) на других людей, другие этносы и культуры есть субъективизм. Принятие своего собственного субъективизма за общие универсалии приводит к искажению восприятия других культур, которые воспринимаются при этом через призму того, какими эти другие культуры "должны" быть. Кому же, как не психологам, бороться в первую очередь с этим субъективизмом. Хотя

по отношению к академической психологии до сих пор справедлив упрек выдающегося европейского мыслителя Освальда Шпенглера, который писал в начале XIX века: "Все, что в настоящее время говорится или пишется психологами... относится исключительно к нынешнему состоянию западной души" (Шпенглер. 1993, с. 482). Подобный психологический субъективизм проявляется и по отношению к сенсорике. Так, по авторитетному мнению западных компаративистов, Михаэля Коула и Сильвии Скрибнер, симптоматично, что за исключением одной единственной работы за последнее время все они относятся только к зрению, хотя из этих работ делаются выводы, далеко выходящие за рамки одной модальности (Коул, Скрибнер. 1977, с. 122). В чем может быть выход из подобной ситуации? – "Возможно, эта опасность будет полностью преодолена лишь тогда, когда психологическая наука получит в не западных странах дальнейшее развитие и создаст собственные теории и методы исследования, которые она сможет проверить на нас" (там же, с. 245). То есть, чтобы увидеть себя со стороны необходимо зеркало другой культуры. Для Запада и США таким зеркалом вполне могла бы стать Россия, с ее многовековым опытом общения и с Западом, и с Востоком.

Современная психология России не получила еще такой степени развития, чтобы создавать свои особые методы исследования, принципиально отличающиеся от методов исследования западной психологической науки. Но, может быть этого и не требуется. Ибо прежде чем пытаться создавать принципиально новые методы, необходимо максимально полно исчерпать все возможности методов старых, которые требуется валидизировать. И здесь необходима не только статистическая, языковая, культурная, или модная в последнее время экологическая валидизация. Не менее важна валидизация по духовным, религиозным параметрам. Это не значит, что психологию при этом необходимо превращать в "служанку теологии" или переделывать ее по образу и подобию, например, христианской (православной) психологии. Нет. Но, изучая религиозные явления, научная психология, во-первых, обязана учитывать то, что она имеет дело с религиозными людьми, во-вторых, она должна знать в чем именно заключаются их религиозные убеждения. А в конечном итоге, путем научного анализа и практического исследования психология может выявить конкретные конфессиональные особенности этих людей. Задача, безусловно, очень сложная и для ее решения

необходима интеграция усилий психологов многих стран. Необходим диалог западных и восточных психологических идей. Именно диалог, равноправное сотрудничество, а не компромисс, в результате которого обычно появляются псевдоуниверсальные теории, которые претендуют на объяснение всего, а на самом деле являются искусственными и нежизнеспособными монстрами.

Зрение – слух: Запад – Восток

Многочисленные западные исследования зрения показывают, что в случае несоответствия информации, поступающей от зрения и от других органов чувств, испытуемый пользуется именно зрительной информацией. Появился даже особый термин для обозначения этого явления – "зрительный плен". Но к эксперименту по зрительному плену можно предъявить целый ряд существенных претензий. Во-первых, совершенно искусственна сама ситуация, с которой сталкиваются испытуемые, то есть она экологически не валидна. Во-вторых, эксперимент построен на расщеплении целостной сенсорной сферы человека, на выделении и противопоставлении зрения. Таким образом уже как бы предполагается возможность такого явления как зрительный плен. В-третьих, зрительный образ формируется намного быстрее, чем гаптический. Поэтому одновременное предъявление стимула в эксперименте есть уже фактическая предпосылка формирования зрительного плена. Однако результаты этого эксперимента и, главное, условия и способ его проведения крайне интересны и важны. Они свидетельствуют, по крайней мере, о двух вещах. Во-первых, о том, что при определенных условиях существует такое явление как зрительный плен. Во-вторых, что сами психологи при формировании эксперимента оказались в своеобразном зрительном плену, то есть в плену у зрения, ориентируясь на него и учитывая его больше, чем другие органы чувств. Но последнее свойственно не только этим исследованиям, но и многим другим (Коул, Скрибнер. 1977). И более того, практически все рассуждения о природе восприятия в западной психологии основываются в первую очередь на зрении. И только после этого (в тех случаях, когда это вообще делается) рассматриваются слух и тактильная чувствительность (Найсер. 1981). А по-

скольку, при всей своей полимодальности, зрение больше топометрично (пространственно), а слух – хронометричен (временен), то при таком зрительно–пространственном изучении восприятия теряются многие его временные, процессуальные характеристики. Но, как нам кажется, дело здесь не в "ошибках", или "недостатках" западной психологии. Нет. Западная психология имеет дело с определенной культурной традицией и с определенными сенсорными особенностями западного человека. Поэтому она, что вполне закономерно, изучает именно их. Особенности же эти и заключаются в доминировании зрительной модальности. Таким образом современные психологические исследования подтверждают давно высказывавшееся предположение о большей ориентации Запада на зрение. Но, вместе с тем можно предположить, что Восток больше ориентирован на слух, а не на зрение (христ.: Флоренский. Т. 2. 1990, с. 341)

Европейская зрительность опосредованно подтверждается и данными психопатологии: европейская психиатрия довольно спокойно относится к ошибкам зрения (зрительным галлюцинациям), но крайне негативно воспринимает галлюцинации слуховые. Показателен в этом отношении "полевой эксперимент", проведенный психологами Станфордского университета. Была сформирована группа из 12 человек, нескольких психологов, психиатра, педиатра, художника и домохозяйки. Эта группа появлялась поочередно в 12 психиатрических клиниках. Каждый участник группы получал следующую инструкцию: обратившись в клинику, он в ответ на соответствующий вопрос должен был сообщить, что иногда слышит незнакомый *голос*, принадлежащий человеку одного с ним пола и произносящий какие-то малозначащие слова; затем ему следовало, изменив только свое имя, без утайки рассказать все, что касается его реальной жизни. Во всех клиниках члены группы были признаны серьезно больными и приняты на лечение (Годфруа. Т. 2. 1992, с. 188).

Конечно, окончательно подтвердить или опровергнуть высказанные предположения сможет только *эксперимент*. Но необходимо хорошо и правильно продумать его проведение. И здесь возможно несколько вариантов. При первом варианте западные зрительные методики без их изменения используются для тестирования восточных испытуемых. Этим возможно будет сопоставить и западных, и восточных испытуемых по зрительному критерию. Но данный вариант исследования, если верна предполагаемая гипотеза о базовом сенсорном различии Запада и

Востока, аутентичен для западных испытуемых и неаутентичен для испытуемых восточных. Во втором варианте можно попробовать найти соответствующие слуховые аналоги западным зрительным методикам. Например, попробовать сформировать ситуацию "слухового плена". Но теперь наоборот: методики, аутентичные для слуховых-восточных испытуемых, не будут аутентичны для испытуемых западных. И в третьем варианте исследования можно попробовать совместить и уравновесить условия проведения экспериментов первого и второго вариантов. И только при таком варианте эксперимента его результаты будут достаточно обоснованны.

Но прежде чем проводить конкретные психологические исследования, нужно учесть ряд факторов: социально-психологический, культурологический и религиозный. Социально-психологический фактор состоит в том, что ведущая сенсорная модальность не сводится целиком к психофизиологии или психофизике. То есть, наличие ориентации на определенную сенсорную модальность может быть связана с психологической установкой (аттитюдом), или социальным стереотипом. К последнему вплотную примыкает культурологический фактор. Он заключается в том, что существует влияние культуры на индивидуальную психофизиологию человека: "Работа второй сигнальной системы в виде общих представлений и мыслительный процессов перестраивает и сенсибилизирует работу органов чувств" (Ананьев. 1977, с. 110). А это значит, что уже имеющаяся сенсорная тенденция в культуре, влияя на человека, будет формировать и в нем аналогичную сенсорную ориентацию. Механизмы же формирования соответствующих личностных особенностей могут быть совершенно разными, и это необходимо учитывать при проведении эксперимента. Религиозный фактор в данном случае вбирает в себя все предыдущие. Также, как социально-психологический фактор, он может включать в себя психологические и групповые стереотипы. И так же, как в культурологическом факторе, возможно воздействие на личность каждого человека. Но при этом дело осложняется тем, что внутри одной и той же религиозной традиции могут быть достаточные расхождения. И это не может не сказаться и на индивидуальном уровне: "религиозный догмат может изменять самый ум того, кто его исповедует: такие люди отличаются от тех, что формировались на основе иной догматической концепции" (христ: Лосский. 1991, с. 19).

Даже внутри самого христианства можно провести несколько разделений по сенсорному критерию. На христианском Западе в целом с большим пиететом относятся к зрению. На христианском же Востоке можно было услышать и такую критику зрения: "зрение различает только более грубое в чувственном, да и в том нередко ошибается" (христ.: Нил Синайский. 1858, с. 191). А Иоанн Златоуст, следуя за сложившейся традицией, называет настоящее и блага этой жизни "видимым", а "слышимое" сопоставляется у него с будущим и вечными благами по воскресении (Иоанн Златоуст, 1991, с. 427).

Со временем и внутри западного христианства проявилось подобное разделение: католичество больше строится на зрительном принципе, а протестантизм – на слуховом (христ.: Флоренский. Т. 2. 1990, с. 38). И в самом деле, достаточно проанализировать хотя бы внешний вид и внутреннее убранство католического и протестантского храма, чтобы действительно осознать это различие. В католическом храме все пытается действовать в первую очередь на зрение: скульптура, барельефы, фрески и т. д. Цветная скульптура Богоматери в полный рост, которая часто бывает в католическом храме, просто немыслима в протестантском (да и в православном) храме. Протестантский же храм предназначен для слуха, для слова – отсюда его хорошая акустика. Последним не преминули воспользоваться в советское время, используя протестантские храмы для студий звукозаписи и концертных залов. Но зато, обратный переход протестантских храмов от светского их использования к религиозному довольно прост: достаточно небольшого косметического ремонта и кафедры для проповеди (да со временем может появится картина на евангельскую тему: "Пастырь добрый" или "Чудо в Кане Галилейской").

С восстановлением православных храмов, как известно, дело обстоит значительно сложнее. Это происходит не только потому, что Православная церковь сталкивается с большими экономическими трудностями, но и потому, что сам православный храм с его сложным внутренним убранством восстанавливать намного сложнее. Интересно проанализировать современный процесс восстановления этих храмов с психофизиологической точки зрения. Поскольку, как правило, это происходит постепенно, то многие только что отремонтированные и освященные (но уже действующие) православные храмы имеют только самое необходимое, без чего невозможно само отправление культа. По-

этому часто отсутствует должное разнообразие икон и зрительного убранства, а иногда даже нет иконостаса. Таким образом, по внешнему виду такие храмы находятся между классическими православными храмами и храмами протестантскими. Но часто именно в такие "протестантизированные" храмы и идет современная протестантизированная за советские годы молодежь. Со временем же новый храм постепенно обогащается внутренним убранством, "депротестантизируется" и начинает больше быть похожим на обычный православный храм. А вместе с храмом депротестантизируется, оправославливается и воцерковляется молодежь.

Знаменитый русский физиолог И. М. Сеченов писал: "Зрячий избалован зрением в деле познания формы, величины, положения и передвижения окружающих его предметов" (Сеченов. Участие органов чувств у зрячего и слепого. 1952, с. 899). Это можно сказать о всей западной зрительной культуре: она слишком избалована зрением. И это, конечно же, имеет и свои отрицательные стороны. Например, общеизвестно, что те трудности, которые были связаны с введением новых представлений в физике начала XX в., определялись затруднениями при визуализации новых представлений (Глезер. 1993, с. 3). Невозможность создать зрительный образ "волны-частицы" породила в период становления квантовой механики бурные дискуссии и длительное неприятие новых идей. Заслуживает внимания тот факт, что в своих личных сенсорных предпочтениях основатель теории относительности, А. Эйнштейн, опирался не только на геометрические образы, но и на мышечные ощущения (Лук. 1976, с. 63).

Важно также и то, что даже в европейской мистической традиции встречаются люди, ориентирующиеся меньше на зрение, но больше на слух. Знаменитый средневековый мистик Майстер Экхарт подчеркивает, что слух выше зрения и большей мудрости научаешься через слух, чем через зрение (1912, с. 75). И дело здесь не столько в индивидуальных сенсорных предпочтениях, сколько в более принципиальных вещах: каждый из органов чувств имеет свои духовные, религиозно-психологические и культурные особенности. Поэтому противопоставление зрения и слуха на духовном, религиозно-психологическом уровне превращается в противопоставление двух основополагающих процессов: экстра- и интровертированности сознания. Зрение открывает внешний мир и ориентирует человека вовне, а слух больше вносит внутрь и

направляет человека внутрь. Последнее особенно важно, ибо по евангельскому слову: "Царствие Божие внутрь вас есть" (Лк. 17, 21) (о чем мы подробнее скажем в следующей главе). Кроме того, противопоставление зрения и слуха важно и по культурологическому критерию: при всей своей полифункциональности глаз есть орган пространства, а "слух есть анализатор времени" (Сеченов. 1952, с. 70). Поэтому неудивительно, что общеевропейская зрительная наука и обращала больше внимания на пространство. "Есть пространственная наука, но нет темпоральной науки, есть вселенская статика, но нет вселенской динамики, есть точка зрения, но нет точки слуха" (В. Т. 1911, с. 205). А поскольку время не только не очевидно, но даже и невидимо, то проблема времени в европейской традиции решалась слабо, чаще всего, по аналогии с пространством.

Кинестетика – Россия

Россия и географически и духовно находится между Западом и Востоком. Может быть поэтому основной религией России и стало православие, связывающее западное и восточное христианство. Хотя, как известно, исторически православное христианство в России складывалось под влиянием византийской (восточно-христианской) традиции. Эта промежуточность православия на сенсорном уровне проявляется как синтез зрительного и слухового типа (христ.: Флоренский. Т. 2. 1990, с. 38). Но что является синтезом зрения и слуха, пространства и времени, как не движение? К тому же именно кинестетика, "мышечное чувство" есть анализатор одновременно и пространства и времени (Самойлов. 1952, с. 938).

Эта двигательная особенность русского характера постоянно бросается в глаза. Здесь мы видим целый ряд типично кинестетических мифологем: дорога, ветер, Русь-тройка, Медный всадник (памятник Петру Первому). Кинестетичность, динамику последнего тонко подметил и выразил А. С. Пушкин: "куда ты скачешь, гордый конь, и где опустишь ты копыта?". Являясь общеэтнической мифологемой, движение проявлялось и в советский период. Хотя при этом изменились объекты его воплощения: сначала были лихие всадники, мчащиеся на врага,

броневики и бронепоезда, к концу же сталинского правления самыми реальными и актуальными для каждого советского человека стали "черные воронки" – грузовые автомобили-фургоны, в которые по ночам арестовывали людей.

В древнерусской религиозной традиции известно такое явление, как странничество, то есть движение от града земного к граду грядущему. Странничество было широко распространено на Руси и в последующие времена. Отсюда песни и фольклор, связанные со странниками, путешествиями в Святую Землю, поисками Беловодья – царства справедливости – и других особых земель. Движение в географическом пространстве становилось перемещением по вертикальной шкале религиозно-нравственных ценностей, верхняя ступень которой находится на небе (Лотман. 1992, с. 407). Стремление к святости подразумевало необходимость отказаться от оседлой жизни и отправиться в путь. При этом длительное путешествие по народному мнению увеличивает святость человека. И это не было особенностью только простого народа, по духу своему (да и по образу жизни) странниками были и наиболее творческие представители русской культуры. Такими странниками были, по мнению Николая Бердяева, Гоголь, Достоевский, Лев Толстой, Владимир Соловьев (Бердяев. 1990, с. 218).

Само же странничество как таковое не является русским изобретением, оно присуще еще древнехристианской церкви. Сам образ странника, путника является органичным христианству, ибо сам Христос не имел, "где приклонить голову" (Мф. 8, 20; Лк. 9, 58). Об этом святой Василий Великий, выдающийся богослов VI в., писал: "Ты путник в этой жизни; все проходишь мимо; все остается позади тебя" (христ.: Василий Великий. 1911, с. 99). "Христианские души и особенно монашествующих суть перелетные птицы, переживающие здесь на земле зиму страстей и переселяющиеся на вечную весну и на вечное лето к незаходимому Солнцу – Христу" (хр. и пс.: Иоанн (Кронштадтский). 1997, с. 191). При этом, по слову Симеона Нового Богослова, человек есть странник не только для земного, но и для небесного мира (христ.: Симеон Новый Богослов. Т. 1, 1993, с. 333), ибо его цель только в Боге.

Но, при отсутствии глубинных духовных корней, из странничества может получаться бродяжничество, к которому церковь относилась практически всегда отрицательно. В "Нравственном богословии для мирян", изданном в начале XX века, протоиерей Евгений Попов посвящает

ложному странничеству отдельную подглавку (христ.: Попов Евгений. 1901, 1994). А в православной церковной традиции наряду с образом странника важен образ монаха-отшельника, который совершал свой путь к Богу не выходя из кельи. Но и такой духовный путь не переставал быть путем – со своими поворотами, развилками, более легкими, или более сложными участками. Таким образом, критерии странничества являются духовными, а внешние формы его выражения могут быть разными.

Странничество в нормальном, духовном виде совершенно не знакомо Западу, хотя определенные двигательные компоненты в европейский менталитет вносили знаменитые крестовые походы. Иногда вспоминают, что в средневековой Европе были распространены паломничества к святым местам. Но между физическим перемещением в пространстве и духовным странничеством разница, как между землей и небом. Это не значит, конечно же, что европейское паломничество совсем лишено духовных аспектов, но невозможно не видеть, что в средневековом паломничестве в целом было слишком много земного и человеческого. Например, паломничества часто служили поводом для всевозможных развлечений, и прежде всего были удобны влюбленным: молодая женщина, пожелавшая немного развлечься, преспокойно говорила мужу, что их ребенок заболеет, если она не съездит на богомолье, согласно обету, данному ею во время родов (Хейзинга. 1988, с. 176). Неудивительно, что многие европейские богословы видели в паломничестве мало пользы. Частые паломничества редко приводят к святости, говорил Фома Кемпийский, а Фредерик ван Хейло посвятил этому вопросу особый трактат: "Против паломников". Понятно, что столь модные сейчас в Европе и США "путешествия" также не имеют ничего общего с духовным странничеством (христ.: Горичева. 1993, с. 18).

В Русской православной церкви достаточно много кинестетических элементов. Наиболее ярко последние проявляются в крестных ходах – торжественных церковных шествиях из одного храма в другой или к какому-либо назначенному месту, с иконами, хоругвями и крестом, от которого и самое шествие получило свое название. "Святая Церковь крестными ходами, возбуждая чад своих просить, благодарить и славословить Господа и Святых Его, всегда содействовала и ныне содействует к утверждению душ в спасительном благочестии" (Аничков-Платонов. 1842, с. 71).

Но вместе с тем желание использовать кинестетику в своих целях (на социальном и общегосударственном уровне) может приводить к появлению массовых подделок духовных двигательных явлений. Так, например, в советский период ни один государственный праздник не обходился без демонстраций. Кому и что в советское время "демонстрировали" эти миллионы людей сказать трудно. В настоящее же время стало абсолютно понятно то, что эти демонстрации носили, в прямом смысле слова слова, ритуальный характер (Глебкин. 1998).

Не случайно, что в это же время подобные шествия проводились в нацистской Германии. Поначалу эти марши казались иностранным наблюдателям всего лишь странной прихотью национал-социализма. Но когда современным "россиянским" подросткам показывают документальный фильм "Обыкновенный фашизм" – с кадрами ночных нацистских шествий с факелами – то первой реакцией школьников является: "Ну и здорово! Красотища какая!". А сам Гитлер говорил: "Мы – Движение. Ни одно слово не выразит нашу сущность лучше" (Раушнинг. 1993, с. 149). И дело здесь не только в том, что эти марши были широкомасштабными социальными действиями, которые своим размахом и организованностью влияли на современников и могут чисто внешне впечатлять современную молодежь. Марши были незаменимым магическим ритуалом (Ерофеев. 1988, с. 156), пародирующим соответствующие религиозные сакральные формы: торжественные католические процессии и православные крестные ходы. Что же касается православных крестных ходов, то они органичны для всей русской культуры. По меткому определению еп. Виссариона (Нечаева) крестный ход есть "движущаяся церковь" (Виссарион (Нечаев) еп. 1888, с. 7). Для современного западного менталитета это совершенно непонятно: "Для нас немыслимо, чтобы в таком большом городе, как Санкт-Петербург, десятки и даже сотни тысяч людей со свечами в руках маршировали вслед за патриархом", – считает проф. Гюнтер Рормозер, бывший советник Й. Штрауса (Рормозер. 1992, с. 87). Да, и в самом деле, сотни тысяч людей в Санкт-Петербурге, одном из самых европеизированных городов России, "маршировали за патриархом". Но для этих людей это совершенно нормально и с религиозной, и с общекультурной точки зрения. И это материал для анализа: почему явления, обыкновенные для одних, являются "немыслимыми" для других. Пока подобные предубеждения изучают в социальном плане, как этнические стереотипы. Но скорее всего

одними этническими, социальными или культурными особенностями, без религиозных, здесь не обойтись. И психология религии здесь была бы как нельзя кстати.

Психология религии нужна не только при изучении межконфессиональных различий, но и при изучении различий внутриконфессиональных. Особенно интересным мог бы быть психологический анализ тех конфессий, которые разнообразны по своей внутренней структуре. В первую очередь это относится к протестантизму, важно это и для православия. Ведь православие – это не только Русская православная церковь. В частности это церкви стран Восточной Европы: Сербская, Румынская, Болгарская, Греческая и другие. Кроме того от Русской православной церкви в XVII в. откололось старообрядчество, которое само в настоящее время имеет много направлений. Кинестетизм свойственен не только Русской православной церкви, но и другим православным направлениям. В православии стран Восточной Европы он интерферирует с европейскими сенсорными парадигмами. В более самостоятельном виде кинестецизм выражен в старообрядчестве.

Нельзя недоучитывать важность **телодвижений** в религии. Мусульманская молитва – намаз – до сих пор сопровождается комплексом движений: поясничными поклонами, коленопреклонениями, простираниями ниц (Еремеев. 1990, с. 88), суфизм – особое духовное направление в исламе – невозможен без особого танца во время тайных суфийских собраний. Много внимания обращал на "священные танцы" Георгий Гурджиев (см.: Тарт, 1996). Не остались в стороне и философы. Нет более странного призыва, которым Фридрих Ницше бы так злоупотреблял, как призыв учиться танцевать. В своих письмах он пишет: "Мой стиль – танец", а в своих работах связывает танец со своей философией: "я не знаю, чем более желал бы быть дух философа, нежели хорошим танцором. Именно танец является его идеалом, его искусством, его, наконец, единственным благочестием, его богослужением" (цит. по: Подорога. 1993, с. 192). Важное место в древнегреческой хорее, состоящей из поэзии, музыки и пляски, занимала пляска. Вот что о ней думал сам Платон: "надо, чтобы наша молодежь не только плясала хорошо – надо, чтобы она плясала хорошее" (см.: Зелинский. 1918, с. 63). Зелинский объясняет такое большое внимание к танцу тем, что жест гораздо непосредственнее и внушительнее слова, и поэма жеста – т. е. именно пляска в античном смысле слова – если бы она была осуществлена, гораздо

глубже бороздила бы нашу душу (там же). В этом, безусловно, много верного, особенно с психолого-педагогической точки зрения.

Двигательные компоненты всегда были важны для молодежи, что обусловлено многими причинами: возрастными особенностями организма, психофизиологической незрелостью, психологическим желанием расслабиться и разрядиться, социально-психологической потребностью в общении со сверстниками и т. д. К сожалению, наши современные педагоги практически не обращают на это внимание, воспитывая своих подопечных по принципу: "делай то, что я говорю, а не то, что я делаю". А молодый люди не могут по-другому. И не только потому, что они все в это возрасте максималисты, но и потому, что этому способствует психофизиологические особенности возраста. Поэтому нет ничего удивительного в том, что у большинства современной молодежи все слова их педагогов о добром и вечном в конечном итоге остаются за дверью дискотеки, где они получают то, что недополучили ни дома, ни в школе. Что же такое современная дискотека с точки зрения воспитания и обучения, объяснять нет необходимости: она вполне может за один час "разгрузить" подростка от всего того, что педагоги "загружали" в него всю учебную неделю.

Таким образом, танец может иметь резко отрицательный смысл, как это в свое время подметил известный русский философ Д. Мережковский. Он писал: "Пляшем и мы, но, в лучшем случае, ни для кого, а в худшем – для Ирода, чья плата – голова Предтечи" (Мережковский. 1992, с. 350). Имеется в виду библейский эпизод, когда дочь Иродиады плясала перед Иродом, чтобы получить в награду голову Иоанна Крестителя (Мф. 14, 6), т. е. фактически для того, чтобы его убили. Впрочем, не нужно рисовать ситуацию одним черным цветом – возможна и другая пляска, пример которой также описан в Библии. "Давид и весь дом Израилев несли ковчег Господень с восклицаниями и трубными звуками" (2 Цар. 6, 15), а Давид при этом "скакал из всей силы пред Господом; одет же был Давид в льняный ефод" (6, 14), т. е. он был почти раздет. Чтобы правильно понять данную ситуацию, необходимо знать ее контекст. Последний же заключается в том, что ковчег завета являлся для древних иудеев наибольшей святыней, пред которой они благоговели. Таким образом обретение ковчега и перенос его в давидову столицу явился великим праздником, отмечавшимся подобающим образом. Давид же плясал от избытка радости, так выражая свои чувства. Не

всем это пришлось по вкусу: "Когда входил ковчег Господень в город Давидов, Мелхола, дочь Саула, смотрела в окно, и увидев царя Давида, скачущего и пляшущего пред Господом, уничижила его в сердце своем" (6, 16). При первой же возможности она не преминула показать Давиду свое недовольство, говоря, что его в таком недостойном виде видели даже служанки. На это он ответил: "пред Господом, Который предпочел меня отцу твоему и всему дому его, утвердив меня вождем народа Господня, Израиля, – пред Господом играть и плясать буду" (6, 21); и далее: "И я еще больше уничижусь, и сделаюсь еще ничтожнее в глазах моих, и пред служанками, о которых ты говоришь, я буду славен". После же этого, "у Мелхолы... не было детей до дня смерти ее", что в то время однозначно считалось наказанием Божиим.

Осязание – язычество

Кроме зрительной, слуховой и кинестетической тенденций важна также и тенденция осязательная. Так, например, былинный мир в русской традиции воспринимается именно не столько зримым, сколько осязаемым (Неклюдов. 1972, с. 29). В целом направленность на осязание может быть маркером, показателем тенденции язычества, которое стремится все пощупать, потрогать, убедиться физически. В христианстве осязательные тенденции не поощряются: так например, один из двенадцати апостолов для того, чтобы поверить в воскресение Христа, захотел не только увидеть Его раны, но и вложить перст свой в раны от гвоздей, и вложить руку свою в ребра Его (Ин. 20, 25), за что и получил прозвание "Фомы неверующего". Внутри современного христианства удельный вес осязания разный: католическое лобзание туфли римского папы совершенно дико для любого протестанта (как и для православного), но, тем не менее, в том же православии достаточно многочисленны целования разных священных предметов (креста, икон, Библии и т.д.). С другой стороны, больший удельный вес осязания в старообрядчестве и "духовных" русских сектах настораживает православие, которое называет радения последних свальным грехом. Осязательные компоненты в старообрядчестве можно проследить начиная с его основателя прот. Аввакума, который пишет, например, следующие: "в день Вознесения гос-

подня, бысть в дусе весть, и ста близ меня по правую руку ангел мой хранитель, улыскаяся и приклоняяся /!? – З. Ю./ ко мне... потом изо облака госпожа богородица яви ми ся, потом и Христос с силами многими..." (христ.: Аввакум. 1960, с. 201). В Русской православной церкви явления ангелов, Христа и Богородицы святым были и до, и после Аввакума, но они носили совершенно другой характер – без столь выраженных осязательных элементов.

Одним из самых знаменитых "осязателей" последнего времени является Даниил Андреев, по мнению которого: "Углубление и осмысление чувства осязания и постоянное, повседневное пользование им – вот, на мой взгляд, одна из существенных линий в той воспитательной системе, которая имеет в виду развитие способности трансфизического познания" (Андреев. 1992, с. 244). При этом он даже описывает особые приемы развития "бокового осязания" (по аналогии с боковым зрением), которое позволит воспринимать запредельную трансфизическую реальность, не воспринимаюмую ни зрением, ни слухом. При чтении "Розы мира" эту осязательную тенденцию Даниила Андреева необходимо постоянно иметь в виду, чтобы правильно воспринимать основные положения его концепции.

Интересно, что в советское время осязательная тенденция была как бы на границе между религией и советским атеизмом. Хотя и в самом атеизме было достаточно осязательных элементов, но на общегосударственном уровне они определялись как мещанство, или пережитки прошлого. В советских же околорелигиозных движениях осязание было достаточно важно: существовала даже целая секта (вещетворцев, или вещесвятцев), в которой главную роль играло осязание. Вещесвятцы даже претендовали на то, что "в наше время создается новый род искусства, рассчитанный на орган осязания"; естественно, "произведения этого искусства воспринимаются в темноте и тишине – на ощупь" (Эпштейн, 1994, с. 45).

В американской секте "Божьих детей" во время длящихся всю ночь встреч с музыкой и коллективной декламацией, конечно же, не обходится без осязательных элементов: поцелуев, наложения рук, рукопожатий и т.д. (Ward. 1972, p.124), что если и не идентично, но весьма напоминает русские хлыстовские радения.

Закономерно, что, как правило, удельный вес осязания в сектах больше, чем в базовых религиях. О чем же тогда говорит тот факт, что

по этому параметру многие современные "духовные" направления оказываются ближе к сектам, хотя на словах претендуют на универсальный синтез всех религий? – Скорее всего о том, что никакого внутреннего синтеза у них и нет, а есть лишь эклектическая подгонка положений других религий под свои схемы, опирающиеся на осязательно-языческие традиции. Важна роль осязания и в современных парапсихологических исследованиях, фактически превратившихся в отдельное духовно-религиозное направление. Западные авторы этого направления предлагают ""пощупать" экстрасенсорику своими собственными руками" (Айзенк, Сарджент. 1997, с. 13), а подобные отечественные исследования начинались с изучения необычных свойств кожной чувствительности (Проблемы кожно-оптической чувствительности. 1965).

В качестве рудиментарных остатков языческие осязательные компоненты существуют до сих пор. По этой причине всегда блестят носки башмаков памятника Джону Гарварду (основателю старейшего английского университета), ибо среди студентов есть примета, что если подержаться за эти носки, то экзамены будут сданы успешно. Нечто подобное произошло недавно с другим памятником, но уже у нас, в С.-Петербурге: с памятником Петру Первому, установленному внутри Петропавловской крепости, около Петропавловского собора. Сам памятник до того непривлекателен и даже уродлив, что первое время от него шарахались и экскурсоводы и экскурсанты. Но памятник ведь стоит, и надо как-то компенсировать негативное отношение к нему. Закономерно, что в такой непроизвольно появившейся компенсации осязание играет главную роль: появился миф, что если потереть мизинцы этого памятника, то скоро будет какая-нибудь удача. А памятник с блестящими мизинцами (и приносящий всем и каждому немедленный и небывалый успех) уже, вроде, и не кажется таким уродливым как раньше, да вот только платить за это приходится исполнением суеверного полуязыческого ритуала.

Синестезия

Этими разнообразными примерами мы попробовали показать наличие и способ функционирования ведущей сенсорной модальности.

Взаимодействие же органов чувств между собой приводит к целому ряду эффектов, например, так называемой синестезии. Известные русские музыканты Скрябин и 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" (Вопросы философии и психологии, 1897, кн. 2, 3). 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 не такой вкусной, как обычно; практически у всех людей желто-оранжевый цвет вызывает ощущение тепла, а сине-зеленый – холода.

Проявляется синестезия и в религии при восприятии запредельной реальности. Симеон Новый Богослов так писал об 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..." (христ.: Симеон Новый Богослов. Т. 1. 1993, с. 474). И происходит это потому, что в отношении к духовному миру "и слышательное и зрительное чувство есть одно и из того, что здесь созерцает кто, или слышит, не может он определенно сказать, что именно есть то, или другое, судя по тому, как он то видит или слышит" (там же, с. 476). Но в данном случае речь идет не просто о синестезии, под которой в секулярной психологии понимают взаимодействие и синтез органов чувств. Христианская психологическая традиция идет не индуктивным путем: от органов чувств к их синтезу, а дедуктивным: от изначального их синтеза. Симеон Новый Богослов так описывает это "единое чувство": "В отношении к телесному оно нераздельно разделяется посредством пяти частных чувств – зрения, слуха, обоняния, вкуса и осязания... В отношении же к духовному нет необходимости, чтоб это общее чувство разделялось на пять чувств, как бы на

пять окон, – не требуется, говорю, ни очи, чтоб, открывая их, видеть тамошние вещи, ни уши, чтоб слышать слово, ни орган обоняния, чтоб обонять тамошние доброты, ни губы и язык, чтоб вкушать и различать сладкое от горького, ни руки, чтоб различать твердое и мягкое, тяжелое и легкое" (там же, с. 473). По мнению Диадоха, 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" (христ.: 1900, с. 21-22). Кроме того, надо иметь в виду, что на определенной стадии духовного развития происходит не только синтез органов чувств, но и постепенный отход от них – к безобразному восприятию духовного мира, о чем мы скажем ниже.

С психологической же точки зрения крайне важно, что именно взаимодействие органов чувств и является основой для появления и формирования многих закономерностей нашего сознания. Еще Анри Бергсоном было замечено, что "приобретение нами веры в закон причинности нераздельно с последовательной согласованностью наших осязательных впечатлений с впечатлениями зрительными" (Бергсон. 1914, с. 164). Похожим образом формируются и законы сохранения объема, веса и другие законы константности восприятия. Сама константность восприятия, то есть восприятие предмета одним и тем же при его приближении или удалении, формируется не сразу, а по мере взросления ребенка, при постоянном взаимодействии и согласовании зрения и осязания. При этом не обязательно "рука учит глаз", впрочем, как и наоборот. Скорее всего происходит взаимное их обучение, при попеременном доминировании каждого из них.

Таким образом, с психологической точки зрения, можно прийти к выводу, что различные органы чувств образуют единую систему анализаторов – сенсорно-перцептивную организацию человека, развивающуюся как единое, целостное образование в структуре общего человеческого развития (Ананьев. 1977, с. 51). Эта сложная психофизиологическая система представляет собой ту чувственную основу самосознания, которую И. М. Сеченов называл сенсорным источником личности. И, безусловно, особенности сенсорного источника личности влияют на саму личность. Поэтому-то и можно говорить о разных типах личности вообще и о разных типах религиозной личности. И в этом смысле личность формируется религией, но, в свою очередь, общеэтнические лич-

ные особенности сказываются на религии. Потому, что "всякое явление божественного начала, всякая теофания определяется свойством среды, воспринимающей это явление, в истории прежде всего свойством национального характера, особенностью того народа, в котором происходит данное явление Божества", – подчеркивал выдающийся русский философ Владимир Соловьев (1897, с. 98). И к подобным особенностям, конечно же, относится и рассматриваемое нами сенсорное доминирование.

Сенсуалистический подход к органам чувств

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

В советской психологии и педагогике сенсуализм был официально признанной позицией. Так, например, уже в 1918 г. мать советской педагогики, Надежда Константиновна Крупская, давала следующую установку: "Школа должна с самого раннего детства укреплять и развивать внешние чувства: зрение, слух, осязание и пр., так как это те органы, при помощи которых человек познает внешний мир. От их остроты, со-

вершенства, развития зависит сила и разнообразие восприятий" (Крупская. 1958, с. 11). И во многом эта сенсуалистическая установка (где осознанно, а где неосознанно) продолжалась и дальше (см. напр.: Сенсорное воспитание дошкольников. 1963), и сохранилась до сегодняшнего дня. Это, безусловно, тема отдельного и подробного анализа, который не входит в рамки данной работы. Мы же обратимся к другой принципиальной пробле: что может быть плохого в развитии органов чувств самих по себе?

"Развитие сенсорики" не так безобидно, как это может показаться с первого взгляда. Например учение нейро-лингвистического программирования (НЛП) также столь сенсуалистично, что практически немыслимо без своей "работы с сенсорными модальностями". И уже во многих наших школах НЛПисты учат "смотреть и слушать" наших детей, а многие педагоги не видят в этом ничего плохого. Но каковы конечные цели развития сенсорных модальностей для НЛП? – По откровенному признанию самих ее основателей, Бэндлера и Гриндера, через совершенствование обычных сенсорных модальностей они хотят обнаружить экстрасенсорные каналы восприятия информации, и этой цели они даже посвящают специальную исследовательскую программу (Бэндлер, Гриндер. 1995, с. 264). И в этом они не новы. В нашей стране парапсихологические исследования (во время хрущевской оттепели) также шли совместно с изучением и развитием необычных сенсорных способностей, например, чувствительности кожи рук к цвету. А про настоящее время и говорить нечего. Ни для кого не секрет, что путь к "ясновидению" и "яснослышанию" у многочисленных современных "эзотериков", магов, колдунов и контактеров начинался именно с работы с органами чувств. Поэтому нет ничего удивительного, что многие псевдодуховные учения так настоятельно рекомендуют развивать физические чувства "плотного тела" для поднятия "в более высокие Сферы Бытия" (Наумкин. 1993, с. 86).

Интересен следующий исторический пример: для Адольфа Гитлера было крайне важно развитие "магического зрения" (Раушнинг. 1993, с. 186). Сегодня трудно утверждать однозначно, что именно под этим подразумевал сам Гитлер и не являлось ли это "магическое зрение" одной из очередных выдумок фюрера, но, возможно, в этом есть и что-то объективное. Безусловно, в настоящее время европейская наука относится к зрению слишком физиологически, пропуская целый ряд инте-

ресных психологических феноменов. Даже само действие "посмотрения" не такая простая вещь, как может казаться. Так, например, психотерапевт "должен как можно меньше смотреть в глаза пациенту, потому что взгляд – это не только средство общения, это и средство "захвата". Вас могут захватить" (Менегетти. 1992, с. 45). Понятно, что при этом не обязательно скатываться до уровня простонародных верований в порчу, сглаз, и т. д., но и недооценивать важность проблемы также нельзя. Тем более, что она имеет место и в религиозной практике: при изображении отрицательные библейские персонажи, например, Иуда Искариот, повернуты в профиль, чтобы зрители не встретились с ним глазами (Мифы народов мира. Т. 1. 1994, с. 581). Таким же образом в православной иконографической традиции изображают и бесов – ибо христианину не подобает встречаться с ними взглядом.

С другой стороны, использование зрительной тенденции в секуляризованном обмирщенном виде приводит не только к десакрализации зрения как такового, но и к использованию его в интересах "мира сего". Имеется в виду, в первую очередь, так называемая виртуальная реальность. Используемая сначала в игровом варианте, потом в научном и других вариантах, она показала свою многоплановость и неоднозначность. Происходит эффект вхождения человека внутрь пространства той виртуальной реальности, с которой он имеет дело, что было бы еще полбеды, но некоторые из людей не могут выйти из этой, казалось бы, вымышленной и "нереальной реальности", и зрение здесь играет роль троянского коня. Подобные эффекты менее свойственны русскому человеку, на чем мы остановимся подробнее дальше, но тем не менее принять возможные меры безопасности по отношению к виртуальным "игрушкам" просто необходимо.

Ситуация осложняется тем, что за многие годы атеизма в психологии и педагогике, были позабыты нормальные религиозные варианты решения этих проблем. Было бы просто преступным отбрасывать многовековой опыт христианства по работе с органами чувств.

Христианский подход к органам чувств

В святоотеческой традиции зрению и слуху, да и вообще органам чувств уделялось достаточно много внимания, но при этом направлен-

ность работы с ними была совершенно иной, чем в светской психологии и педагогике. Можно согласиться с современными психологами, что отстранение от зрительных, слуховых, тактильных и других впечатлений важно в духовной работе (Розин. 1995, с. 154). Но при этом никак невозможно считать, вслед за данным автором, что этот аспект отсутствует в религиозной практике (там же). Более того, всем содержанием данной подглавки мы попытаемся показать, что ограничение сенсорной информации является одной из важнейших составных частей в религиозной практике христианства.

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, проявляющееся в: 1) гедонизме – чувства стали давать наслаждение, 2) неточности – чувства стали давать неточную или искаженную картину мира, 3) в плотскости, в огрубении чувств (христ.: Позов. Т. 1. 1967, с. 71). С другой стороны, по святоотеческому учению сенсорика входит в общую структуру души в качестве нижнего, зависимого звена, которое должно контролироваться высшими психическими процессами. Поэтому, с этой точки зрения, органам чувств необходимо не искусственное развитие, что нарушает общий баланс всех душевных процессов, а, наоборот, работу органов чувств необходимо 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" (христ.: 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., об этом пишет так: "Когда ум извнутри не обуздывает и не вяжет чувств, тогда глаза всюду разбегаются из любопытства, уши любят слушать суетное, обоняние изнеживается, уста становятся неудержимыми, и руки простираются осязать то, что не должно. За этим последуют вместо правды неправда, вместо мудрости – неразумие, вместо целомудрия – блудничество, вместо мужества – боязливость" (христ.: 1900, с. 410). Он же пишет: "Кто с некоторым насилием удерживает пять своих чувств... тот всячески соделывает для ума легчайшими сердечный подвиг и брань" (там же, с. 414). Никита Стифат (XI в.), византийский монах, мистик, последователь Си-

меона Нового Богослова: "Когда пятерица чувств подчинена четырем главнейшим добродетелям и хранит всегдашнюю им благопокорность, тогда естество тела... не мешает колесу жизни двигаться безмятежно" (хр. и пс.: Третья умозрительных глав сотница. 1900, с. 161).

Поэтому органы чувств необходимо специально формировать и воспитывать: "Будем стараться под руководством разума образовывать и улучшать чувства; и больше всего глаза, уши", – призывал богослов IX в. Феодор Эдесский (1825, с. 167). И это не было каким-то маловажным или второстепенным делом, это было частью христианского учения о спасении , ибо "ничто так не поползновенно на грех, как эти органы, не управляемые разумом" (там же). В католичестве даже появилась особая методика работы с органами чувств. Игнатий Лойола в своих "Духовных упражнениях" ("Exercita spirituala") призывал: "Старайтесь в Вифлееме, старайтесь даже на Голгофе применять пять чувств: стремитесь видеть, слышать, вкушать, осязать, обонять Страсти Христовы" (цит. по: Соколов. 1902, с. 88-89). При этом существовали специальные упражнения по работе с каждым из органов чувств, каждое из упражнений продолжалось по крайней мере час и исполнялось по нескольку раз в день.

Хотя эти упражнения не были просто "сенсорным тренингом", которым в настоящее время занимается нейро-лингвистическое программирование, но с восточно-христианской точки зрения в таком использовании органов чувств слишком много чувственного и плотского.

Хранение органов чувств

Одновременно с очищением органов чувств нужно и их постоянное охранение. Григорий Богослов (IV в.): "Залепляй воском уши от гнилого слова... Не обольщайся чрез меру приятностями запахов, мягкостью осязания и вкусом" (т. 2, 1994, с. 227). Варсонофий Великий (VI в.): "Усильно обуздывай органы чувств твоих: зрения, слуха, обоняния и осязания, и преуспеешь благодатию Христовою" (христ.: Варсонофий Великий, Иоанн. 1995, с. 191). Максим Исповедник (VII в.): "душа закрывая чувства, словно врата, делает их чистыми от греховных образов"

(христ.: 1993, с. 177). 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" (христ.: 1901, с. 40). Он же предостерегает: "надлежит блюсти чувства, особенно зрение, чрез которое, при неосмотрительном его употреблении, наипаче обык враг наш ввергать в душу страстный огнь" (там же, с. 61). Феолипт митрополит Филадельфийский (XIV в.): "Храни чувства, и упразднишь услаждение чувственным" (христ.: Девять глав. 1900, с. 176). Диадох, епископ Фотики (V в.): "зрение, вкус и прочие чувства рассеивают память сердца, когда пользуемся ими без меры..." (христ.: 1900, с. 36). Кроме того, по его мнению, "все чувства телесные сопротивляются вере, так как чувства вкушать ищут только настоящего – присущаго, а вера обещает богатство благ будущих" (там же, с. 35). Филофей Синайский, подвижник IX в.: "каждый из нас должен хранить свои чувства и каждодневно очищать себя от страстных воздействий и прегрешений. Как прежде в дни неразумия нашего, когда вращались в мире в суете ума, всем умом и всеми чувствами работали мы прелести греховной, так теперь преложившись на жизнь по Богу, надлежит нам всем умом и всеми чувствами работать Богу живому и истинному, Божией правде и воле" (христ.: 1900, с. 417).

Традиция хранения органов чувств имеет в христианстве глубокие корни. Уже в IV в. у святого Ефрема Сирина можно найти слово "О хранении очей и языка" и поучение с длинным названием: "О том, что не должно блуждать туда и сюда глазами, но поникать взором вниз, душею же стремиться вверх к Господу". Хранение же органов чувств необходимо по той причине, что "где оскверняется слух, оскверняется зрение, оскверняется и сердце, принимая непотребное через зрение и слух", – Григорий Нисский (IV в.) (1872, с. 457). Таким образом, "эти окна <органы чувств> нужно открывать для Бога и закрывать для греха", – Иоанн Постник патриарх Константинопольский (VI в.) (христ.: 1826, с. 252). "Когда приобретаем некоторый навык в воздержании и удалении от видимых зол, производимых пятью чувствами, то после сего возможем и сердце свое блюсти с Иисусом и просвещаться в нем от Него, и с теплым некоторым расположением вкушать умом благости Его" (христ.: Филофей Синайский, 1900, с. 404).

Практически в полном объеме святоотеческое учение о хранении

органов чувств перешло и используется в Русской православной церкви. Еп. Петр (Екатериновский) в своем "Указание пути ко спасению. (Опыт аскетики)" отдельную главу посвящает охранению органов чувств (М., 1994; репр. переизд.: Св.-Тр. Серг. лавра, 1905). Об этом же пишут и последние русские святители. Еп. Феофан Затворник: "Владей чувствами, особенно зрением и слухом, свяжи, держи язык. Кто не обуздает сих трех, того внутреннее – в расхищении, в расслаблении и плене; того нет внутри; ибо это суть проходы души изнутри вовне, или окна, выступающие внутреннюю теплоту" (христ.: Путь к спасению. 1908, с. 248). В другой своей работе он пишет: "Чувства наши похожи на окна или двери, а более на черпало... что бы Вы сказали о том, кто, взяв черпало – чашку или кружку,– ходил бы по грязным и нечистым лужам, черпал из них и себя тем обдавал? Бестолковее этого что можно придумать? Но не это ли самое делает тот, кто с любопытством останавливается пред нехорошим и слушает недобрые речи?!" (христ.: Что есть духовная жизнь... 1996, с. 320-321). Св. Иоанн Кронштадтский: "Хранить чувства от греха зрения: не смотреть с пристрастием на чужую красоту, на чужие наряды, богатые доходы, богатые убранства домов, на чужие сокровища и богатство, ибо все сие прахом пойдет и чистоту души погубит" (хр. и пс.: 1991, с. 96-97). Об этом писал и Тихон Задонский: "Слух и видение отвращать от непотребных; ибо сими, как дверьми всякое зло в храмину сердечную входит, и делает в нас похотение злое, и подвизает брань" (христ.: т. 2, с. 33).

Особенно важно учение о хранении органов чувств для монашествующих. Выдающийся аскет и подвижник Исаак Сирин знал это по собственному опыту: "Кто отрешится от невещественного, но не отрешится от действенности чувств, разумею зрение и слух, тот уготовит себе сугубую скорбь и будет сугубо бедствовать и скорбеть. Лучше же сказать, какая польза лишить себя чувственных вещей, а чувства услаждать ими?" (христ.: 1993, с. 386). Он же: "Когда кто затворит врата градские, т. е. чувства, тогда ратует внутри и не боится находящихся в засаде вне града" (с.288); "чувства целомудренные и собранные во едино порождают в душе мир..." (с.25). Исаия, авва Нитрийский советовал монахам по поводу органов чувств: "всячески должно хранить их, и заметив чрез какое из них приходит вред, особенную на него обращать строгость блюдения" (христ.: 1996, с. 246). "Во время трапезы не обращай лица твоего к ближнему, не смотри туда и сюда, и не произноси пустых слов;

Если ты во время странствования остановишься у кого нибудь в доме... то не поднимай очей твоих, чтобы осмотреть находящиеся у него сосуды и домашнюю рухлядь; Если пойдешь в город, или селение (ради нужды), то держи очи свои опущенными вниз, чтоб чрез них не получить тебе повода к брани в келлии твоей" (христ.: Исаия авва. 1883, сс.14,18,19). Подвижнику необходимо создать себе дом, который, в частности, должен иметь "деревянные светлые окна, чрез которые проникает свет солнечный (внутрь), для освящения дома, чтобы не было в нем никакой тьмы" (христ.: Варсонофий Великий, Иоанн. 1995, с. 87). "Сии деревянные окна означают пять чувств, утвержденных честным крестом Христовым, чрез кои проникает (в нас) свет мысленного Солнца правды и не допускает никакой тьме входить (разумею врага и ненавистника добра) в дом твой" (там же). Авва Варсонофий Великий притчу о пяти мужах истолковывает по отношению к органам чувств. Его вопросили: "Что значит сказанное Господом Самарянке: *пять бо мужей имела еси, и ныне, егоже имаши, несть ти муж* (Иоан. 4, 18)?" Он ответил: "Слова эти ясны. По древнему закону, жены, которые по смерти мужей своих оставались бездетными, до пяти раз снова могли выходить замуж. А после пятого, (во всяком случае) родит ли жена, или нет, она уже не должна была вступать в брак... Если же кто хочет таинственно истолковать сие, то под пятью законными мужами да разумеет естественные чувства: зрение и обоняние, слух, вкус и осязание... под шестым же, беззаконным, – неверие, которое владело тою женщиною, по неведению ее, а не по естеству" (христ.: 1995, с. 396).

Афонский монах Никодим Святогорец (1749-1808) также хорошо знает о хранении органов чувств, которым он в своей "Невидимой брани" посвящает 24-ую главу 1-ой части, под характерным названием: "Общие уроки об употреблении чувств". Вот что он пишет: "Каждое чувство имеет свой круг предметов, приятных и неприятных. Приятными услаждается душа и, привыкши к сему, образует в себе похотение к ним. От каждого чувства внедряется, таким образом, в душу несколько похотений, или склонностей и пристрастий" (христ.: Никодим Святогорец. 1996, с. 126). Таким образом, встает проблема грехов органов чувств вообще и каждого из них в отдельности. В своей работе "Грехи чувств" епископ Виссарион (Нечаев) (1823-1905) анализирует грехи зрения, слуха, осязания, вкуса и обоняния, внутреннего чувства (М., 1888).

Чего стоит один такой грех слуха, как подслушивание. И не только как удовлетворение своего любопытства: еще в конце XIX века были живы некоторые суеверные формы подслушивания, которые являлись остатками соответствующих языческих ритуалов (там же, с. 11). Злоупотребляющим чувством слуха, любящим склонять слух к тому, от чего его следует отвращать, он советует вспомнить, что "первый грех вошел в мир путем слуха", что "не послушай Ева речей диавола, не было бы греха в людях" (там же, с. 13). А великий христианский аскет IV в. Ефрем Сирин выражается еще резче: "Слух есть широкая дверь. Этою дверью смерть вошла в мир, пожрала столько народов и все еще не насытилась! О, крепко надобно запирать сию дверь!" (христ.: 1834, с. 40).

Воистину, язык глупого – гибель для него (Пр. 18, 7). "Заградивший уста свои от глаголания и сидящий в келлии своей в безмолвии и молчании с молитвою – каждочасно зрит Господа" (христ.: Исаия авва. 1996, с. 205). По святоотеческой традиции молчание есть таинство будущего века, а слова есть орудия этого мира (христ.: Исаак Сирин. 1993, с. 180). Безмолвие постоянно практиковалось в христианском монашестве, где оно ставилось очень высоко: "Творящих знамения, чудеса и силы в мире – не приравнивай к безмолвствующим с ведением. Бездейственность безмолвия возлюби паче, нежели насыщение алчущих в мире и обращение многих народов к поклонению Богу" (христ.: Исаак Сирин. 1993, с. 280). И наоборот, отсутствие словесного самоконтроля приводит к крайне негативным последствиям. В чем нетрудно убедиться в настоящее время, побывав в любом "общественном" месте, или просто выйдя на улицу. Пустословие, сквернословие, брань окружают современного человека со всех сторон. Современные люди уже часто не отдают себе отчета в том, какую словесную грязь и вонь они источают вокруг себя (как, например, того же не замечают везде дымящие курильщики). При этом даже находятся некоторые "защитники" ругани, говорящие: "пускай выругается – легче станет". Это неверно в принципе. Причем, это неверно как с чисто психологической, так, в еще большей степени, и с религиозной точки зрения. По слову современного нам церковного пастыря: "Употребление любых бранных слов... является кощунством и тяжким грехом. Надо очень решительно бороться с этой болезнью, иначе не может идти речи о духовном здоровье" (христ.: Лазарь архим. 1997, с. 13). И более того, по Библии, любое злоупотребление даром слова является грехом и подлежит Божьему суду: "Говорю же

вам, что за всякое праздное слово, какое скажут люди, дадут они ответ в день суда" (Мф. 12, 36).

Многие проблемы возникают у сквернословов при обращении их на духовный путь: "Для них, когда они обратятся на путь спасения, искушения от хульных помыслов будут жесточайшими, ужасно мучительными, и едва переносимыми, и то только при Божией помощи" (хр. и пс.: Силы души. 1910, с. 24).

В отличие от настоящего времени до революции понимали всю важность этой проблемы и боролись с ней. Было написано больше ста (!) изобличительных работ видных церковных деятелей, писателей, публицистов. Приведем несколько примеров: *епископ Агафангел (Соловьев)* "Пастырское наставление. О грехе срамословия" (Вятка, 1860), *Иоанн Кронштадтский* "О душепагубном пьянстве, матерном слове и табакокурении" (Пг., 1915), *И. Бухарев* "О брани так называемыми скверными словами" (М., 1877; 9-е изд.: М., 1895), *Ф. П. Гааз* "Азбука христианского благонравия. Об оставлении бранных и укоризненных слов и вообще неприличных на счет ближнего выражений" (М., 1898), *В. Я. Михайловский* "О сквернословии" (СПб., 1887; 6-е изд.: СПб., 1900).

Отец Иоанн Кронштадтский с горечью писал: "Слово матерное взялось от татар и вкоренилось, всосалось, вошло в привычку у многих, живущих неправедно, не так, как подобает истинным христианам..." (Иоанн Кронштадтский. 1911, с. 27-28). И дальше: "Ныне менее слышишь сквернословия у язычников и иноверцев, чем от русских, православных христиан, и виною этому уже не татары, в свои же русские и притом пастыри, ибо смотрят на сей пагубный грех сквозь пальцы" (там же, с. 28).

И по мнению современных авторов: "Сквернословие – это вызов добру, нарушение заповедей Божиих. Кто матерится, тот бесчестит и Бога, и Пресвятую Богородицу, и свою родную мать" (Тимофей свящ., Берсенева. 1999, с. 86).

Не менее сложны духовные проблемы, связанные со *зрением*. Феодот епископ Анкирский писал: "Взирай на все непотемненными от страстей очами... и тебе откроется совершенство творения" (христ.: 1825, с. 285). И это в настоящее время уже практически невозможно. Нелегко это было даже в период раннего христианства, ибо, по словам

блаж. Августина: "К тому, что прельщает глаза, сколько еще добавлено людьми!" (христ.: 1992, с. 152). "Глаза любят красивые и разнообразные формы, яркие и приятные краски... Они тревожат меня целый день, пока я бодрствую, и нет мне от них покоя" (там же, с. 151). Поэтому свято-отеческая традиция говорит: "надлежит соблюдать глаза, для избежания рассеяния помыслов и сетей вражиих" (христ.: Варсонофий Великий, Иоанн. 1995, с. 440); "вот целомудренный и Богу любезный чин – не обращать очей туда и сюда, но простирать всегда взор вперед" (христ.: Исаак Сирин. 1993, с. 45). То же авва Исаия Нитрийский советовал монахам: "Есть... чин мудрый и Богу любезный – не озираться глазами туда и сюда, подобно имеющим в себе беса, но всегда внимать тому, что впереди... на всех смотри со стыдением, но ни на ком не останавливай долго очей своих: ибо это означает необузданность" (христ.: 1996, с. 183,184). Это все великий христианский подвижник советует от глубины практического знания: "ни одного почти слова я не написал тебе в книге сей, чего бы не испытал сам, и чему бы не был научен опытом" (там же, с. 185).

Особенно проблемы зрительной невоздержанности актуальны в наше время для Запада и США, в которых пришлось даже ввести уголовное наказание за умышленное подсматривание.

Сильна человеческая привычка к зрелищу, в которое она превращает любое широкомасштабное событие, пусть даже и связанное с духовной и религиозной жизнью. Отмечая недостаточное благоговение на крестных ходах, еп. Виссарион (Нечаев) с горечью писал: "На крестные ходы собираются тысячи народу, но зачем? Немногие здесь являются богомольцами, остальные – все зрители" (1888, с. 6). Еще более остро стояла эта проблема в раннем христианстве, которое находилось в необъятном языческом море. Древнеримские плебеи требовали: "Хлеба и зрелищ!". И если, порой, хлеба могло и не хватить на всех, то зрелищ было в преизбытке. Безусловно, зрелища были большим соблазном и для христиан, недаром многим учителям Церкви приходилось предостерегать от них. Варсонофий Великий (VI в.) пишет: "всякие зрелища суть не что иное, как лавки диавольские, и старающийся о устроении их отпадает от стада Христова и делается добычею диавола. Мы же знаем, что вы чада Церкви Христовой и всегда стараетесь делать угодное Ему, и не имеете нужды в учении, а лишь в напоминании, чтобы не входить в общение с теми, которые стремятся учредить зрелища диавольские..."

(христ.: 1995, с. 492-493). Тертуллиану († 211 г.) пришлось писать по этому вопросу специальную работу "О зрелищах". В ней он обращается к своим единоверцам: "Следуя правилам веры, началам истины и законам благочестия, познайте обязанность свою удаляться от соблазна зрелищ, как и от прочих мирских грехов" (1994, с. 277). Тертуллиан жил в то время, когда язычество еще помнило и не скрывало свои истоки. Исследуя древние и современные ему источники, Тертуллиан приходит к однозначному выводу относительно всех современных ему зрелищ и игр: "их происхождение, постановка и наименования не имеют иного источника, кроме идолопоклонства" (там же, с. 285). А именно, конные ристалища связаны с поклонением Солнцу, сценические зрелища – с культом Венеры и Либера, поэтические состязания – с почитанием Марса, гладиаторские бои – с культом почитания предков (там же, с. 282-285).

Особенно интересно будет узнать в наше спортивное время, что без языческой подоплеки не обходились и Олимпийские игры, которые были посвящены Юпитеру (там же, 284). Закономерно, что по мере расширения христианства все эти зрелища и игры, в том числе и Олимпийские, теряли свое значение, сходили на нет и прекращали свое существование. И наоборот, по мере секуляризации Европы и отхода ее от христианства, в самом конце XIX и начале XX века большое внимание стали обращать на зрелища и спорт, в частности, в 1896 г. были возрождены Олимпийские игры. Сейчас уже ни для кого не является секретом, что большой спорт, так же, как и большая политика, есть грязное дело. Но, чаще всего, большой спорт и есть большая политика, в которую превращается практически каждая олимпиада. В качестве наиболее ярких примеров последнего можно вспомнить последнюю олимпиаду (в США), XXII Олимпийские игры в Москве, а также XIII Олимпийские игры в Германии в 1936 г., которые "стали беспримерной спортивной и пропагандистской победой Германии и ее национального повелителя" (Раушнинг. 1993, с. 149).

Таким образом, подытоживая предыдущее, мы приходим к необходимости постоянной работы с органами чувств. Их необходимо отвоевывать у греха: "Как ум, держа страсти в своей власти, делает чувства орудиями добродетели; так и страсти, когда держат ум в своих руках, настраивают чувства ко греху" (христ.: Максим Исповедник. Четыре сотни глав о любви. 1900, с. 256). Овладению органами чувств способ-

ствует правильная христианская жизнь и, особенно, постоянное участие в церковных богослужениях. Подчиняясь законам психофизиологической организации, человек в своих переживаниях испытывает влияние окружающей среды и обстановки. В этом отношении святыни храма и весь поток возвышенных впечатлений, получаемых в нем, наилучшим образом приготовляют христианина к возвышению сердца и ума к Богу (христ.: Ястребов. 1953, с. 33). Прот. Евгений Попов пишет: «Противодействуя греховному увлечению пяти чувств, мы должны желать или искать для каждого из них благодатного освещения. Известно, что когда нас миропомазали, то на каждом из пяти чувств положена была своя "печать дара Духа Святого". И мы, однако, можем возвращать эту первобытную чистоту своим пяти чувствам. Чем же? Глазами, например, будем чаще видеть храмы Божии и все то, что совершается в храмах; будем ими любопытно рассматривать священные изображения; чаще обращать их на домашние иконы и горящую пред иконами лампадку: все это вместо того, чтоб смотреть на зрелища, на картины грязные и соблазнительные. Ушами будем чаще воспринимать чтение или пение божественное и разговоры душеспасительные... Обонянием будем чаще ощущать каждение от церковного ладана... Вкусом будем чаще испытывать тайны Христовы... Наконец, впечатления для осязания нашего составляют: частое целование икон, креста, евангелия и слов в евангелии, окропление себя святой водой, коленопреклонения на молитве, несение на плечах во время крестного хода икон» (христ.: Попов Евгений прот. 1994, с. 962-963). О благодатном воздействии священнослужения на органы чувств пишет еп. Феофан Затворник: "Священнослужение, т. е. все дневные службы, со всем устроением храма, иконами, свечами, каждением, пением, чтением, действованием, а также службы на разные потребы, потом служение домашнее, тоже с вещами церковными – освященными иконами, елеем, свечами, водою святою, крестом, ладаном – вся эта совокупность вещей священных, действующая на все чувства – зрение, слух, обоняние, осязание, вкус – суть оттиратели чувств у омертвелой души, сильные и единственно-верные" (христ.: Феофан Затворник. 1908, с. 239).

Это большая и отдельная тема, здесь же мы коснемся ее только в той части, которая относится к некоторым особенностям восприятия иконописных изображений. Первое, чего нельзя не заметить – это обратная перспектива православных икон. На эту тему написано много, но

нам бы хотелось выделить именно духовно-психологический аспект. Для этого сравним прямую и обратную перспективы. Прямая перспектива и в жизни и в живописи эгоцентрична. Она ставит меня в центр мира, а все остальное обретает значение и величину лишь в той степени, в какой соотнесено со мной (христ.: Кураев. 1992, с. 245). Обратная перспектива дает иную точку отсчета. В этом случае я могу нечто значить лишь потому, что я включен в нечто большее, чем я сам. Христианское смирение не позволяет человеку считать себя точкой отсчета (там же). Кроме того, если пространство обычной картины – это пространство за ней, то в иконе ее пространством является пространство перед ней, т. е. пространство храма или комнаты, в которой стоит молящийся человек. И это принципиально важно, ибо молящийся уже стоит в пространстве иконы, поскольку икона сама как бы идет навстречу молящемуся, обращаясь к нему. Человеку же в молитвенном созерцании нужно раскрыть свою душу, чтобы принять в нее то, что несет в себе икона. Таким образом именно обратная перспектива, с ее "ирреальностью" и "неестественностью", с собиранием всех духовных движений молящегося в нем самом, а не во внешнем образе иконы позволяет совершать без*о*бразную молитву перед образом (там же, с. 247-248). Хотя, безусловно, отмеченное явление крайне важно, но, конечно же, только к нему не сводится суть христианской молитвы. Кому об этом знать, как не исихасту, мистику и богослову Григорию Паламе: "Чтобы объяснить, что происходит с материальными чувствами от нематериальной молитвы, нам было бы нужно и обладать совершенством молитвенного навыка и иметь возможность посвятить все наше рассуждение одному только этому предмету" (христ.: 1995, с. 162).

Подробнее необходимо сказать о двигательной, кинестетической составляющей работы с органами чувств. "Истинное благочестие требует, чтобы мы служили Богу всем существом нашим, не душею только, но и телом. Оно было бы неполно, если бы заключалось в одном духе, и не проявлялось в телесных подвигах", пишет епископ, в то время протоиерей, Виссарион (Нечаев) (1823-1905) (Виссарион. 1895, с. 16). Христианин в повседневной жизни должен утруждать и свое тело. Кроме того существуют особые физические действия, в первую очередь во время богослужения, служащие к прославлению Бога и в телах наших (1 Кор. 6, 20). К ним относятся следующие: стояние, коленопреклонение, поклоны малые и великие, главопреклонение, падение ниц, воздеяние

рук, поклонение лицом на восток, крестное знамение (Виссарион. 1895, с. 3). Стоя молились иудеи как в храме, так и в синагогах (1 Цар. 1, 26; 2 Цар. 5, 12; 20, 5; Неем. 8, 7). Древние христиане также молились стоя, а Тертуллиан и блаж. Августин обличали тех из христиан, которые подражая языческим обычаям, сидят в храме. Тем не менее, со временем в католическом и протестантском богослужении широко распространилась практика сидения в храме. Интересно, что по православному церковному уставу также разрешено сидеть в некоторых случаях: во время чтения святоотеческих толкований Священного Писания, прологов, синаксарей, жизнеописаний святых и во время пения песней, предшествовавших этим чтениям. Но, по сложившейся практике, этого нет. И в отличие от протестантского храма, уставленного специальными скамьями для сидения, в русском православном храме нет специально оборудованных сидячих мест. И издавна, и до сих пор в православии "отстаивают службу", а на нескольких скамейках у стен присаживаются самые немощные и то изредка, когда совсем невмоготу. По авторитетному утверждению Энциклопедического словаря Брокгауза и Ефрона, стояние в храме – "самое естественное положение верующих при богослужении" (Стояние. 1901, с. 715). И это, безусловно так, но при этом необходимо учитывать, что в этом утверждении сказывается и православно-русская сенсорная специфика.

Важным богослужебным действием является коленопреклонение. Феолипт, митрополит Филадельфийский, советует: "Не оставляй коленопреклонений. – Преклонением колен изображается падение в грех, с подразумением в нем и исповедания греха; восстанием же с колен обозначается покаяние, с намеком на обет добродетельной жизни" (христ.: Слово. 1900, с. 173). Коленопреклонение и восстание, по объяснению Василия Великого, знаменует падение человека через грех и восстание его по человеколюбию Господа (Поклоны. 1898, с. 244). Последнее особенно важно, ибо обыденное сознание видит в коленопреклонении только первую его часть, указывающую на грехопадение человека. Но то, что человек восстает после коленопреклонения обновленным, обыденное сознание не видит и не понимает. Да и в самой церковной практике часто покаянная, отрицательная часть поклонения перевешивает часть положительную, апокатастическую. О последней в Евангелии сказано так: "восклонитесь и поднимите головы ваши, потому что приближается избавление ваше" (Лк. 21, 28). Поклоны – символическое дейст-

вие, служащее выражением чувства почтения пред высшими и благоговения пред Существом Высочайшим – Богом; употреблялись в ветхозаветной церкви еще при Моисее (см. Быт. 24, 48; Исх. 12, 27; 3 Цар. 8, 54; Дан. 4, 10), были освящены Иисусом Христом (Лк. 22, 41) и вошли в практику христианской церкви с древних времен (см. Деян. 7, 60; 20, 36; 21, 5; Еф. 3, 14). При этом важно, что "достоинство поклонов заключается... не в одном внешнем их приличии и благообразности, но во внутреннем душевном расположении совершающего поклоны" (Виссарион. 1895, с. 14). Необходимо чувство покаяния: недаром в церковном уставе горячие поклоны называются "метанием" – от греч. μετανοια – покаяние. Воздеяние рук служит знаком возношения умов и сердец к Богу. Кроме того с воздеяниям рук соединена мысль о кресте Спасителя (Виссарион. 1895, с. 22). Большое место в жизни православных и католических христиан (но, значительно меньшее – протестантских) занимает крестное знамение – изображение креста рукою на себе или на какой-либо вещи. Оно глубоко символично и знаменует собой крест Христов.

Кинестетическая и проприорецептивная составляющая важны и при молитве: "кто замыкается во внутреннем от всего внешнего, тот прекращает деятельность чувств, действующих только от внешних впечатлений, – прекращает в той мере, в какой эта деятельность протекает вовне; но разве он будет добиваться прекращения действия чувств, не нуждающихся во внешних впечатлениях, тем более если они служат его цели?" (христ.: Григорий Палама. 1995, с. 162-163). Григорий Палама имеет в виду внутреннее чувство, возникающее от телесного воздержания, которое он называет осязательной скорбью. "А что осязательная скорбь как нельзя лучше служит умной молитве, знают все хоть немного причастные к усилиям поста, бодрствования и трезвения" (там же). Более того: "Всякая молитва, в которой не утруждалось *тело* (выд. нами – З. Ю.) и не скорбело сердце, вменяется за одно с недоношенным плодом чрева..." (христ.: Исаак Сирин. 1993, с. 52).

Охранение органов чувств достаточно широкая и важная проблема. И охранять свои органы чувств нужно не только монахам. Как раз наоборот: монах в своей келье далек от тех многих физических соблазнов, которые окружают нас со всех сторон. Протоиерей Евгений Попов писал в начале XX века в "Нравственном богословии для мирян": "Читатель! Если ты живешь в мире, то для тебя пять внешних чувств гораздо более могут быть проводниками греха и страстей, чем для отшельни-

ка или для людей, живущих в уединении. Отшельник удалил себя от многих предметов, которые могут искушать его чувственность, между тем как ты окружен со всех сторон грешными впечатлениями для своих пяти чувств... Итак – убеждаем тебя – будь стражем твоих пяти чувств! Затворяй их своевременно, чтоб чрез них не вторглись в душу враги души. Чем больше например насмотришься или наслушаешься худого и вредного, тем и больше должен вынести борьбы с собой, если даже и не сочувствуешь худому, если не хочешь согрешить" (христ.: Попов. 1994, с. 964). Не забывая и внутренние, глубинные причины греха (нечистое сердце), в святоотеческой традиции связывали охранение органов чувств с борьбою с поводами ко греху: "если кто преуспевает, или желает преуспевать (в духовной жизни), тот тщательно да блюдет себя от поводов ко греху, и таким образом грехи сами собою ослабеют... храни очи твои, и сердце твое не узрит зла" (христ.: Исаия авва. 1883, с. 87, 95). Об этом же св. Иоанн Кронштадтский пишет так: "В деле нравственного христианского преуспеяния весьма большое значение имеет удаление всяких поводов и повадок к какому-либо греху... Надо во всем стеснять своего ветхого человека, порывающегося постоянно на всякие грехи, через зрение, слух, вкус, осязание, обоняние, воспоминание и воображение" (хр. и пс.: 1997, с. 107).

И это не только религиозная проблема, но и психологическая. Возьмем, например, рекламу. В России рекламный бум начался совсем недавно, можно даже сказать, что он продолжается прямо сейчас. И у многих реклама вызывает резко отрицательное отношение. Ее однотипность, безвкусие и, особенно, навязчивость и в самом деле могут раздражать. Нужны, конечно, и общегосударственные законы и мероприятия, ограничивающие рекламу – но все это будет не сразу. А пока в данной ситуации важную роль вполне могли бы играть психологи: они помогали бы желающим отстраиваться от внешней навязчивой информации и охранять этим свою душу.

Особо важная тема – использование в рекламе и другой видеопродукции эротики. Иногда говорят, что надо разделять хорошую эротику от плохой порнографии. Но здесь необходимо отдавать себе отчет в нескольких моментах. Во-первых, что для взрослого может быть "легкой эротикой", то для ребенка может быть причиной глубокой психологической травмы. Во-вторых, даже если степень эротизации сдерживать, то все равно происходит ее постепенное увеличение: по народной мудро-

сти "хорошему надо учить, а плохое само передается". Это знала и понимала христианская церковь. Вот что гласит 100-ое правило шестого Вселенского собора (680 г.): "Очи твои пусть право да зрят и всецем хранением блюди свое сердце, завещевает премудрость (Притч. 4, 23. 25), ибо телесные чувства очень удобно передают свои впечатления душе. Поэтому мы повелеваем, чтобы отныне не начертывать... изображений, чарующих зрение, растлевающих ум и приводящих к взрыву нечистых страстей. Если кто отважится делать это, будет отлучен" (христ.: Деяния вселенских соборов. Т. 4. 1996, с. 297).

Современной педагогике и психологии необходимо правильно понять и использовать святоотеческий опыт по охранению органов чувств. Здесь необходимо избегать и излишнего упрощения, и ненужного максимализма. Не законопатить и зацементировать наглухо уши и глаза предлагают святые отцы христианской церкви. Основную их мысль, переводя на современный язык, можно выразить так: необходимо учиться контролировать процесс восприятия информации, необходимо быть сознательными и избирательными. Наше компьютерное и информационное время показало, насколько актуальны и злободневны эти проблемы. Для их решения необходима культура использования информации, сенсорная культура. И эта культура, безусловно, заключается не столько в умении "потреблять" любую информацию, сколько в умении различать и отбрасывать информацию вредную, пустую или просто ненужную. Святоотеческий подход с его здоровой, охранительной тенденцией здесь будет, безусловно, как нельзя кстати. К тому же любое нравственное воспитание детей невозможно без формирования правильного их отношения к своей собственной душе, и здесь также к месту будет святоотеческое наставление о нравственных обязанностях относительно своих органов чувств (христ.: Астерий еп. Амезийский. 1827).

К этой проблеме можно подойти и с другой стороны. Маленький ребенок учится управлять своим телом, контролировать свои физиологические функции – в этом суть его развития в данном возрасте. Но и взрослым людям также есть чем овладевать и с чем работать, в том числе и с психофизиологическими функциями. При этом работа с органами чувств будет идти параллельно с другими важными процессами духовного развития: хранением ума, очищением сердца, борьбой с помыслами и т. д. И охранению органов чувств здесь, безусловно, принадлежит важная роль: "Краткий путь к стяжанию добродетели для начинающих

есть молчание уст, смежение очей и ушей до глухоты заткнутие. Ибо ум, вследствие сего пользуясь бездействием сих чувств и заключив входы к себе со вне, начинает всматриваться в себя самого и в свои движения, и тотчас исследует, какие воспоминания плавают – по мысленному морю помыслов, и какие помышления ввергаются в горнило рассуждения его, для дознания, чисты ли они и не смешаны с горькими семенами, яко от Ангела света подаемые, или суть плевелы непотребные, всеваемые свету противными, темными силами" (христ.: Никита Стифат. Деятельных глав первая сотница. 1900, с. 88-89). С другой стороны, вместе с одухотворением высших способностей человека, будут одухотворяться и органы чувств: "Когда ум переселится к вещам сверхчувственным, тогда чувства, состоя в своем чине, бесстрастно входят в соприкосновение с предметами страстей, исследуя лишь причины их и природу, и верно определяя их действия и свойства, без пристрастия к ним и без склонения к ним желания против естества" (там же, с. 87).

Охранение органов чувств имеет прямое отношение и к важной антропологической проблеме: восстановлению человеческого состава, нарушенного грехопадением. Поскольку в грехопадении расстроились и ослабели все части души, все душевные функции, то это же произошло и с органами чувств. Поэтому необходимо их восстанавливать и собирать воедино. Последнее особенно важно для монашествующих: "Монах должен затворить все двери души своей, то есть, чувства, дабы чрез них не пасть. И ежели ум приметит, что им ничего не обладает, то он приуготовляет себя к бессмертию, собирая во едино чувства свои и составляя из них как бы едино тело" (хр. и пс.: Исаия отшельник. 1826, с. 137-138).

Видения, откровения и духовное чувство

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

При этом, как для европейских сектантов, так и для русских, нали-

чие видений крайне важно. По их мнению они являются показателем их избранности, духовности и т. д. Вот что писалось в начале XX века о штундистах: "На одной из миссионерских бесед, когда сектанты хвалились тем, что они составляют истинную Церковь, и что среди них Христос и Дух Святый, открывающий им Свои тайны и раздающий разные дары, даже дар языков и видений, один из штундистов стал хвалиться своими видениями, яко от Бога бывшими" (христ.: Богданович. 1908, с. 3). В Европе подобная установка практически без существенных изменений сохранилась и до настоящего времени. Но, чем кончаются эти "поиски видений" и "созидающая визуализация" (Линн. 1998; Шакти. 1994) предугадать несложно. Вот что пишет один из этих авторов: "Христос внутри меня творит чудеса в моей жизни здесь и сейчас... Божественная сила течет сквозь меня..." (и т. д.) (Шакти. 1994, с. 43). И дело здесь не "в отсутствии скромности", а в том, что такое самовнушение, переплетающееся с самообманом, безусловно, вредно для духовного и психического здоровья человека, "практикующего" подобные вещи. В святоотеческой традиции подобное состояние сознания человека называют прелестью (от слова 'прельститься', соблазниться). Подробнее об этом мы скажем в главе о психических состояниях, а здесь только приведем один пример. Архимандрит Лазарь пишет, что грех духовной прелести состоит "в ложном ощущении избытка личных духовных дарований... Человек, находящийся в состоянии прельщения, мнит себя достойным и достигшим особых плодов духовного совершенства, подтверждением чему служат для него всевозможные "знамения", то есть сновидения, голоса, видения наяву" (христ.: 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 россказни как откровения, такой человек вскоре взращивает 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).

В восточном христианстве, наоборот, отношение к зримому в духовной области крайне осторожное. В исихастской традиции пишется о подвижнике: "если ум его увидит свет, когда он не ищет его, то пусть не принимает его и не упраздняет..." (христ.: Каллист и Игнатий Ксанфопулы. 1900, с. 391). Это и неудивительно, ведь до сих пор "на Афоне принято за правило у каждого из отходящих на безмолвие в пустыню: решительно не принимать никаких видений..." (хр. и пс.: Лазарь архим. 1997, с. 67).

В этом восточнохристианская церковь следует за древнехристианской традицией. Приведем несколько примеров последней. Диадох, епископ Фотики (V в.): "Никто, слыша о чувстве ума, да не воображает, будто слава Божия является ему чувственно. Мы говорим, что душа, когда бывает чиста, неизреченным некиим вкушением ощущает божественное утешение, но не так, чтоб при сем чувственно являлось ей что либо из невидимого; ибо ныне мы верою ходим, а не видением, как говорит блаженный Павел (2 Кор. 5, 7). Почему когда кому либо из подвизающихся явится свет, или зрак какой огневидный, или глас, пусть он ни под каким видом не принимает за истинное такое явление. Ибо это явно есть прелесть вражия, – и многие, с которыми это случалось, по неведению, сбивались с пути истинного" (христ.: 1900, с. 26). Он же предупреждает против того, чтобы специально искать и надеяться на такие видения: "Почему не должно в такой надежде ... приступать к прохождению подвижнического жития, чтоб сатана не нашел по этому души предуготованною к восхищению ее в прелесть и не восхитил в самом деле" (там же, с. 28-29).

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" (христ.: 1995, с. 278). А когда его спросили: "Ужели и тогда надобно отвращаться от них, когда они являются в образе Владыки Христа?", он ответил: "Тогда-то и надобно наиболее отвращаться от лукавства и обольщения их и проклинать оные. Не прельщайся, брат, никогда таким демонским извещением, ибо Божественные явления бывают лишь Святым, и оным всегда предшествует в сердцах их тишина, мир и благодушие. Впрочем и, познавая истину (явления), Святые признают себя недостойными, а тем более грешники не должны никогда верить таким явлениям, зная свое недостоинство" (там же, с. 278).

Симеон Новый Богослов (XI в.): "прельщаются и те, которые видят свет телесными очами своими, обоняют благовония обонянием своим, слышат гласы ушами своими, и подобное. Некоторые из таких взбесновались и в безумии ходят с места на место. Другие прельстились, приняв диавола, преобразившегося и явившегося им в виде Ангела света..." (т. 2, 1993, с. 181). В творениях Симеона Нового Богослова часто говорится о свете и световых духовных явлениях, так что даже появилось мнение о возможности буквального (физического) понимания этого света. Но, как следует из выше приведенного мнения самого Симеона Нового Богослова, это не так. Против такой упрощенной точки зрения весьма аргументированно выступает М. В. Лодыженский. По его мнению: "если Симеон здесь говорит о свете, то прежде всего о таком свете, который познается не физическим зрением, а тем мистическим чувством, о коем мы говорили выше, и которое Симеон называет в своих сочинениях единым чувством или оком сердца" (христ.: т. 2, 1992, с. 175).

Приведем еще несколько святоотеческих свидетельств о видениях. Григорий Синаит (1310 г.): "Тщательно и разумно внимай, любитель Божий. Когда, делая свое дело, увидишь свет или огонь вне или внутри, или лик какой, – Христа, например, – или Ангела, или другого кого, не принимай того, чтоб не потерпеть вреда. И сам от себя не строй воображений, и которые сами строятся, не внимай тем и уму не позволяй напечетлевать их в себе. Ибо все сие, со вне будучи печатлеемо и воображаемо, служит к прельщению души" (христ.: О безмолвии и молитве. 1900, с. 233). Он же: "если добре безмолвствуешь, чая с Богом быть, никогда не принимай, если что увидишь чувственное или духовное, вне или внутри, хотя бы то был образ Христа, или Ангела, или Святого какого, или бы свет мечтался и печатался в уме" (христ.: Наставление безмолвствующим. 1900, с. 224). Во всех случаях подобных явлений нужна перестраховка и духовная осторожность: "Бог не негодует на того, кто тщательно внимает себе, если он из опасения прельщения не приимет того, что от Него есть, без вопрошания и должного испытания, но паче похваляет его, как мудрого..." (там же). "Князь воздушный находит на упражняющихся в мысленном созерцании, фантазии им представляя... чрез исполина неведения приводит он в смятение горе вчиняющуюся мысль, омрачает ее и страх на нее наводит, внося в нее фантастические туманные образы духов и их преобразования, и призрачно производя молнии и громы, бури и трески" (христ.: Главы о заповедях... 1900,

с. 210).

Каллист и Игнатий Ксанфопулы (XIV в.): "Безмолвствуя и желая быть со единым Богом, никогда не принимай, если увидишь что либо чувственное или мысленное, внутрь тебя или вне, – лик Христа, или Ангела, или образ Святого, или световое воображение, мечтаемое умом; но не верь сему с негодованием, хотя бы и доброе что было, прежде, чем вопросишь кого из опытных: что есть дело самое полезное и Богу любезное, и благоприятное (христ.: 1900, с. 388).

Такое же, настороженное, отношение к видениям сложилось и в русском православии. Архим. Софроний (Сахаров) пишет: "Духовник при встрече с лицами, которые говорят ему о своих видениях, заботится прежде всего о том, чтобы верно распознать источник видения: было ли оно истинно дано Свыше, или только порождением возбужденной фантазии, или следствием влияния неприязненных духов. Задача подчас трудная и чрезвычайно ответственная. Если данное от Бога мы припишем сопротивной силе, то рискуем впасть в хулу на Духа Святого... И наоборот: если демоническое действие признаем за Божественное, то толкнем доверяющего нам исповедника на почитание демонов" (христ.: Софроний. 1994, с. 99). "Когда духовнику положение вещей неясно, то у него в распоряжении остается "психологический прием": предложить исповеднику быть недоверчивым ко всякого рода особенным явлениям. Если видение было действительно от Бога, то в душе его, исповедника, будет превалировать смирение, и он спокойно примет совет быть трезвенным. В обратном случае возможна реакция негативная и стремление доказать, что видение не могло быть иначе, как от Бога. Тогда есть некоторое основание усомниться в этом" (там же, с. 100).

То же считают и последние русские святители: "Божественное действие – невещественно: не зрится, не слышится, не ожидается, невообразимо..." (христ.: Игнатий (Брянчанинов). Т. 1. 1993, с. 319); "Будем хранить телесные чувства наши, не впуская чрез них грех в клеть душевную" (там же, с. 397); "о том позаботьтесь, чтоб было меньше образов в душе, а больше мыслей и чувств. Образы суть дело воображения – низшей чернорабочей силы, и всегда раздражают мечтательность. Последняя не укротится, пока воображение в силе и роит образы. Способ к пресечению тока образов есть... умная молитва" (христ.: Феофан Затворник. Вып. 4. 1994, с. 173). Еп. Игнатий описывает монаха, впавшего в прелесть и видевшего всякие видения. После того, как монах согла-

сился испробовать "непарительный" (когда ум нигде не парит) способ молитвы, изложенный в Добротолюбии (которого он не читал), образы пропали: "Чрез несколько дней приходит он ко мне, и говорит: "Что сделал ты со мною?". "А что?" – "Да как я попробовал помолиться со вниманием, заключая ум в слова молитвы, то все мои видения пропали, и уже не могу возвратиться к ним". Далее в беседе с Афонцем я не видел той самодеянности и той дерзости, которые обыкновенно замечаются в людях, находящихся в самообольщении..." (христ.: Игнатий (Брянчанинов). Т. 2. 1993, с. 240).

С православной точки зрения телесные видения духов весьма опасны: "Нисшую степень видений составляют те видения, которых зрителем делается человек от неядения, бдения и других изможденний плоти; до этих видений достигают не только люди подвижнической жизни, но и многие порочные, пришедшие каким-нибудь образом в изможение плоти. Телесные чувства их достигают какой-то особенной тонкости,– и они начинают видеть духов, слышать гласы, обонявать благоухания и зловония. Это состояние опасно, и многие пришедши в него, впали в прелесть" (христ.: Игнатий (Брянчанинов). Т. 7. 1993, с. 88).

Западное стремление к видениям и откровениям связано с их головным рационализмом, они недооценивают значение сердца: "Откровения – болезнь мистиков. У них вся забота об умовой стороне, и все ожидания их вращаются около постижения сокровенных тайн миробытия; тогда как существо дела в духовной жизни – многотрудная работа над собою, в видах очищения сердца от страстей" (христ.: Феофан Затворник. 1996, с. 70).

Образы имеют прямое отношение к падшим ангелам: "Бесы наполняют образами ум наш, или лучше сами облекаются в образы по нам, и прираждаются (прилог вносят), соответственно навыкновению господствующей и действующей в душе страсти: ибо сим навыкновением страстным они обыкновенно пользуются к размножению нас воображений страстных, и даже во сне мечтание наше делают богатым воображением..." (христ.: Григорий Синаит. Главы о заповедях... 1900, с. 191-192).

Поэтому нужно не стараться видеть невидимое, и в первую очередь – Бога, а стремиться к познанию того, что Бог всегда видит нас: "На всяком месте очи Господни: они видят злых и добрых" (Прит. 15,

3). О пребывании в присутствии Божием особенно подробно говорил святитель Феофан Затворник. См., напр., его работы "Путь к спасению" (9-е изд.: М., 1908), "Начертание христианского нравоучения" (2-е изд.: М., 1890) и многочисленные его письма.

К наличию, или отсутствию духовных видений христианин должен относиться со смирением: "Исполнены безрассудной гордости желание и стремление видеть духовные видения умом, не очищенным от страстей, не обновленным и не воссозданным десницею Святого Духа..." (христ.: Игнатий (Брянчанинов). Т. 2. 1993, с. 243). "Не будем искать наслаждений, видений: мы – грешники, недостойные духовных наслаждений и видений, неспособные к ним по ветхости нашей" (там же, с. 313).

Отдельной, большой и интересной, темой является тема одухотворения органов чувств и наличия органов чувств **духовных**.

По Иоанну Златоусту: "Пока душа вращается на земле, тело и чувства телесные облачают ее бесчисленными цепями... и слух, и зрение, и осязание, и обоняние, и язык вносят в нее извне множество зол. Но когда она воспаряет и предается занятию духовными предметами, то заграждает вход греховным мечтаниям, не закрывая чувств, но направляя их деятельность на ту же высоту" (цит. по: христ.: Зарин. Т. 1. Кн. 2. 1907, с. 428). Таким образом, может идти речь о преображении старых органов чувств и о образовании духовного чувства.

Существуют духовные очи, "которые видят сокрытые в душе тайны, невидимое и божественное богатство, сокровенное от очей сынов плоти, и открываемое Духом питающимся с трапезы Христовой..." (христ.: Исаак Сирин. 1993, с. 131). "Не телесные глаза, а глаза души воспринимают силу Духа..." (христ.: Григорий Палама. 1995, с. 96). Кроме зрения существуют и другие духовные чувства: "душа имеет все те чувства (собственно, без метафор), какие имеет и тело" (христ.: Иннокентий (Борисов). 1869, с. 237-238). Они менее заметны в обычной жизни, из-за своей нераскрытости, но могут быть развиты: "чувства внешние ныне чрезвычайно усовершены; чувства духовные могут быть усовершены тем паче" (там же, с. 237).

Духовные органы чувств связаны с особым духовным чувством: "Как к видимым нами благам невольно некако влекут нас телесные чувства, так к благам невидимым обыкновенно руководит нас чувство ум-

ное – духовное..." (христ.: Диадох. 1900, с. 18).

Но последнее не является естественным (природным) делом, а является одним из Божиих даров: "Дарующий нам то, что выше чувства, дает нам благодатию Святаго Духа и другое чувство выше чувства, чтоб мы им чувствовали чисто и ясно дары Его и дарования, кои выше чувства" (христ.: Симеон Новый Богослов. Т. 2. 1993, с. 553). Более того: "Без духовного чувства невозможно в чувстве вкусить сладости божественных тайн. Ибо как притупивший чувства делает их неспособными ощущать чувственное... так и страстями умертвивший естественные силы душевные, соделовает их бесчувственными к действу и причастию таинств Духа" (христ.: Григорий Синаит. Главы о заповедях... 1900, с. 199-200). Достигший в меру духовного совершенства "смотрит не естественными очами, так как стал выше всякого естественного зрения, получив новые очи, несравненно лучшие естественных очей, коими и смотрит выше естества" (христ.: Симеон Новый Богослов. Т. 2. 1993, с. 557). Духовные органы чувств при этом открываются не за счет развития внешних органов чувств, а, практически, при их замене: "Кто действие внешних чувств заменяет внутренними, – зрение – устремлением ума к зрению света животного, слух – вниманием душевным, вкус – разумным рассуждением, обоняние – умным постижением (ощущением, чувством), осязание – бодренным трезвением сердечным: тот Ангельскую на земле проводит жизнь" (христ.: Никита Стифат. 1900, с. 84). Еп. Игнатий (Брянчанинов): "видения Святых и их сверхъестественные состояния вполне духовны: подвижник соделывается способным к ним не прежде, как по отверзении очей души Божественною благодатию... принимают участие в благодатном видении и телесные чувства Святых, но тогда, когда тело перейдет из состояния страстного в состояние бесстрастное" (христ.: т. 2, 1993, с. 236). Но при этом нельзя стремиться к самовольному отверзению чувств: "Непозволительно человеку устранять смотрение Божие, и собственными средствами, по пущению Божию, а не по воле Божией, отверзать свои чувства и ходить в явное общение с духами" (Игнатий (Брянчанинов). 1993, с. 14). Закрытие органов чувств необходимо по Божьему промыслу: "Премудро и милосердно пребывают эти врата постоянно заключенными в падших человеках, чтоб заклятые враги наши, падшие духи, не вторгались к нам и не губили нас. Эта мера тем необходимее, что мы, по падении, находимся в области падших духов, окружены ими..." (там же, с. 14). "Лег-

комысленно покушающиеся нарушить порядок, установленный Богом, и вторгнуться самовольно в то, что Богом сокрыто от нас, признаются искусителями Бога, и изгоняются от лица Его в тьму кромешную..." (там же, с. 15).

Появление духовного чувства ограждает от соблазнов внешнего мира: "Когда оно (духовное чувство – З. Ю.) явится, тогда внешние чувства всячески перестанут обольстительно действовать на душу" (христ.: Иоанн Лествичник. 1901, с. 180). Но в деле открытия духовного чувства нельзя торопиться. С таким поспешником случается вот что: "если дерзновенно возмечтает он, и возведет взор к духовному и будет доходить до него разумением не вовремя, то скоро притупляется зрение его, и вместо действительного усматриваются им призраки и образы" (христ.: Исаак Сирин. 1993, с. 267). При этом необходимо помнить, что, как всякое духовное действие, открытие духовного созерцания не есть дело рук человеческих: "истинное созерцание естеств чувственных и сверхчувственных, и Самой Святой Троицы, приходит в откровении Христовом" (там же, с. 268).

Но и медлить с открытием духовных чувств не стоит. В конце концов, оно произойдет у каждого во время смерти: "У скончавшегося, как у новорожденного дитяти, открываются очи, когда он становится вне настоящей жизни, – очи души, говорю я, коими он зрит подлинную природу сущего; открывается слух... открываются уста... раскрывается вкус... дается сила осязания..." (христ.: Григорий Нисский. 1844, с. 94).

В заключение данной подглавки необходимо затронуть вопрос о естественном и сверхъестественном в органах чувств. После появления духовных органов чувств многоразличные божественные откровения в христианстве не нуждаются в физических и физиологических способах проявления: "Если кто предполагает, что пророческие видения, образы и откровения были делом фантазии и происходили естественным порядком, да ведает таковый, что носится далеко от правой цели и истины" (христ.: Каллист и Игнатий Ксанфопулы. 1900, с. 386).

Экспериментальное изучение

Каким образом практически выяснить наличие или отсутствие ведущей афферентации у данного конкретного человека? – Здесь, конеч-

но, нужны экспериментальные методики. Можно использовать доработанные методики академика В. М. Бехтерева, после модификации можно использовать и некоторые методики НЛП. Эти методики, безусловно, могут дать интересные результаты. Но у них есть один значительный недостаток: они носят больше описательный характер, а значит, к собранному ими материалу сложнее применить современный статистико-математический аппарат: корреляционный и факторный анализ. В подобного же рода исследованиях этот математический аппарат был бы крайне полезен, поскольку он позволил бы выяснить наличие корреляции между сенсорными особенностями испытуемого и его религиозной ориентацией. Кроме того, при этом была бы получена степень достоверности полученных корреляций, что также немаловажно.

Для выявления ведущей афферентации в какой-нибудь религии или культуре необходимо перейти от индивидуальных данных к групповым. Здесь можно пойти несколькими путями. Во-первых, можно собирать и обобщать индивидуальные данные для получения статистического материала. И здесь, как правило, нужно большое количество испытуемых. А сами испытуемые должны быть правильно подобраны по целому ряду критериев, чтобы все они вместе смогли составить репрезентативную группу. Во-вторых, одновременно можно идти и другим путем, историко-культурологическим. Можно, например, анализировать с интересующей нас точки зрения священные тексты и богословские концепции мировых религий. При этом можно проводить не только качественный, но и количественный анализ, учитывая частоту встречаемости слов, относящихся к разным сенсорным модальностям (правда, при этом желательно владеть языком оригинала). Интереснейший материал для такого анализа содержится в Упанишадах, Бхагаватгите, Зенд-Авесте, Торе, Коране и, конечно же, христианской Библии. Поскольку в настоящее время появляется много переводов этих текстов на разные языки, то можно было бы через сравнение особенностей этих переводов выяснить, отражаются ли особенности собственной культуры на переводе сакрального текста другой культуры. В первую очередь таким образом можно было бы проанализировать Библию, переведенную целиком на четыреста языков, а частично – уже на три тысячи. А после этого она могла бы быть универсальным измерительным инструментом, пригодным для изучения и интересующих нас других религиозных и культурных особенностей. С другой стороны, знание особенностей других

культур позволило бы делать более правильные переводы и самой Библии и других священных текстов, чтобы максимально полно и точно донести мысль первоисточника до представителей других культур.

Краткие итоги

Выделив доминирующую сенсорную модальность в качестве основного дифференцирующего признака, мы получили следующее:

1. Предположительно доминирование *зрительной* модальности больше присуща древнегреческой и древнеиудейской религии; из христианских конфессий на зрение больше ориентируется католицизм;

2. *Слуховое* доминирование больше свойственно греко-византийскому православию, европейскому протестантскому христианству и исламу;

3. *Кинестетическое* доминирование проявляется в православном христианстве, в разных его формах (в первую очередь в русском православии и православии восточноевропейских стран); особенно оно выражено в старообрядчестве.

Обобщив эти данные в таблицу, получим следующее:

ЗРЕНИЕ:	СЛУХ:	КИНЕСТЕТИКА:
католицизм	протестантизм	восточноевропейское православие
древнегреческая религия	греко-византийское православие	русское православие
древнеиудейская религия	ислам	старообрядчество

Литература

Айзенк Х., Сарджент К. Проверьте свои экстрасенсорные способности. Пер. с англ. – М., 1997.

Ананьев Б. Г. О проблемах современного человекознания. – М.: Наука, 1977.

Андреев Д. Роза мира. – М., 1992.

Аничков-Платонов И. Н. Рассуждение о крестных ходах православной церкви. – М., 1842.

Бергсон А. Заметка о психологическом происхождении нашей веры в закон причинности // Его же. Собрание сочинений. Т. 4. Пг., 1914, с. 157-169.

Бердяев Н. А. Судьба России. Опыты по психологии войны и национальности. – М.: Изд-во МГУ, 1990 (репр. переизд.: М., 1918).

Бехтерев В. М. Боязнь чужого взгляда. – /СПб./, 1905.

Бехтерев В. М. Личность художника в рефлексологическом освещении // Арена. Сборник. Л., 1924, с. 23-44.

Богданович Савва свящ. О видениях штундистов. – Киев: Тип. Киево-Печ. Усп. лавры, 1908.

Бычков В. В. Духовно-эстетические основы русской иконы. – М.: Ладомир, 1995.

Бэндлер Р., Гриндер Д. Наведение транса: (Использование методик гипноза в НЛП). – М.: Прозерпина, 1995.

В. Т. Основы темпологии. – Одесса, 1911.

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

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

Виссарион /Нечаев/ еп. Грехи чувств. – М., 1888.

Виссарион /Нечаев/ еп. Нечто о вечеринках и балах. 3-е изд. – М., 1891.

Виссарион /Нечаев/ еп. О телесных действиях при богослужении. 3-е изд. – М., 1895.

Воспитание сенсорной культуры ребенка от рождения до 6 лет. Сборник. Под ред. Л. А. Венгера. – М.: Просвещение, 1988.

Галеев Б. М., Ванечкина И. Л. "Цветной слух": чудо или юдо? // Человек. 2000, № 4.

Гизе Ф. Практические работы по психотехнике. Пер. с нем. – Л., 1926.

Глебкин В. В. Ритуал в советской культуре. – М., 1998.
Глезер В. Д. Зрение и мышление. 2 изд., испр. и доп. – СПб.: Наука, 1993.
Глезер В. Д., Цуккерман И. И. Информация и зрение. – М.: Наука, 1961.
Годфруа Ж. Что такое психология. В 2-х т. – М.: Мир, 1992.
Голощапов С. Галлюцинации и религиозные видения // Вера и разум. 1915, № 2, с. 205-240.
Дмитриева Т. М. Основы сенсорной экологии. – М.: Изд-во РУДН, 1999.
Еремеев Д. Е. Ислам. Образ жизни и стиль мышления. – М.: Политиздат, 1990.
Ерофеев В. В. "Воспитание" посредством идеологической речи // Образ человека XX века. М., 1988, с. 131-166.
Ефрем Сирин. О хранении очей и языка // Его же. Творения. Т. 5. М., 1995, с. 189-191.
Зелинский Ф. Ф. Древнегреческая религия. – Пг., 1918.
Иванов В. В. Структура гомеровский текстов, описывающих психических состояний // Структура текста. М., 1980, с. 81-117.
Игнатий (Брянчанинов) свт. О поклонах // Его же. Полное собрание творений. Т. 5. – М., 2003, с. 87-90 (Советы относительно душевного иноческого делания. Глава 21).
Игнатий (Брянчанинов) еп. Слово о чувственном и духовном видении духов // Его же Творения. Т. 2. М., 1993, с. 1-67.
Иоанн Кронштадтский. Сказание о водке, табаке и сквернословии. – СПб., 1911.
Исследование развития познавательной деятельности. Под ред. Д. Брунера, Р. Олвер, П. Гринфилд. Пер. с англ. – М.: Педагогика, 1971.
Исследования по психологии восприятия. Отв. ред. С. Л. Рубинштейн. – М.-Л.: Изд-во АН СССР, 1948.
Коул М., Скрибнер С. Культура и мышление. Психологический очерк. – М.: Прогресс, 1977.
Кравков С. В. Взаимодействие органов чувств. – М.-Л.: Изд-во АН СССР, 1948.
Крупская Н. К. К вопросу о социалистической школе // Ее же. Педагогические сочинения. Т. 2. М., 1958, с. 7-18.
Линн Д. В поисках видений. – Киев: София, 1998.
Лосев А. Ф. Очерки античного символизма и мифологии. – М.: Мысль,

1993.
Лотман Ю. М. О понятии географического пространства в русских средневековых текстах // Его же. Избранные статьи. Т. 1. Таллинн, 1992, с. 407-412.
Лук А. Н. Мышление и творчество. М., 1976.
Мартиросян И. В. Колокольные звоны в духовной жизни русского народа // Знаменские чтения 2000-2004. Сборник материалов. СПб., 2006, с. 170-176.
Мейман Э. Лекции по экспериментальной психологии. 3-е изд. – М., 1917.
Менегетти А. Психология жизни. 10 лекций по онтопсихологии. – СПб., 1992.
Мережковский Д. С. Атлантида – Европа: Тайна Запада. – М.: Русская книга, 1992.
Мерло-Понти М. Око и дух. Пер. с франц. – М.: Искусство, 1992.
Найсер У. Познание и реальность. Смысл и принципы когнитивной психологии. – М.: Прогресс, 1981.
Наумкин А. П. Калагия, или Власть над временем: Учение Эволюции Человека и Вселенной, принятое по Лучу Махасатьяна от Учителя Человечества Иисуса Христа-Майтрейи волхвом А. П. Наумкиным в горах Алтая. – М.: Прометей, 1993 (М., 1992).
Неклюдов С. Ю. Время и пространство в былине // Славянский фольклор. М., 1972, с. 18-45.
Никольский А. Русский Ориген XIX века Вл. С. Соловьев // Вера и разум. 1902, № 24, с. 453-485.
Основы сенсорной физиологии. Под ред. Р. Шмидта. Пер. с англ. – М.: Мир, 1984.
Подорога В. А. Метафизика ландшафта. – М.: Наука, 1993.
Поклоны // Энциклопедический словарь. Кн. 47. СПб., 1898, с. 243-244.
Проблемы кожно-оптической чувствительности. Сборник статей. Ред. М. М. Кожевников. – Свердловск, 1965 (Учен. зап. Свердл. гос. пед. ин-та. Сб. 33).
Проблемы сенсорной изоляции. Под ред. А. А. Смирнова, Б. Ф. Ломова, В. Д. Небылиина. – М., 1970.
Раушнинг Г. Говорит Гитлер. – М.: Миф, 1993.
Розин В. М. Психологическая помощь. Психотехника. Эзотерический опыт. – М.: Изд-во РОУ, 1995.

Рок И. Введение в зрительное восприятие. В 2-х т. – М., 1989.
Рок И., Харрис Ч. Зрение и осязание // Восприятие. Механизмы и модели. – М.: Мир, 1974, с. 275-284.
Рормозер Г. Религию и политику нужно различать но не разделять // Диспут. 1992, № 1, с. 81-87.
Самойлов А. Ф. И. М. Сеченов и его мысли о роли мышцы в нашем познании природы // *Сеченов И. М., Павлов И. П., Введенский Н. Е.* Физиология нервной системы. Вып. 3. Кн. 2. – М.: Медгиз, 1952, с. 927-939.
Седзабуро Кимура. "Люди зрения" и "люди голоса" // Человек и мир в японской культуре. – М., 1985, с. 248-251.
Сенсорное воспитание дошкольников. Под ред. А. В. Запорожца, А. П. Усовой. – М.: Изд-во АН СССР, 1963.
Сеченов И. М. Избранные произведения. Т. 1. – М.: Изд-во АН СССР, 1952.
Сеченов И. М. Осязание как чувство, соответствующее зрению // *Сеченов И. М., Павлов И. П., Введенский Н. Е.* Физиология нервной системы. Вып. 3. Кн. 2. – М.: Медгиз, 1952, с. 900-903.
Сеченов И. М. Участие органов чувств у зрячего и слепого // Сеченов И. М., Павлов И. П., Введенский Н. Е. Физиология нервной системы. Вып. 3. Кн. 2. М.: Медгиз, 1952, с. 896-899.
Современный Лаокоон. Эстетические проблемы синестезии. Сборник. Под ред. Е. Г. Яковлева. – М.: Изд-во МГУ, 1992.
Соколов П. П. Вера. Психологический этюд. – М., 1902.
Соколов П. П. Факты и теория "цветного слуха" // Вопросы философии и психологии. 1897. Кн. 2 (37), с. 252-275; кн. 3 (38), с. 387-412.
Соловьев В. С. Духовные основы жизни. 3-е издание. – СПб., 1897.
Соловьев В. С. Оправдание добра. – СПб., 1897.
Соловьев В. С. Собрание сочинений. 2-е изд. Т. 7. – СПб., 1912.
Стояние // Энциклопедический словарь. Кн. 62. – СПб., 1901, с. 715.
Тарт Ч. Практика внимательности в повседневной жизни. Пер. с англ. – М., 1996.
Тертуллиан. О зрелищах // Его же. Избранные сочинения. – М., 1994, с. 277-293.
Тимофей свящ., Берсенева Т. А. Уроки о здоровье и добродетели: Православное освящение вопросов валеологии. 2-е изд., испр. и доп. – М.: Паломник, 1999.

Усова А. П. Сенсорное воспитание в дидактике советского детского сада // Сенсорное воспитание дошкольников. – М., 1963, с. 3-29.
Флоренский П. Иконостас // Его же. Собр. соч. в 4-х т. Т. 2. – М., 1996, с. 419-526.
Флоренский П. А. Смысл идеализма. – Сергиев Посад, 1914.
Хейзинга Й. Осень Средневековья. Исследование форм жизненного уклада и форм мышления в XIV и XV веках во Франции и Нидерландах. – М.: Наука, 1988.
Хоружий С. С. Феномен "умных чувств" в мистике православия // Психология и христианство. М., 1995, с. 78.
Шакти Г. Созидающая визуализация. Пер. с англ. – М.: Центр "Единство", 1994.
Шпенглер О. Закат Европы. Т. 1. Гештальт и действительность. – М.: Мысль, 1993.
Экхарт М. Духовные проповеди и рассуждения. – М.: Мусагет, Орфей, 1912.
Эндрюс Т. Магия танца. Ваше тело как инструмент силы. Пер. с англ. – М.-Киев, 1996.
Эпштейн М. Новое сектантство. Типы религиозно-философских умонастроений в России (70-80 гг. XX в.). – /М./: Лабиринт, 1994.
Ястребцев В. О цветном звукосозерцании Н. А. Римского-Корсакова // Русская музыкальная газета. 1908, № 39-40.
Adler A. What Life Shold Mean to You. – London: George Allen & Unwin Ltd, 1932.
Adler A. The Individual Psychology of Alfred Adler. A systematic presentation in selection of his writings, edited and annotated by H. L. Ansbacher, R. R. Ansbacher. – New-York: Basic Book, 1956.
Burtt E. A. Prolems in harmonizing East and West // Essays in East-West philosophy. Ch. A. Moore, ed. Honolulu, 1956.
Gibson J. J. Observations on active touch // Psychological Review. 1962, 69, 477-491.
Manaster G. J., Perryman T. B. Early Recollections and Occupational Choice // The Jornal of Individual Psychology. 1974, vol. 30, p.232-237.
Osgood C. E. The cross-cultral generality oi visual-verbal synesthetic tendencies. Behavioral Science. 1960, 5, 146-169.
Ward H. H. The Fa-Out Saints in the Jesus Communes. – New York, 1972.

Приложение 3. 1.
Значение обоняния в религии и обыденной жизни

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

Ольга Ивановна Скороходова, потерявшая в детстве зрение и слух, сумела благодаря человеческой помощи и силе своего характера не только физически выжить в такой, казалось бы, безвыходной ситуации, но при этом и стать интересной личностью и замечательной писательницей. И в этом немаловажную роль сыграло обоняние, которое давало ей самые разнообразные возможности, так что во многих случаях она пользовалась обонянием так, как зрячие пользуются зрением (Скороходова. 1990).

Мы же, зрячие, в обычной, повседневной жизни постоянно недооцениваем роль и значение обоняния. А, между тем, объективный научный анализ показывает, что обоняние играет значимую роль во всех сферах человеческой жизни.

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

Существует много возможностей для проявления положительной роли запахов. Например, можно использовать запахи для снятия стресса, повышения работоспособности, улучшения настроения (Плужников. 1991, с. 105). По проведенным исследованиям число ошибок программистов снижается на 20%, когда они вдыхают запах лаванды, на 33% – от запаха жасмина, и на 54% (!) – от запаха лимона. Поэтому, как известно, чай с лимоном давно используется не только для поддержания физического тонуса, но и для улучшения самочувствия и настроения.

Издавна использовались запахи для поддержания творческого на-

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

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

Обоняние, в первую очередь, взаимосвязано с эмоциями: "Из всех ощущений, пожалуй, ни одни не связаны так широко с эмоциональным чувственным тоном, как обонятельные. Почти всякое обонятельное ощущение обладает более или менее ярко выраженным характером приятного или неприятного; многие вызывают очень резкую положительную или отрицательную реакцию" (Рубинштейн. 1940, с. 173). Последним, например, пользуются в медицине: нет лучшего средства при потере сознания чем резкий запах нашатыря. Связь обоняния с эмоциями характерна не только для человека, но даже в еще большей степени и для животных, у которых задолго до совершенствования зрения и слуха именно обоняние руководило выполнением двух главнейших функций – питания и размножения. В экспериментальных исследованиях было установлено, что именно запах влечет рыб домой и что по нему они и находят дорогу обратно (поскольку многие пахучие вещества не только летучи в воздухе, но и растворимы в воде).

По анатомическим данным первоначально у низших животных зачаток коры большого мозга является по преимуществу центральным органом обоняния. А у высших животных и у человека корковые центры обонятельного анализатора находятся в древнейшей части головного мозга – в обонятельном мозге, в так называемой извилине морского коня и аммониевом роге. Рядом с обонятельным мозгом у человека находится лимбическая система, отвечающая за эмоции. С этим соседством связана не только повышенная эмоциогенность запахов, но и их повы-

шенная реактивность, непроизвольность и неосознанность.

Последнее сказывается как в обычной жизни, так и в отношении к религии. При этом необходимо учитывать, что большей чувствительностью к запахам обладают женщины, чем мужчины. Так, например, самой природой обусловлена положительная реакция женщины как матери на детские и, особенно, младенческие запахи, которые вызывают у нее целую бурю эмоций, настроений и мыслей, и эти же запахи, тем не менее, могут оставлять равнодушным отца ребенка. С другой стороны, замечено, что и большей религиозностью обладают женщины – что объясняется, в первую очередь, их повышенной эмоциональностью. И благовонные церковные запахи, являющиеся важным положительным эмоциональным фактором, безусловно, привлекают женщин в церковь. Особенно это проявлялось в то время, когда парфюмерная промышленность была не так широко развита, как теперь. Но и сегодня, при всем многообразии парфюмерных изделий, церковные запахи продолжают играть свою роль – потому что дело не в самих запахах как таковых, а в том, какие эмоциональные переживания с ними связываются. И если во время церковного богослужения, сопровождающегося каждением, молящийся приходит к состоянию умиления, спокойствия или радости, то при следующем посещении церкви знакомый благодатный запах будет напоминать человеку о пережитых ранее ощущениях, помогая вхождению в эти состояния и теперь.

Другая не менее важная проблема заключается в том, что обоняние у детей значительно тоньше, чем у взрослых. Поэтому часто подростков тяготит сама "атмосфера" их дома – впрочем, как и любого закрытого, плохо проветриваемого помещения. Запахи становятся еще одним фактором, толкающим ребенка "на улицу" – со всеми вытекающими отсюда последствиями. Поэтому взрослым не мешало бы учитывать эту особенность детей и бережно относиться к их обонянию, а иногда и специально радовать их приятными запахами: чего стоит, например, один запах новогодней елки – который останется с детства на всю жизнь, как запах чудесного праздника. Также запоминаются детьми на всю жизнь и церковные запахи, если посещение богослужения воспринималось ими эмоционально положительно. И часто бывало, что детские воспоминания, связанные с запахом свечей и ладана в церкви (куда втихомолку бабушка водила своего внука), приводили людей в церковь уже во взрослом возрасте.

Зная физиологические и психологические механизмы обоняния, мы можем теперь понять ту общую функцию, которую выполняли в культе столь различные запахи: они должны были создавать особый эмоциональный настрой, помогающий человеку оставлять за дверьми храма свои житейские проблемы и треволнения и подготавливающий его к встрече с запредельной духовной реальностью.

Вот что пишут об обонянии в православном богословии: "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 пред 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" (христ.: Попов. 1994, с. 963).

Кроме ладана в православном богослужении может использоваться *мирра* (смола растений семейства бурзеровых), *стиракс* (бензойная смола) и разные ароматы эфирно-масличных растений. "Данные смолы заставляют думать... это запахи, которые запускают мыслительные процессы в голове для осознания всех их граней. Мир скатился к плоскому и одномерному запаху синтетики, усреднённому милому ничтожному запаху конформизма, у этой парфюмерной попсе. В противовес этому выступают древние фимиамы, говорящие о сложности мира, посредстом одного из человеческих чувств" (Гридасов. 2010, с. 87).

Как известно, первыми производителями пахучих, благовонных веществ в Европе были христианские монахи, ибо использовались благовония в первую очередь в богослужении. Но постепенно благовонные вещества стали использоваться не только в церковной, но и в обычной, мирской жизни. Со временем на Западе сформировалась традиция использования благовонных веществ, что привело к образованию отдельного вида промышленности – парфюмерного. С начала образования парфюмерии в ее основе лежит стремление к прибыльности, а значит, погоня за модой и секуляризация (обмирщение) и десакрализация использования запахов. Еще большей профанации и десакрализации подвергаются запахи в настоящее время. Происходит все больший переход от сакральных запахов к запахам биологически ориентированным, на-

пример, к использованию феромонов (половых гормонов).

Кроме того, нужно иметь в виду, что обоняние тесно связано с другими органами чувств и служит для них как бы настраивающим камертоном. Обоняние играет важную роль в настройке функций вегетативной нервной системы, выполняющей адаптационно-трофические функции по отношению ко всем видам чувствительности. При этом оно может оказывать влияние на пороги чувствительности различных органов чувств (Рубинштейн. 1940, с. 173). Поэтому то, что будет происходить с обонянием, будет отражаться и на остальных органах чувств: зрении, слухе, вкусе, кинестетике и др. Так, например, от некоторых запахов происходит увеличение остроты зрения и слуха. А когда мы из-за забитого носа не ощущаем запаха еды, она становится какой-то безвкусной и даже не такой привлекательной на вид. И наоборот, приятный запах может компенсировать многие недостатки еды – поэтому на Западе так часто используют ароматизаторы, специально изготовленные пахучие вещества. В настоящее время моделирование запахов на Западе превратилось в целый бизнес (Плужников. 1991, с. 110). И если искусственные елки, пахнущие хвоей и смолой, еще можно как-то понять (не надо срубать молодые деревца), то во многих других случаях запахи используются фактически для одурачивания покупателей: пластмассовые изделия "под дерево" – с сосновым запахом, пластмассовые чемоданы и сумки с запахом настоящей кожи, шубы из "натурального" (по запаху) меха, синтетические пищевые добавки и т. д. По последним американским исследованиям свежий, только что испеченный хлеб обязан своим ароматом 1,4,5,6-тетрагидро-2-ацетапиридину. Так что ничего удивительного не будет в том, если скоро в наших магазинах появятся "свежие" и "ароматные" американские хлебо-булочные изделия. Воистину, перефразируя пословицу о золоте и блеске, можно с уверенностью сказать, что далеко не все то хорошо и полезно, что приятно пахнет.

Необходимо подчеркнуть, что обоняние, как и любое другое сенсорное чувство, может проявляется не только на уровне физическо-биологическом, но и на *нравственном*, и на *духовном* уровнях.

В наше время, когда больше, чем когда-либо деньги "не пахнут", не лишним будет напомнить, что нравственная оценка человека и его поступков нередко связывалась с обонянием. В немецком языке нравственное состояние человека, его репутацию, обозначают тем же словом, которое употребляется для обозначения обоняния (Gerucht), т. е., фак-

тически, репутация человека есть то, чем пахнут его дела. Подобные идеоматические высказывания, в которых с обонянием связываются многие нравственные и личностные категории, существуют практически во всех европейских языках.

Кроме нравственных могут быть и духовно-религиозные аспекты, связанные с обонянием.

Известный русский богослов, еп. Варнава (Беляев) пишет об использовании ароматических веществ: "Это самое тонкое средство, которое употребляет сатана для обольщения людей, возбуждая в них влечение к якобы чему-то прекрасному, а на самом деле – скотскому. И вопрос этот довольно сложен. "Невинное" желание барышни "надушиться" – о котором и говорить-то много нечего, как может кто-либо подумать, – имеет и свою длинную историю, и свои основания, по начальной природе своей, чисто догматического характера – догматического в полном, то есть богословском, смысле" (христ.: Варнава (Беляев). Т. 2. 1996, с. 108). И далее: "Как у Бога есть церковь святых, или церковь преподобных (Пс. 88, 6; 149, 1), так и у диавола есть своя церковь лукавнующих (Пс. 25, 5), то есть мир, где он, как обезьяна, по выражению учителя первохристианской Церкви Тертуллиана, копирует все, что видит в Церкви Божией, только извращая все и во всем поступая наоборот. Истину заменяют ложью, святость – нечестием, воздержание – страстями, веру – неверием, добродетель – грехом, духовное – телесным, благовония – зловонием, и наоборот, зловоние греха прикрывает благовонием искусно приготовленных его служителями ароматов (там же, с. 119).

Об этом писали и древнехристианские подвижники: "Иные мазями умащают плоть свою, чтоб удивить других благоуханием; а грехи их смердят хуже трупов, брошенных на земле" (христ.: Ефрем Сирин. Т. 4. 1995, с. 352); "если бы человек не издавал от себя зловония, то не собирал бы благовоний" (там же, с. 353). Но, на самом то деле плохо пахнет не только и не столько тело, а душевные грехи человека. Вот против этого запаха, неосознанно, и применяется парфюмерия: "Но поелику грех сделал нас смердящими, то старается он умащать себя чем-либо благоуханным" (там же).

Подобный смысл, кстати, можно заметить и в современной парфюмерии: собственно, "дезодорант", от франц. odorat – обоняние, с при-

ставкой, указывающей на удаление, и обозначает "удаляющий запах". Таким образом суть парфюмерии и заключается в удалении "плохого запаха", но здесь же кроется и ее главная ошибка. Эта ошибка заключается в том, что она не знает истинные, духовные причины этого запаха, а поэтому и пытается духовную проблему решать чисто физическим методом. В этом еще раз проявился общеевропейский физикализм – непонимание и отрицание духовного мира и сведение всего к миру физическому.

Современная парфюмерия, зародившаяся в средневековых монастырях "ушла в банальный бизнес, коммерческий проект, насыщая воздух городов мёртвыми синтетическими молекулами из химических лабораторий" (Гридасов. 2010, с. 88). Но корни и суть искусства запахов религиозны и духовны: "Per fumus в переводе с латыни значит "через дым", от него и произошло слово парфюмерия. Настоящий живой парфюм остался в храмах – хвалить Бога через воскурение фимиама... успокаивать тревожную душу и заставлять мыслить, что есть человек" (там же).

С христианских позиций, обонянию, также как и всем остальным органам чувств, необходимо очищение и просветление: «Противодействуя греховному увлечению пяти чувств, мы должны желать или искать для каждого из них благодатного освещения. Известно, что когда нас миропомазали, то на каждом из пяти чувств положена была своя "печать дара Духа Святого". И мы, однако, можем возвращать эту первобытную чистоту своим пяти чувствам. Чем же? Глазами, например, будем чаще видеть храмы Божии и все то, что совершается в храмах; будем ими любопытно рассматривать священные изображения; чаще обращать их на домашние иконы и горящую пред иконами лампадку... Ушами будем чаще воспринимать чтение или пение божественное и разговоры душеспасительные... Обонянием будем чаще ощущать каждение от церковного ладана... Вкусом будем чаще испытывать тайны Христовы...» (христ.: Попов Евгений прот. 1994, с. 962-963).

Литература

Гридасов А. А. Per fumus // Микрокосмос. Альманах. Вып. 4. Курск, 2010, с. 84-88.

Кравков С. В. Влияние запахов на цветное зрение // Физиологический журнал СССР. 1940, вып. 4.

Манкевич И. А. Ароматы и запахи в жизни А.С. Пушкина // Человек. 2009, № 6.

Папченко Е. В. Социопсихические и культурные функции запаха в жизнедеятельности человека. Автореферат дис. канд. филос. наук. – Ростов-на-Дону: Рост. гос. ун-т, 2003.

Плужников М., Рязанцев С. Среди запахов и звуков. – М., 1991.

Рубинштейн С. Л. Основы общей психологии. – М., 1940.

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

Стоддарт М. Пол, секс, человек. М., 1993, с. 67-75.

Флеров И. свящ. Ароматы // Духовные беседы. 1866, I.

Этинген Л. Е. Обоняние // Человек. 2003, № 3.

Этинген Л. Е. Органы обоняния мужчины и женщины // Человек. 2008, № 2.

Этинген Л. Е. Органы чувств мужчины и женщины // Человек. 2007, № 6; 2008, № 1.

Приложение 3. 2.
Религия слуха: рок и другие направления современной музыки

Песня – это моя религия.
Боб Дилан

"Крайне разрушительно и пагубно влияние на душу христианина джаз-музыки, рок-музыки, панк-музыки, диско-музыки и т. д., форм и явлений современной популярной музыкальной культуры, которая не ограничивается только областью искусства, но затрагивает все стороны, все мельчайшие детали жизни современной молодежи" (христ.: Лазарь архим. 1997, с. 43). Не слишком ли сгустил краски православный пастырь? – Рассмотрим основные положения его высказывания, но сначала обратимся к некоторым историческим данным появления и развития современной поп-культуры (в первую очередь – рока).

Результаты психофизиологических исследований показали, что если условно классическую музыку можно назвать "музыкой для головы", то рок является "музыкой для ног" (Крупенко. 1987, с. 92). Не будем, однако, обижать ноги, ибо рок ориентирован не на них, а на совсем другое. Само название (rock and roll) было заимствовано из жаргона американских гетто, где оно до сих пор обозначает неприличные движения человеческого тела (Лефченко, Гальцева. 1988, с. 218-219). Сексуальная ориентация рока, что скрывать греха, является чуть ли не единственным, что объединяет самые разные виды современного рока, которых уже столько же, сколько различных сект на Западе.

Вторая волна рока – тяжелый рок – в поисках новых форм воздействия на слушателя пошла по пути ритмизации, энергетизации и увеличения громкости своей "музыки". Интенсивность звука на рок-концертах очень часто доходила до 120 децибел, что очень много и сопоставимо с ревом двигателей реактивного самолета. Но не в этом заключалась главное зло тяжелого рока: аморализм и бездуховность – вот к чему он призывал молодежь. Фактически тяжелый рок явился первым решительным и прямым штурмом личности человека, направленным по пути слуховой модальности (там же, с. 220).

Широко известны экспериментальные исследования Дж. Даймонда, опытного психиатра, Президента международной академии превентивной (предупреждающей – З. Ю.) медицины, о негативном воздействии рока на организм человека. Он поставил цель – найти тот основной элемент рока, который оказывает наиболее неблагоприятное воздействие. С помощью знатоков-музыкантов он проанализировал свыше 20 тысяч (!) записей и обнаружил "прерывающийся анапест-бит" – два коротких, один длинный удар – при котором музыка как будто останавливается и начинается снова (Крупенко. 1987, с. 93). По Даймонду, этот ритм несовместим с нормальным психобиологическим ритмом организма. Именно этот негативный ритм используется чаще всего в современной рок-музыке. Скорее всего самими музыкантами это делается неосознанно – для "заведения" и "подогрева" слушателей, но от этого последним ничуть не лучше.

По экспериментальным отечественным исследованиям, слушание психотропной музыки вызывает проявление ряда новых взаимодействий между полушариями головного мозга, правым полушарием и гипоталамусом, левым полушарием и мозговым стволом (Коновалов. 1991, с. 41). Это же подтверждается и экспериментальной работой, выполненной на кафедре психологии Белорусского университета (Новицкая. 1984, № 6). В этой работе исследовалась разница во влиянии на психофизиологию человека классической и рок-музыки. Было выяснено, что под влиянием музыки различного жанра происходит различная перестройка функциональных соотношений полушарий головного мозга. Последействие прослушивания рок-музыки сопряжено с функциональным лидированием левого полушария головного мозга, а последействие прослушивания классической музыки – с превалированием правого полушария в системной работе обоих полушарий (там же, с. 85). Таким образом, рок-музыка загружает и без того загруженное в условиях нашей жизни левое полушарие, а классическая – гармонизирует межполушарную работу. Кроме того, классическая музыка вызывает рост синхронизации суммарной ЭЭГ между теменными областями правого и левого полушария. А воздействие рока вызывало снижение синхронизации ЭЭГ билатерально-симметричных областей мозга (Новицкая. 1984, № 3, с. 470). Как говорят у нас – "крыша поехала", или как выражаются на Западе – слушатель рока вошел в "измененное состояние сознания". В этом одно из привлекательных свойств рока для молодежи, они от не-

го "тащатся", "балдеют", "кайфуют", "зависают" и т. д. Но если это происходит недостаточно "круто", а со временем и приедается, то следующий логический шаг приводит молодежь к желанию поэкспериментировать с наркотиками, приводящими к таким же и еще более "сильным" состояниям.

Закономерно, что после тяжелого рока появился "едкий рок". "Едкий" (acid) – жаргонное наименование наркотика. В лице "едкого рока" рок-музыка включила весь арсенал наркотиков. Повальная эпидемия наркотических опытов захлестнула рок, его слушателей и исполнителей. Наркотики превратились в моду, и даже в правило "хорошего тона". Рок-монстры, в том числе и легендарные "Битлы", как и все другие "нормальные" группы употребляли разнообразные наркотики, вплоть до психоделических галлюциногенов (Лефченко, Гальцева. 1988, с. 221).

Но и наркотики быстро приедаются, и року захотелось чего-нибудь еще. Новый этап развития рока был положен в 1968 году группой "Битлз", которая впервые в истории индустрии пластинок применили записи с подсознательными сообщениями. Техника передачи этих подсознательных сообщений оказалась удивительно простой – запись фраз "наоборот": они становятся слышимыми, когда запись проигрывается в обратную сторону. Эти сообщения никак не контролируются и не воспринимаются сознанием, подсознание же их отслеживает и расшифровывает. Но, конечно же, дело совсем не в технической стороне дела, а в самом содержании подсознательных сообщений. Какой смысл подсознательно призывать, например, слушаться папу с мамой, или любить свою родину – это слишком пресно для авангардного рока. Поэтому в поисках острых тем, первые же подсознательные сообщения начали нести вызывающий, контркультурный и вполне однозначно антихристианский характер. Приведем несколько примеров.

В песне "Битлз" "Революция № 9" между 7 и 13 оборотами слышна запись: "number 9", повторяемая 12 раз (Лефченко, Гальцева. 1988, с. 223). Прослушивание в обратном направлении дает кощунственную фразу. Тем не менее, мысль "Битлз" именно такова, что подтвердил Джон Леннон во время публичного исполнения своего "Дьявольского белого альбома", который чаще, но неправильно, называют просто "Белым альбомом":

"Христианство пройдет,
Оно исчезнет и съежится,

Об этом не стоит и спорить,
Я прав, и моя правота будет доказана.
Сейчас мы популярнее Иисуса Христа".

В песне "Когда в Арканзас пришло электричество" группы "Блэк оук Арканзас" подсознательное сообщение гласит: "сатана, сатана, сатана, сатана, он – бог, он – бог". В песне "Гимн" группы "Раш" обратное прослушивание дает: "О сатана, именно ты спасешь... Я знаю, что ты – тот, кого я люблю" (Лефченко, Гальцева. 1988, с. 224).

После первой волны подсознательных сообщений эти же мысли и идеи начинают выражаться и напрямую, в обычных текстах песен. Из песни "Адские колокола" группы "AC-DC":

"Я не буду брать пленников,
Я не пощажу ничьей жизни.
И никто не воспротивится мне!
Я собрал свои колокола
И я возьму тебя в ад,
Я обрету тебя, Сатана обретет тебя" (там же).

Из песни "Бог грома" группы "Кис":

"Я был воспитан демоном,
Подготовлен к тому, чтобы править, как и он...
И я приказываю тебе стать на колени
Перед богом грома, Богом рок-н-ролла" (там же).

Размах этого "сатанинского рока" был столь значителен, что забеспокоились даже демократические и вполне лояльные американские власти. В 1983 г. в штате Теннесси запретили концерты группы "Кисс" до тех пор, пока каждый из ее участников не даст письменное показание под присягой о том, что он не практикует сатанинский культ. Хотя непонятно, зачем практиковать еще где-то на стороне сатанинский культ, когда и то, что они делают на сцене, так похоже на него.

В настоящее время в России эта проблема стоит не менее остро. Например, власти Белгорода вынуждены были разослать в местные клубы письмо с просьбой не предоставлять площадки для выступления группам, испольняющим "тяжелый металл". Лидер подобной группы Дмитрий Черный комментирует это так: "Чиновники считают металл сатанистской музыкой. Это смешно, в нашей музыке нет сатанизма" (Чернова. 2010, с. 5). И далее он же сам говорит: "Думаю, это реакция чиновников на одну из наших песен. В ней есть выкрики "666". Текст

взят из Нового завета, а выкрики "Сатана" – это просто шутка" (там же). Неизвестно, смеяться или плакать от таких высказываний. Если "текст взят из Нового завета", то не помешало бы посмотреть, что там он обозначает ни меньше, ни больше, как "число зверя" (Откр. 13, 18), который "обольщает живущих на земле" (Откр. 13, 14) и который по христианской традиции и является собственно "сатаной", то есть противником Божьим. Во всех оккультных, антихристианских учениях число 666 давно стало центральным сатанинским символом, наряду с именем "Сатана", которые вместе и составляют сатанистский антураж (даже если и использовать его "ради шутки").

Неизвестно, как будет развиваться рок дальше, но одно ясно без сомнения: он уже сейчас является столь широкомасштабным явлением, что критический религиозно-психологический анализ его просто необходим. Тем более это важно, что большинство слушателей рока – молодежь: в США, например, увлечены роком около 87% подростков, которые при этом тратят на него до 7-8 часов ежедневно. Каковы отдаленные последствия этого (кроме, например, значительного ухудшения слуха) мы узнаем после взросления нескольких молодых поколений, воспитанных на роке. Хотя многие негативные последствия известны уже и теперь. Оказывается, рок даже чисто биологически воздействует на своих слушателей: у них, по результатам исследования американских медиков, значительно и быстро изменяются пульс, дыхание, содержание сахара в крови, тонус мышц и, даже, секреция эндокринных желез. Таким образом, происходит своего рода "игра" на человеческом организме, как на музыкальном инструменте, когда люди превращаются в дергаемые за нитки марионетки. То же происходит и в модной теперь психоделической музыке: "Наборы звуковых частот музыкальных произведений представляют своеобразные ключи к иммунной системе, к системе гомеостаза, адаптационным механизмам организма, к архивам памяти, механизмам эмоций и неосознаваемых психических состояний" (Коновалов. 1991, с. 41). Настораживает, что отечественные авторы, зная и понимая всю могущественность этого "ключа к подсознанию" и фактически психотронного оружия, предлагают использовать его "в медицине с целью лечения ряда заболеваний, снятия стрессовых состояний организма" (там же). Это очень напоминает уже пройденную нами ситуацию эйфоричного освоения "мирного атома" – и чем может закон-

читься возможный психический Чернобыль можно только гадать.

Крайне деструктивно социальное воздействие рока: носителей "рок-субкультуры" превращают в аморфную, агрессивную толпу – ни одного рок-выступления не обходится без значительных эксцессов, часто даже с человеческими жертвами. Тем не менее, оказывается, что на общегосударственном уровне рок полезен – для того, чтобы выпустить у молодежи пар. И в конце концов молодежная контркультура в целом становится послушным объектом манипулирования сильных мира сего.

Как бы ни были негативны разные последствия рока, его психическое влияние еще более губительно. Происходит буквально перекраивание всех сторон психики и личности человека. В первую очередь значительно изменяется эмоциональная сфера, в которой начинают преобладать спонтанность, неконтролируемость, агрессивность и склонность к насилию. Происходит утрата сознательного и даже рефлекторного сосредоточения. Заметно ослабляется внутренний контроль над деятельностью и волей. Серьезно нарушается память, мозговые функции и нервно-мышечная координация. Нервно-чувственное сверхвозбуждение вызывает внушаемость, истерию и даже галлюцинации. А во время "отходняка" на другой день после концерта возникает депрессивное состояние невротического или психотического типа, приводящее к полной психической отчужденности, каталепсии, а иногда и суициду (попытке самоубийства).

Нравственно и духовно рок опустошает души молодежи (Дичев. 1991), превращаясь в эрзац-заменитель культуры и религии. А когда для самих рок-звезд песня является религией (Гребенщиков. 1998), то с необходимостью они сами становятся идолами и божками, окруженными суеверным и бессмысленным почитанием. Но при этом независимо от их собственного желания или нежелания, они теряют очень многое – в первую очередь настоящую человеческую свободу. И как показывают многие примеры из жизни "великих" процесс этот необратим и весьма напоминает известную со средневековья продажу души дьяволу: когда взамен на популярность и успешность рок-музыканты отдают свою человеческую, духовную сущность. Тех же, кто несмотря ни на что захочет пойти на попятную, ждет печальная участь. Архетипическим, в этом смысле, является пример Джона Леннона. Он захотел освободиться от своей чисто музыкальной карьеры: "Участие в "Битлз" едва не стоило мне жизни, я потерял здоровье..., мы убивали себя в том же тщетном

порыве "найти выход из этого мира". Я не сделаю дважды одну и ту же ошибку. Теперь я буду достигать вдохновения другими, более верными методами" (Леннон. 1992). "Я постоянно благодарю Иисуса, что мы перестали разъезжать с концертами. Ведь если бы я в свое время не ляпнул, что "Битлз больше, чем Иисус Христос"... мы бы до сих пор скакали, как блохи, по концертным залам всего мира" (там же). Ну что же, может быть, Леннон и обрел свободу – но ценой своей собственной жизни (он был убит фанатом-поклонником), ибо божки не имеют права покидать своего пьедестала.

Таковы архетипические законы язычества, по которым и живет современный рок и вся масс-культура. А в некоторых своих элементах рок и является возвращением к самому язычеству: "Плакальщицы попрежнему собираются вокруг могилы Элвиса Пресли: искренние слезы катятся у них по щекам, в руках горят свечи, и никто не понимает, что они оплакивают тот же архетип Диониса или Адониса – прекрасного молодого бога возбуждающей музыки, танца и сексуального вызова" (Хоувелл. 1994, с. 186). Внутренне же, духовно, рок ведет к антихристианству и погублению души, ибо: "туда, где развратные песни, собираются бесы", а "распевающие сатанинские песни исполняются нечистого духа" (христ.: Михаил (Труханов). 1997, с. 80, 37).

Думается, что приведенного материала вполне достаточно, чтобы вполне согласится со следующим мнением о современной поп-культуре: "Эта культура постоянно изменяется, как хамелеон, подстраиваясь ко всем оттенкам настроения новых поколений, меняет наименования своих "новых" стилей, даже как будто иногда отвергает вчерашнее и бунтует против самой себя, чтобы этим только оживить интерес и вкус к тому же самому, суть же ее все та же. Это явление крайне отвратительно и оскорбительно для каждого хоть сколько-нибудь благочестивого человека, тем более неприемлемо для христиан" (христ.: Лазарь архим. 1997, с. 43-44).

Некоторые выводы можно сделать и с религиозно-психологической точки зрения: в своих *крайних* проявлениях современный рок-н-ролл превращается в квазирелигиозное образование ("религию слуха"), а некоторые его западные направления фактически представляют собой секты языческого, антихристианского типа, использующие манипулятивные психотехники аудиального типа.

В смягченной форме, но это же проявляется и в России. Хотя ради

объективности нельзя не сказать о появлении в последнее время особого "феномена русского рока", в котором наряду с чисто негативными моментами уже заметно и стремление к духовному поиску. Кого-то оно может увести в какие-то маргинальные духовные структуры или организации, но кого-то приводит к христианству, православию. Уже появилось достаточное количество известных певцов и музыкантов, которые и не скрывают своего позитивного отношения к христианству: Константин Кинчев, Юрий Шевчук, Сева Гаккель, Сергей Щураков, Алексей Белов, Ольга Кормухина и многие другие. Христианские темы и идеи, появляющиеся в их творчестве, позитивно вляют на слушателей и поклонников, и в каком-то смысле противопоставляются существующим антихристианским тенденциям, что, конечно же, можно только приветствовать. Маловероятно, что это приведет к появлению особого "православного рока" или чего-нибудь похожего, но это говорит о том, что Бог одинаково стучится в сердца всех людей, и они могут, независимо от своей эстрадной известности, откликаться на его призыв и приходить к вере.

ЛИТЕРАТУРА

Александр Милеант игумен. Рок-музыка с христианской точки зрения. – М.: Библиотека "Благовещение", 2001 (интернет-издание).

Боймер У. "Нам нужна только твоя душа". Рок-сцена и оккультизм: даты, факты, подоплека. – Берлин: CLV, 1992.

Борисова Е. Б. Рок-музыка как новая религия молодежи // Христианство и культура. Ч. 1. - Астрахань, 2000, с. 139-141.

Гребенщиков Б. "Песни возможны, когда их ждут" // Петровский курьер. 1998, 2 февр., № 4, с. 1.

Дичев Т. Рок-культура // Молодежная эстрада. 1991, № 5.

Дунаев М. Бал сатаны // Дороги, ведущие в ад. СПб., 1996, с. 112-123 (Православная беседа. 1993, № 2).

Коновалов В. Психотропная музыка // Техника молодежи. 1991, № 4.

Крупенко С. Человек и рок-музыка // Молодежная эстрада. 1987, № 6.

Куняев С. Что тебе поют? // Наш современник. 1984, № 7.

Леннон Д. "Я ждал этого целую вечность" // Путь к себе. 1992, № 10-11.

Лефченко О. Т., Гальцева Р. А. "Режимбаль Ж.-П. Рок-н-рол" // Образ

человека XX века. Сборник. М., 1988, с. 217-234.
Марченко В. Ю. Рок-музыка: реализация "Gesamtkunstwerk" Вагнера? // Современный Лаокон. Сборник. М., 1992, с. 98-100.
Мороз Алексий свящ. Музыка преисподней: Рок-музыка, наркотики, ночные клубы. – Н.-Новгород: АОЗТ "Вектор", 1998.
Мясищев В. Н., Готсдинер А. Л. Влияние музыки на человека по данным электроэнцефалографических и психологических показателей // Вопросы психологии. 1975, № 1.
Новицкая Л. П. Влияние различных музыкальных жанров на психическое состояние человека // Психологический журнал. 1984, № 6, с. 79-85.
Новицкая Л. П. Особенности динамики биопотенциалов головного мозга под воздействием сложных звуковых коммуникативных сигналов // Физиология человека. 1984, № 3.
Режимбаль Ж.-П. Рок-н-ролл или наплыв музыкального неистовства // Литературная Россия. 1989, 16 мая.
Хоувелл Э. Письма астролога или Юнговская синхронность в астрологических знаках и эпохах. Пер. с англ. – М., 1994.
Чернова В. Дмитрий Черный: "Чиновники не понимают юмора" // Metro С.-Петербург. 2010, 21 мая, № 91 (1970), с. 5.

Приложение 3. 3.
Агрессия через зрение и слух: телевидение и реклама

Кашпир во время чумака.
Народное выражение

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

До недавнего времени телевизионные проблемы относились в первую очередь к Западу и США, но теперь и мы оказались в ситуации информационного взрыва. Правда "информационность" этого взрыва весьма странная. В основном экран заполонили западные плоские и поверхностные фильмы. А о зарубежных телесериалах – этих "мыльных операх" XX века – и говорить не приходится. Вот как известные западные исследователи проблем телевидения, М. Эдмондон и Д. Роундс, пишут о создании телесериала: "Толстые слои рекламы обмажьте диалогом, добавьте в равных долях затруднительные ситуации, коварство и женские страдания, обрызгайте состав слезами, приправьте органной музыкой, сверху нанесите желе из дикторского текста и подавайте к столу пять раз в неделю" (цит. по: Мельник. 1996, с. 127). Но и с этими мыльными телесериалами не так все просто. Как наркотик влияет на зрителей телесериал "Star Trek". По мнению английского психолога Сэнди Уолфсона данный многосерийный фильм может приводить к "физической" зависимости точно так же, как героин. Этот вывод был сделан после обследования группы фанатов этого сериала. У них наблюдается целый ряд симптомов, аналогичных наркотическим. Возбуждение, с которым "фаны" кинофильма ожидают продолжения, нарастает от серии к серии, постоянно растет порог возбудимости, как и та теле-

визионная "доза", в которой они нуждаются. После пропущенного эпизода у них начинается настоящая "ломка", наступают приступы раздражительности и душевного беспокойства ("Star Trek" как наркотик. 1998). Но, скорее всего, это относится не только к данному сериалу, и даже не к сериалам как таковым, а ко всему телевидению в целом. "Телевидение, хотя и не является химическим вторжением, тем не менее в такой же мере способствует пристрастию и точно так же вредно физиологически, как и любой другой наркотик" (Маккенна. 1995, с. 278). Телевидение по природе своей является наркотическим средством культуры владычества (там же, с. 279).

Важной чертой телевидения является его манипулятивность, ибо оно специально сфабриковывает поток данных, которые можно так или иначе обрабатывать, чтобы защитить или навязать те или иные культурные ценности (Маккенна. 1995, с. 279). Поэтому сидя перед телевизором мы не просто получаем информацию, фактически мы являемся объектами для информационного воздействия (Саппак. 1988, с. 122). Часто телевидение используют и для умышленного "формирования общественного мнения", поэтому его не без основания называют "искусством оболванивания" (Белицкий. 1991). Подобное "искусство" применяли с успехом многие современные диктаторы. Во время Гитлера подобные функции выполняло радио: "Гораздо важнее террора – систематически менять схемы, по которым масса понимает и воспринимает мир. Следует порабощать мысли и чувства людей. Сейчас, во время радио, это дает несравнимо более стойкий эффект, чем в любую предыдущую эпоху" (Раушнинг. 1993, с. 206). Контроль над содержанием, его униформизм и повторяемость неизменно делают современное телевидение инструментом насилия, промывания мозгов и манипулирования личностью.

Но одним оболваниванием дело не обходится. Второй ярчайшей особенностью западного телевидения является постоянное *насилие* на экране. К четырнадцатилетнему возрасту обычный американский ребенок-телезритель становится свидетелем одиннадцати тысяч (!) убийств. Все это, конечно, весьма плачевно. Нечто похожее происходило в конце XIX века с русской прессой, которая в погоне за "читаемостью" частенько прибегала к публикации жареных фактов или светской "клубнички". И в то время находились ученые, врачи, психотерапевты, которые указывали на опасность подобной направленности прессы, "распространяющей в массе подробные и картинные описания различных пре-

ступлений" (Кандинский. 1881, с. 192). Уже тогда было понятно: "Заразительность преступлений, их наклонность принимать эпидемический характер, не подлежит никакому сомнению. После преступления почему-либо обратившего всеобщее внимание, почти всегда совершается несколько преступлений, похожих на первое часто до малейших подробностей, так что имитативное происхождение их ясно с первого взгляда" (там же, с. 189-190).

В настоящее время на Западе и в США, столкнувшись с многочисленными негативными последствиями влияния телевидения, активно пытаются с этим бороться: ограничивается время просмотра телепрограмм, вводятся системы ограничения доступа детей на "взрослые" программы и фильмы, созданы специальные детские каналы. Насколько все эти мероприятия эффективны покажет время, а пока из-за ограничительных мер внутри США все их второ- и третьесортные фильмы теперь переправлены к нам.

Лавина западной видеопродукции в виде фильмов и мультипликационных фильмов в первую очередь обрушилась на *детей*. И для них это не прошло бесследно – многие родители убедились в этом на собственном опыте, это подтверждает и специальный научный анализ влияния западных анимационных фильмов на детей (Тимошина. 1992). В этом исследовании изучались тревожность и самоидентификация младших школьников. Оказалось, что последнее происходит по-разному у мальчиков и девочек. Мальчики идентифицируют себя с персонажем, который условно можно назвать "Победитель – супергерой". Это и черепашки-ниндзя и Джимми-суперчервяк, это роботы и роботообразные супергерои. Автор исследования считает, что это свидетельствует о навязывании образа супергероя, побеждающего всех, но при этом только благодаря своим техническим характеристикам, которые дают ему огромное преимущество перед человеком. Такая самоидентификация представляется достаточно опасной, поскольку это приводит к отрицанию ребенком собственной внутренней силы, своей человеческой сущности. Восхищаясь этими персонажами, ребенок умаляет свое *человеческое* бытие. Девочек меньше коснулась эта тенденция, они выбирали в основном мультгероев – Микки Мауса, Симбу, Алладина, мишек-Гамми. При этом критериями выбора любимого героя были их доброта, веселость, юмор. Хотя и при этом необходимо учитывать, что те мультфильмы, которые просматриваются современными школьниками, со-

держат открытые агрессивные действия в сюжете, сцены насилия и гибели персонажей. В процессе же подражания и идентификации дети осваивают социальные роли, нормы поведения и ценностные ориентиры. При этом идентификация вызывает сильную эмоциональную связь с персонажем мультфильма, ставя себя на его место. Но игра в персонажи довольно шаблонна и стереотипна: ребенок копирует жесты, манеру поведения персонажа, так что в подобной детской игре нет ни творчества, ни развития, а сам ребенок подвержен опасности копирования поведения биомеханического агрегата. Учитывая все это, можно рекомендовать родителям регулировать (в сторону значительного уменьшения) частоту просмотра детьми западных мультфильмов.

Мультфильмы – это не просто мир сказки, фантазия, вымысел и т. д. Они – те культурно-поведенческие архетипы, которые закладываются в самом раннем детстве. В соответствии с ними человек будет вести себя определенным образом во взрослой жизни (при этом практически не осознавая реальных мотивов своего поведения). Но самое интересное, что через свою систему ценностей выросшие дети будут влиять на своих младших товарищей, а со временем и на своих собственных детей. А те – на своих, и так далее. Что же из современных мультфильмов будет передаваться как эстафетная палочка из поколения в поколение? – Даже беглый анализ содержания этих мультфильмов показывает, что они полны ненужной, пустой информацией, которая ничего не дает ни уму, ни сердцу ребенка. Совершенно прав священник Михаил (Труханов), предостерегающий об опасности насыщения детей ненужной информацией (христ.: Михаил (Труханов). 1997, с. 201). С информацией, как и с пищей, необходимо знать меру, и, что особенно важно, не есть все подряд.

Кроме того в этих мультфильмах прослеживаются и определенные темы: "ловкость", граничащая с обманом и беспринципностью, погоня за легкой наживой, приключения, поиски кладов, мировые и "вселенские" катастрофы, "спасители" человечества и т. д. Таким образом в детских мультфильмах личные и социальные проблемы взрослых представлены весьма однобоко – в виде так называемых "американских ценностей".

Если же проанализировать эти темы с религиозно-психологической точки зрения, то приходится признать, что они имеют в большей, или меньшей степени оккультно-магическую, антирелигиоз-

ную, антидуховную направленность. Христиане-евангелисты и римокатолики обвинили компанию "Уолт Дисней" в аморализме и бездуховности. По их мнению компания оторвалась от своих корней, наводнив рынок кино- и книжной продукцией, заполненной бранью, насилием, непрофессионализмом и антихристианской направленностью (Скандал... 1997). Также немаловажно, что в последнее время увеличилось число сотрудников компании, придерживающихся нетрадиционной сексуальной направленности. Все работающие в компании гомосексуалисты объединились в лигу "Сексуальные меньшинства сотрудников "Уолт Дисней"". Ежегодно они устраивают в парке "Мир Диснея" (Флорида) "Уик-энд геев".

Теперь перейдем к *рекламе*, этому весьма дорогому удовольствию. На Западе от 5 до 10 % стоимости товара уходит на его рекламу. И при этом расходы на рекламу товаров и различных услуг увеличиваются в настоящее время еще больше. Безусловным лидером по количественным показателям в рекламе являются США. В настоящее время рекламные расходы США составляли около 50 % расходов на рекламу во всем мире. Все бы это было ничего, да только рекламную стоимость продукта выплачивают из своего кармана покупатели (и делают они это отнюдь не добровольно!). Но эта, экономическая, сторона рекламы еще не самое худшее в ней. Обратимся к опыту тех стран, в которых реклама существует давно и имеет не только своих сторонников, но и последовательных противников.

Известно, что на Западе и в США существуют многочисленные организации и общественные движения, протестующие против засилья рекламы, ее навязчивости, лживости и т. д. Современный американский автор, Коринн Свит, в своей книге "Соскочить с крючка. Как избавиться от вредных привычек" отдельную подглавку посвящает давлению рекламы. О самой рекламе автор весьма отрицательного мнения: "Реклама способствует тому, что мы попадаем на крючок. Она формирует наши вкусы, провоцирует страхи и ощущение беззащитности... Реклама дразнит и манит, внушая, что совершенство достижимо, достаточно только раскрыть кошелек и потреблять как можно больше товаров" (Свит. 1997, с. 76). Безусловно, за все приходится платить, и поэтому нет ничего удивительного, что реклама, предоставленная сама себе, часто подобна лошади без седока. Часто реклама бывает оскорбительной для

моральных принципов, политических взглядов или религиозных убеждений. Многие справедливо считают дурным вкусом использование в рекламе методов, в которых акцент делается на сексе, агрессии, насилии и т.д. Ответ рекламистов просто потрясающий: "Вкусы меняются. То, что сейчас считается оскорбительным, может не оказаться таковым в будущем" (Современная реклама. 1995, с. 50). Думается, что это даже слишком слабо сказано, ибо все, имеющее плохой вкус, если его не сдерживать, не просто "может", а обязательно и станет "общеприемлемым" в будущем. К тому же, по народной мудрости, хорошему надо учить, а плохое – само пристает. Пусть слова рекламистов говорят сами за себя: "Секс "хорошо продается", и реклама пользовалась сексуальной темой на протяжении десятилетий в печатных средствах, и что характерно, реклама сексуального характера становится все более и более откровенной" (там же, с. 52-53).

Реклама использует не только секс, она берет практически все отовсюду, если это только может ей как-нибудь пригодиться. Все самые новые достижения науки, и в первую очередь психологии, тут же используются в рекламе. Приведем один показательный пример.

Для рекламистов крайне интересно то, какое впечатление производит реклама на людей, и, в первую очередь, каков их эмоциональный отклик. Оказалось, что психофизиологи хотя бы частично могут ответить на этот вопрос. Эмоциональное состояние человека отражается практически на всем его теле: существует интереснейший психофизиологический феномен – кожно-гальваническая реакция (КГР) – изменение сопротивления кожи под воздействием эмоций. На Западе эту методику чаще называют детектором лжи. Интересно, что одним из первых исследователей КГР был известный психоаналитик Карл Юнг (Хэссет. 1981, с. 50). Именно в исследованиях Юнга было впервые показано, что величина электрической реакции кожи отражает степень эмоционального переживания человека: чем сильнее затрагивает его то, что ему предъявляется, тем сильнее измеряемая величина КГР. Конечно же, рекламные агентства сразу же захотели выяснить, можно ли по степени выраженности КГР в ответ на рекламные объявления, предсказать, насколько эффективна данная реклама. Так, в одном опыте у группы домохозяек наибольшую КГР вызвала именно та реклама блинной муки, которая действительно оказалась более эффективной, чем другие рекламные объявления (Хэссет. 1981, с. 51). Однако такой же опыт, прове-

денный на той же группе испытуемых с рекламой детского питания, был менее успешным. И это неудивительно, ибо в основе этого и многих других подобных исследований лежало предположение, что реклама, вызывающая у людей наибольшую эмоциональную реакцию, должна сильнее влиять на продажу товара. Но это, безусловно, не всегда так. По этой и по другим причинам бум использования КГР в рекламном деле постепенно окончился.

Подобных примеров в западной рекламе можно приводить много, но скажем несколько слов о психологии отечественной рекламы, которая имеет и свои "болезни роста" (Реклама в России: современное состояние и проблемы развития. 2004), и богатую историю и предысторию (Аржанов, Пирогова. 2004).

Первая книга по психологии рекламы появилась у нас уже в 1925 году (Левин. 1925). А интерес к рекламе как таковой имеет у нас еще более глубинные корни. Алексей Веригин в книге "Русская реклама", изданной в Санкт-Петербурге в 1898 (!) году, должное внимание уделяет и психологическим, и общим основам рекламы. Уже в то время реклама в России имела многих противников, так что Веригин вынужден смягчать отношение к рекламе самой по себе: "Реклама, как сила совершенно безразлична к тому, чему она служит. Ее цель – обратить внимание возможно большего числа людей на тот или иной факт, на ту или иную мысль, на то или иное лицо. В зависимости от того, что именно несет реклама, к чему возбуждает внимание, что именно проповедует, и может решиться вопрос о ее пользе или вреде" (1898, с. 4).

Обратимся к современной работе по экспериментальной психологии в российской рекламе. Мало кто из потребителей знает, что в современных рекламных видеоклипах в большинстве случаев зрители видят далеко не то, о чем идет речь в рекламных текстах. Так, вместо рекламируемого кофе зрителям часто показывают пепси-колу, из которой выпущен газ; пиво "украшают" пеной для бритья; мясные товары подкрашивают краской и т. д. (Лебедев, Боковиков. 1996, с. 5). Таким образом рекламисты идут на прямой обман покупателей. Но обманывать можно и более тонкими, психологическими методами.

Одним из самых крупных рекламных надувательств, ставших известных у нас, является субсенсорная реклама. По этому поводу прошло несколько шумных скандалов на Западе. В частности, в судебном порядке были предъявлены обвинения рекламе кока-колы. Механизм суб-

сенсорной рекламы до удивления прост: в обычную киноленту, независимо от содержания фильма, вставлены отдельные кадры, на которых написано название напитка. И движимый смутным желанием зритель направляется за покупкой кока-колы (Левин. 1964, с. 29). Подобное субсенсорное, то есть подсознательное воздействие на человека, конечно же, носит антигуманный и манипулятивный характер. Поэтому и на Западе появились люди, протестующие против подобной "рекламы" (Будзатти. 1964). Один из наиболее известных исследователей этой проблемы, итальянец Вэнс Паккард, приравнивал подобные нечистоплотные методы рекламы к оккультному внушению (!), о чем он написал целую книгу, изданную на Западе еще в 1958 году. В 1973 году вышла в свет книга У. Ки "Подсознательное совращение", в которой автор подробно проанализировал методы "внедрения в подсознание", получившие широкое использование в печатной, кино- и телевизионной реклама США (Key. 1973).

Современным рекламистам известно о скандале с кока-колой, но они пытаются возражать, утверждая, что разная острота зрения у разных людей не дает проявляться данному эффекту (Современная реклама. 1995, с. 157). Последнее абсолютно неверно, ибо так называемые сублимальные, воздействующие на подсознание кадры и не рассчитаны на ясное, отчетливое восприятие через зрение. О неверности приведенного оправдания рекламистов говорит также продолжающаяся до нашего времени практика применения этого метода. Так, например, в японском фильме "Рампо" такие кадры, не связанные с сюжетом, но создающие особое настроение, включены в 38 эпизодов фильма. К тому же в этом фильме подобная техника использована на современном техническом уровне (Агафонов. 1997). Комиссия по надзору за соблюдением этических норм в кинематографе (есть в Японии и такая) затребовала от создателей фильма представить для специальной инспекции сублимальные кадры. Ничего особо предосудительного (по западным меркам) в них обнаружено не было, и фильм в кинотеатрах идет без купюр, однако комиссия потребовала изъятия посторонней "начинки" при производстве копий на видеокассетах.

Возможно не только зрительное, но и другие типы воздействия на подсознание. О слуховом типе воздействия уже было сказано в Приложении 2. 2, в целом же приходится констатировать, что "современное состояние науки и техники позволяет совершенно незаметно для созна-

ния человека вводить в его память любую информацию без его ведома" (Смирнов, Безносюк. 1995, с. 34). Безусловно, закон должен запрещать использование всех технических средств, включая средства массовой информации, для неявного, неосознаваемого воздействия на человека. В некоторых американских штатах есть местные законы, требующие указывать наличие и содержание не воспринимаемых сознанием сообщений, которые имеются в аудио и видеопродукции. Но это опять же дело инициативы отдельных штатов, а общегосударственного подобного закона нет, да скорее всего, он и не будет издан, ибо подобная унификация (пускай даже и в благих целях) не в русле американского плюрализма. Что же касается России, то юридически и психологически грамотно этот вопрос у нас еще даже не поставлен. Фактически в данном случае речь идет о защите от антигуманных посяганий на человеческую душу, а говорить при этом приходится о "психогигиене" и о психическом здоровье, что, конечно же, намного поверхностней.

Перейдем к вопросу о том, а что же, собственно, рекламирует реклама? – В наше время уже невозможно быть столь наивным, чтобы думать, что она всего лишь рекламирует определенные товары. Конечно же, нет. Любая реклама в конечном итоге есть реклама определенного образа жизни, а значит, определенной культуры и определенного мировоззрения. Прислушаемся к компетентному мнению А. Зиновьева, ученого, профессора, русского диссидента, попавшего на Запад достаточно давно, чтобы внимательно его рассмотреть. Он утверждает однозначно, что западная реклама – это пропаганда системы ценностей и образа жизни Запада (Зиновьев. 1995, с. 337), со всеми вытекающими отсюда последствиями. А по мере того, как США стало устанавливать в мире свой "новый порядок", доминирующее положение в рекламе заняла именно американская реклама. Не стоит большого труда увидеть и понять, что через американскую рекламу идет пропагандирование "американского" образа жизни. Не анализируя, насколько он хорош или плох, задумаемся над тем, что "попытка "американизировать" сознание русского человека через рекламу может привести к тому, что он не станет американцем, но перестанет быть по-настоящему русским" (Лебедев, Боковиков. 1996, с. 5).

А что же такое мировоззрение? – Система ценностей, иерархия мотивов поведения, доминант, и базирующихся на них стереотипов восприятий и действий. Высшим уровнем мировоззрения являются от-

веты на вечные вопросы: "как произошел этот мир?", "для чего я живу?", "что такое душа?" и т. д. При этом, как показывает история развития многих народов, ответы на данные вопросы часто давались именно в религиозном ключе, а отнюдь не в атеистическом. Кроме того, именно религия хранила в себе высшие нравственные ценности, которые помогали как в решении проблем отдельного человека, так и в кризисах всего общества.

Поскольку для анализа мировоззрения важно понятие доминанты, остановимся на одном из важных его свойств. След однажды пережитой доминанты, а подчас и вся доминанта, может быть вызвана вновь, как только возобновляется, хотя бы частично, раздражитель, ставший для нее адекватным (Ухтомский. 1950, с. 171). Вплоть до того, что кора головного мозга умеет восстановить прежнюю доминанту до такой полноты, что может переживаться вновь конкретное содержание казалось бы забытого опыта. Но доминанты могут быть как положительными, так и отрицательными. Поэтому воспитание, собственно, и есть формирование в ребенке положительных доминант, которые и впоследствии будут помогать ему. И наоборот, в случае сформированной отрицательной доминанты, бороться с ней трудно, и исчезает она постепенно, при этом периодически возвращаясь.

Неудивительно поэтому, что целый ряд доминант используется и формируется рекламой. Одной из самых широко распространенных доминант в рекламе является секс. Сначала ее формируют через постоянное прямое муссирование этой темы в книгах, журналах, телевидении и т. д. А после на этот крючок можно вешать и рекламную наживку.

Одним из нашумевших примеров подсознательного использования символа секса в рекламе являлась реклама спиртных напитков (Годфруа. Т. 1. 1992, с. 200), когда в банке со льдом, находящейся рядом с рекламируемым джином, были помещены мало заметные через лед, но воздействующие на подсознание человека пластмассовые буквы SEX.

Такой "ненавязчивый сервис" достигает своей цели и через подсознательность воздействия на человека, и через постоянное повторение, "вдалбливание" информации на уровне сознания (не приступом, так измором). Но есть и еще один эффективный прием манипулирования сознанием человека. Это так называемое скрытое убеждение. Приведем один пример. Во время распространения на Западе разнообразных студенческих братств разрабатывались соответствующие приемы воздейст-

вия на них и борьбы с ними. Группам студентов с этой целью демонстрировались два кинофильма, в которых содержалась одна и та же звуковая информация относительно вредности студенческих братств. Один из фильмов давал изображение оратора, произносящего речь, которая звучала на звуковой дорожке, другой фильм с той же самой звуковой дорожкой в своей изобразительной части имел совершенно не связанные с текстом образы. При проверке эффективности осуществленного убеждения студенты-члены братств оказались более подвержены влиянию последнего фильма (Шерковин. 1973, с. 172-173). Таким образом, эффективнее не убеждение "в лоб", а убеждение скрытое, завуалированное, чем практически и занимается современная реклама.

В последнее время, с появлением электронных форм средств массовой информации, часто вообще невозможно проверить, существуют ли какие-нибудь формы подсознательных сообщений в данной видеопродукции или нет. Поэтому некоторая перестраховка в этом деле не помешает. С должным вниманием нужно отнестись к сведениям, что некоторые зарубежные телесериалы кодированы (христ.: Анатолий (Берестов). 1996, с. 63). Осложняет эту проблему то, что современная техника не стоит на месте. Специальные компьютерные программы могут многое: фактически любое изображение, даже случайный набор пятен, обработанное электронным образом, будет нести определенную информацию, но уже на глубинном, не осознаваемом уровне (Рок. Т. 1. 1989, с. 127).

Реклама не в ладах не только с религией, но и с культурой, пародией на которую она фактически и является. В конце 1996 г. – начале 1997 г. на рекламных щитах в Петербурге Мона Лиза (Джоконда) Леонардо да Винчи со своей неизменно загадочной улыбкой рекламировала шоколад. В этом плане небезынтересно будет вспомнить, что Джоконду не обходили вниманием и во многих других случаях. Так, например, голливудская звезда Сюзанн Странсберг предлагала "синтез" из себя и Моны Лизы. Одно время модной и почитаемой в США была картина французского художника М. Дюшампома, на которой леонардовская Мона Лиза изображена с усами (Ашин, Мидлер. 1986, рис.15,16). Это так называемая "артизация" в рекламе все больше начинает походить на издевательство над искусством. Так, даже обычный ромашковый краситель для волос не может не рекламироваться с явной реминисценцией на "Рождение Венеры" Сандро Ботичелли (там же, рис.13). Таким обра-

зом, высокое Возрождение спускается до красителя для волос, хотя сомнительно, поднимается ли при этом краситель до высокого Возрождения.

Направленность современной рекламы и экономики, с одной стороны, и культуры и религии, с другой, явно различна, и даже противоположна. Очень символично это было представлено в рекламном указателе на Невском проспекте напротив Казанского собора. Хотя это произошло, скорее всего, не специально. Суть же в том, что одна стрелка указателя с соответствующей надписью ("Казанский собор") указывает на сам собор, а надпись на стрелке в противоположную сторону гласит: "Верный курс!" (имеется в виду пункт обмена валюты). И в самом деле, не надо большой проницательности, чтобы заметить, что многие современные "верные курсы" направлены в противоположную сторону от храма.

Сделаем краткие *выводы*. Еще в 1931 году знаменитый философ–экзистенциалист К. Ясперс сетовал, что поднимаемый рекламой шум служит формой, которую по необходимости должно принимать каждое духовное движение, и что тишина в человеческой деятельности в качестве формы жизни, по-видимому, исчезла (Ясперс. 1994, с. 314).

Поставим вопрос принципиально: что стоит (и прячется) за шумом рекламы, телевидения и вообще Mass Media, как называют средства массовой информации на Западе. Здесь возможны разные ответы. Приведем всего лишь два из наиболее интересных, с нашей точки зрения, мнений. Во-первых, происходит отработка таких методов и форм воздействия, которые потом могут использоваться в совсем других целях: политических, идеологических и т. д. Поэтому различные секты и псевдорелигиозные движения пользуются телевидением и рекламой не меньше, чем крупные торговые компании и на Mass Media денег не жалеют. Все современные "гуру" раскручивались через рекламу, попкультуру и даже поп-музыку. Во-вторых, сегодня можно утверждать, что Mass Media участвуют в создании нового типа личности с особой психологией и поведенческими реакциями. Под воздействием средств массовой информации изменяется не только сознание людей, но и их психологические характеристики, свойства, состояния (Мельник. 1996, с. 3). Это и понятно: в обществе потребления необходимо формировать и человека-потребителя, который бы имел соответствующие желания и

потребности, был бы легко управляемым и контролируемым.

Как же быть? – Самым эффективным оружием против давдения рекламы является знание самого себя, своих реакций на провокации рекламы (Робер, Тильман. 1988, с. 241). И именно в этом нам может и должна помочь психология, как наука о человеческой душе.

Литература

Авдеева Н. Н., Фоминых Н. А. Влияние телевизионной рекламы на детей и подростков // Человек. 2003, № 1.

Агафонов С. Новая лента японских кинематографистов // 25-й кадр. [СПб., 1997], с. 2.

Аржанов Н. П., Пирогова Т. А. История отечественной рекламы. – Харьков: Студцентр, 2004.

Асмолов А. Бремя свободы // Если. 1992, № 2.

Ашин Г. К., Мидлер А. П. В тисках духовного гнета. – М.: Мысль, 1986.

Белицкий В. Искусство оболванивания или синдром навязанного счастья // Если. 1991, № 1, с. 57-60.

Беляева А. В., Веренкина И. М., Узыханова Б. Н. Психологические особенности включения детей в телекоммуникационную среду // Психологический журнал. 1994, № 4.

Белорусов С. Душевредность "виртуальной реальности" // Альфа и Омега. 1998, № 4(15), с. 343-345.

Будзати Д. "Маги" рекламного бизнеса // За рубежом. 1964, № 19, с. 29-30.

Веригин А. Русская реклама. – СПб., 1898.

Годфруа Ж. Что такое психология. В 2-х т. – М.: Мир, 1992.

Гримак Л. П. Еще раз о телепсихотерапии // Психологический журнал. 1993, № 2.

Гримак Л. П., Кордобовский О. С. Навязчивая притягательность СМИ // Человек. 2004, № 4.

Гримак Л. П., Кордобовский О. С. Реклама: испытание человеколюбием // Человек. 1999, № 6.

Дичев Т. Телегипнонаркомафия и психофашизм // Молодежная эстрада. 1991, № 4.

Дичев Т. Сеансы Кашпировского – это психический Чернобыль // Советская культура. 1989, 28 нояб.

Елецкая М. А. "Хороший" и "плохой": образы героев мультфильмов советской и постсоветской эпох // Человек. 2008, № 2.
Зиновьев А. Запад. Феномен западнизма. – М., 1995.
Зотов О. В. Особенности массового сознания и формы воздействия на него в западных доктринах // Восток и мировое обществознание. М., 1991, с. 211-242.
Кандинский В. Х. Общепонятные психологические этюды. – М., 1881.
Кордобовский О. С. Телемания и ее социально-психологические корни // Человек. 2001, № 4.
Лебедев А. Н., Боковиков А. К. Экспериментальная психология в российской рекламе. – М.: Академия, 1996.
Левин И. Отмычки к сознанию? // За рубежом. 1964, № 19, с. 29.
Левин М. А. Психология рекламы. – М.: Гостехиздат, 1925.
Маккенна Т. Пища богов: Поиск первоначального Древа познания. – М.: Изд-во Трансперс. ин-та, 1995.
Мануйлов М. А. Реклама. – М.: Изд-во В.С.Н.Х., 1924.
Мельник Г. С. Mass Media: Психологические процессы и эффекты. – СПб.: Изд-во СПбГУ, 1996.
Моргунов Е. Б. Компьютер как органопроекция интеллекта // Вестник высшей школы. 1988, № 10, с. 18-24.
Моргунов Е. Б. Человеческий фактор в компьютерных системах. – М., 1995.
Нидал Оле. Глубина русского ума. – СПб: Алмазный путь, 1997.
Орлов А. Мультфильмы вместо наркотиков // Путь к себе. 1993, № 7, с. 39-41.
Плахов А. С. Западный экран. Разрушение личности. – М., 1985.
Раушнинг Г. Говорит Гитлер. – М.: Миф, 1993.
Реклама: внушение и манипуляция. Ред.-сост. Д. Я. Райгородский. – Самара: Бахрах-М, 2007.
Реклама в России: современное состояние и проблемы развития. Сост. С. Ю. Модестов. – СПб.: СПбГУП, 2004.
Реклама и PR: Библиографический указатель. – М.: Пашков дом, Изд-во Междунар. ин-та рекламы, 2001.
Робер М. А., Тильман Ф. Психология индивида и группы. – М.: Прогресс, 1988.
Рок И. Введение в зрительное восприятие. В 2-х т. – М., 1989.
Савельева О. О. Реклама хорошая, плохая, социальная // Человек. 2002,

№ 1-2.
Савельева О. О. Светлое будущее как реальность, или "Большой стиль" в рекламе // Человек. 2009, № 6.
Савельева О. О. Советская реклама 20-х годов как средство агитации и пропаганды // Человек. 2006, № 2-3.
Саппак В. Телевидение и мы. 3-е изд. – М., 1988.
Свит К. Соскочить с крючка. Как избавиться от вредных привычек и пристрастий. Пер. с англ. – СПб.: Питер-Пресс, 1997.
Скандал в благородном семействе – компании Уолта Диснея // Калейдоскоп. 1997, № 17, с. 3.
Смирнов И. В., Безносюк Е. В. Перспективы решения проблем психоэкологии и психогигиены // Российский медицинский журнал. 1995, № 1, с. 30-35.
Современная реклама. Пер. с англ. Общ. ред. О. А. Феофанова. – Тольятти, 1995.
Тимошина Е. В. Влияние западных анимационных фильмов на тревожность и самоидентификацию младших школьников // Вестник СНО Педагогического университета. /1990/, № 1, с. 29-31.
Ухтомский А. А. Доминанта как рабочий принцип нервных центров // Его же. Собрание сочинений. Т. 1. Л., 1950, с. 163-172.
Файдыш Е. Давайте поиграем в бесконечность // Путь к себе. 1993, № 7, с. 42.
Федоров А. В. Насилие на экране // Человек. 2004, № 5.
Феофанов О. А. США: реклама и общество. – М.: Мысль, 1974.
Фрумкин К. Г. Утрата человеческого облика, или феноменологическая социология в эпоху Интернета // Человек. 2009, № 4.
Хэссет Дж. Введение в психофизиологию. – М.: Мир, 1981.
Шерковин Ю. А. Психологические проблемы массовых информационных процессов. – М.: Мысль, 1973.
Шиллер Г. Манипуляторы сознанием. Пер. с англ. – М.: Мысль, 1980.
Юдина Е. Совсем не детские проблемы: "Спокойной ночи, малыши!" глазами детей и родителей // Телерадиоэфир. 1991, № 8, с. 13.
Ясперс К. Смысл и назначение истории. 2-е изд. – М.: Республика, 1994.
Festinger L., Maccoly N. On Resistance to Persuasive Communication // Jornal of Abnormal and Social Psychology. 1964, vol. 68, № 4.
Key W. B. Subliminal seduction: Ad media's manipulation of a not innocent America. Englrwood Cliffs – (N. Y.): Prenticr-Hall, 1973.

Приложение 3. 4.
Библия об органах чувств

Начнем с количественного анализа: выясним насколько часто слова, относящиеся к разным органам чувств, встречаются в Библии. В качестве проверяемых гипотез мы примем несколько идей, которые имеют хождение в философской и психологической среде, и в обыденном сознании. Во-первых, часто говорят о доминировании зрения над другими органами чувств. Поэтому мы проверим эту идею в применении к тексту Библии. Во-вторых, обычно считается, что Ветхий Завет более сенсорен, чем Новый. В-третьих, не без влияния с Запада появилась идея о том, что Евангелия имеют разную сенсорную направленность – т. е. каждое Евангелие предназначено для людей с доминированием определенной сенсорной модальности. Кроме того, мы определим удельный вес сенсорной лексики по отношению ко всему объему текста Библии, что покажет степень важности (или не важности) данной тематики.

Основным принципом нашего подхода является стремление к объективности: чтобы цифры говорили сами за себя. Поэтому мы рассмотрели не отдельные места из Библии, связанные с органами чувств, а учитывали по возможности все подобные слова (их варианты и разные формы). Для этого мы использовали симфонию на Ветхий и Новый Завет (СПб.: Интерцентр, 1994; репр. переизд.: СПб., Тип. А. П. Лопухина, 1900). Из нее методом последовательного просмотра отбирались, сортировались и учитывались соответствующие понятия, которые затем заносились в обобщающую таблицу. Понятно, что как и любая работа проводившаяся "вручную", данное исследование носит не абсолютный характер и предполагает дальнейшую доработку. Но, безусловно, что и данный предварительный результат вполне достоверен и объективен, ибо несколько случайно пропущенных слов (если такие есть) не изменят полученную картину принципиально.

Начнем с крайне важного вопроса: насколько часто сенсорная лексика встречается в Библии, каков ее удельный вес по отношению ко всему объему текста Библии. Ответить на этот вопрос мы смогли только в самом конце наших подсчетов, когда были отражены и просуммированы показатели по отдельным органам чувств. Итак, в общей сложно-

сти, учитывая повторы и разные формы слова, к сенсорике в Библии относится больше двадцати с половиной тысяч слов. Много это, или мало? – Это приблизительно 5.3 % всех слов Библии, т. е. каждое 19-ое слово (это в среднем около 17-и слов на каждой странице синодального издания Библии). С математической точки зрения это достаточно большая величина, так что мы можем не без основания утверждать, что наша тема важна и интересна для изучения. Но при этом необходимо отметить, что наблюдается интересное различие по данному показателю между Ветхим и Новым Заветом. В Ветхом Завете он меньше и равен 4.7 % (каждое 21-ое слово), а в Новом – 7.4 % (каждое 14-ое). Таким образом, в Новом Завете сенсорная лексика встречается чаще, чем в Ветхом Завете. Однако это не является показателем большей сенсорности, обращенности на мир Нового Завета, а как раз наоборот: пользуясь языком внешнего мира, он объясняет как нужно обратиться к Богу и к внутреннему миру. Дальше мы приведем несколько примеров использования в Новом Завете подобных сенсорных метафор.

Приступим к анализу результатов по отдельным органам чувств: по нашим подсчетам в среднем на зрение приходится 15 %, на слух и речь – 33.3 %, на кинестетику (плюс осязание, проприорецепцию, обоняние, вкус) – 51.8 % от общего количества сенсорной лексики. Отсюда следуют два важных вывода. Во-первых, нет доминирования зрения – всего 15 % (в целом). Разница между Ветхим и Новым Заветом по этому показателю невелика: соответственно 16 и 14 %. Во-вторых, данные числа свидетельствуют о том, что при анализе органов чувств необходимо обращать внимание не только на зрение, слух и речь, но и на остальные модальности, которые также важны и на которые приходится 51.8 %.

Как известно, размеры текстов Ветхого и Нового Завета существенно отличаются: первый больше последнего приблизительно в 3.2 раза. Это различие можно не учитывать, когда мы анализируем сенсорные показатели внутри одного и того же Завета. Но при сравнении этих же показателей в разных Заветах, безусловно, необходимо оперировать не с абсолютными цифрами, а с их удельным весом. Находится он следующим образом: количество слов по каждой модальности разделить на количество страниц текста (922 – для Ветхого, 286 – для Нового Завета). Все полученные результаты занесем в общую таблицу:

	Ветхий Завет			Новый Завет			среднее		
	кол. слов	%	уд. вес	кол. слов	%	уд. вес	кол. слов	%	уд. вес
зрение	2174	16	2.35	940	14	3.3	3114	15	2.8
слух, речь	4488	32	4.85	2324	34.5	8.1	6812	33.3	6.5
кинестетика, осязание, проприорец., обоняние, вкус	7187	52	7.8	3469	51.5	12.1	10656	51.8	10.0
общее	13849	100	15.0	6733	100	23.5	20582	100	19.3

Как мы уже отмечали, в Новом Завете сенсорная лексика встречается чаще, чем в Ветхом Завете (в 1.6 раза!). Попарное сравнение соответствующих удельных весов позволяет найти относительный прирост для каждой из сенсорных модальностей. Он равен: для зрения – 40 %, слуха и речи – 67 %, кинестетики (плюс осязание и другое) – 55 %. Таким образом, наибольший вклад в увеличение сенсорности Нового Завета внесли слух и речь, что вполне понятно, ведь Новый Завет повествует о воплотившемся Слове.

К более подробному анализу Нового Завета, или, более узко, Евангелий, мы сейчас и перейдем.

Насколько правомерна идея о том что Евангелия имеют разную сенсорную направленность? – Полученные данные свидетельствуют о том, что однозначного доминирования в каждом Евангелии одной модальности не наблюдается. (См. сводную таблицу Евангелий). Зрение преобладает в Евангелии от Иоанна, и с небольшим отставанием в Евангелии от Матфея. Незначительное преобладание слуха – в Евангелии от Матфея. Доминирование речи – Евангелии от Иоанна, кинестетики – Евангелии от Иоанна и от Матфея, осязания – Евангелии от Марка. Таким образом, наиболее сенсорным оказалось Евангелие от Иоанна, в котором одновременно выделяются и зрение, и слух, и кинестетика. Далее следует Евангелие от Матфея – с доминированием слуха, и с высоким уровнем зрения и кинестетики. На третьем месте Евангелие от Марка – преобладание осязания, высокий уровень слуха. И на последнем месте оказалось Евангелие от Луки – без доминирующей мо-

дальности, с осязанием на втором месте.

СВОДНАЯ ТАБЛИЦА ЕВАНГЕЛИЙ

		Евангелия				
		Мф.	Мк.	Лк.	Ин.	сумма
зрение	кол. слов	155	59	136	132	482
	% соотн.	16.9	11.5	15.4	16.4	15.4
	удел. вес	4.2	2.6	3.5	4.5	3.8
слух	кол. слов	49	28	42	32	151
	% соотн.	5.3	5.4	4.7	4.0	4.8
	удел. вес	1.3	1.2	1.1	1.1	1.2
речь	кол. слов	227	151	257	239	874
	% соотн.	24.8	29.5	29.0	29.7	28.0
	удел. вес	6.2	6.7	6.7	8.1	6.9
кинестетика	кол. слов	422	217	372	359	1370
	% соотн.	46.1	42.4	42.0	44.6	43.9
	удел. вес	11.6	9.6	9.7	12.2	10.8
осязание	кол. слов	63	57	78	43	241
	% соотн.	6.9	11.1	8.8	5.3	7.7
	удел. вес	1.7	2.5	2.0	1.5	1.9
общее	кол. слов	916	512	885	805	3118
	% соотн.	100	100	100	100	100
	удел. вес	25.1	22.6	23.0	27.3	24.6

И в заключение этого количественного анализа нужно сделать одну важную оговорку. Да, полученные результаты являются интересными и во многом полезными, но мы работали только с языком Библии (к тому же в русском переводе). Насколько же библейская лексика отражает реальные психологические, или психофизиологические особенности – дело дальнейшего изучения.

А теперь перейдем к содержательному анализу библейской сенсорной лексики. Как показал количественный анализ, подобного материала довольно много, поэтому мы остановимся на некоторых, отдельных примерах.

Уже в самом начале Библии, в первой главе книге Бытия, в описании сотворения мира пишется: "Земля же была безвидна и пуста, и тьма над бездною" (Быт. 1, 2). Вторым же актом творения Бог сотворил свет:

"И сказал Бог: да будет свет. И стал свет. И увидел Бог свет, что он хорош, и отделил Бог свет от тьмы" (Быт. 1, 3-4). Эта световая метафора крайне важна и для Ветхого, и, особенно, для Нового Завета (подробнее о чем дальше). Кроме того эта библейская цитата выявляет еще одну интересную для нас идею, подтвержденную во многих других местах Библии: Бог видит, говорит, слушает и т. д. И это не "антропоморфизм" – уподобление Бога человеку, а констатация того факта, что Бог – не только абсолютное, но и живое существо – Личность (с большой буквы), Которая призывает к себе всех людей, видит и слышит каждого из них. И наоборот, по библейскому слову, именно ложные боги, идолы ничего не видят, не слышат и не ощущают (Пс. 113, 13-15).

В третьей главе Бытия описано грехопадение всего человечества в лице Адама и Евы. Проанализируем это событие с точки зрения органов чувств. Змей говорил Еве, что в тот день, в который они с Адамом вкусят плодов с древа познания: "откроются глаза ваши и вы будете как боги" (Быт. 3, 5). Но и до вкушения плодов у Евы начало происходить коечто со зрением: "И увидела жена, что дерево хорошо для пищи, и что оно приятно для глаз" (Быт. 3, 6). Священное и таинственное древо познания – мировое дерево, центр рая и всего мира – представляется уже омраченному зрению жены "хорошим для пищи" и "приятным для глаз". Но змей обманул и Еву и Адама самым безобразным образом. Так что, когда после грехопадения "открылись глаза у них обоих" (Быт. 3, 7), то узнали они не божественные или небесные, или, хотя бы, земные тайны, а "узнали они, что наги" (Быт. 3, 7). Таким образом, способность распознания добра и зла понадобилась им в первую очередь для того, чтобы различить добро своего прежнего состояния и зло – состояния после грехопадения. Но уже поздно, и познания добра и зла без саморефлексии и покаяния в содеянном грехе хватает лишь на то, чтобы увидеть свою безблагодатность и устыдиться этого. И более того, духовное падение человечества уже началось, и падшее зрение вместе с затуманенным рассудком советуют Адаму и Еве скрыться от всевидящего и всезнающего Бога "между деревьями рая" (Быт. 3, 8).

Таким образом, "открытие" их очей было на самом деле очень странным, а именно, открытием очей для мира плотского, но закрытием их для мира духовного. А вместе с Адамом и Евой пало и все человечество, замутнились органы чувств у людей, так что "они видя не видят, и слыша не слышат" (Мф. 13, 10-13). Это же говорит Господь через ветхо-

заветного пророка: "народ слепой, хотя у него есть глаза, и глухой, хотя у него есть уши" (Ис. 43, 8). Поэтому ветхозаветный псалмопевец взывает о духовном открытии очей: "Открой очи мои, и увижу чудеса закона Твоего" (Пс. 118, 18). И такое открытие очей произошло, но уже после воскресения Христа: "И когда Он возлежал с ними, то, взяв хлеб, благословил, преломил и подал им. Тогда открылись у них глаза, и они узнали Его; но Он стал невидим для них" (Лк. 24, 30-31).

Остановимся на некоторых сенсорных метафорах, наиболее часто встречающихся в Библии.

Среди зрительных метафор выделим следующие: свет – тьма, видимое – невидимое, слепые – зрячие. Противопоставления света тьме имеет духовный характер: "все вы – сыны света и сыны дня: мы не сыны ночи, ни тьмы" (1 Фес. 5, 5); "отвергнем дела тьмы и облечемся в оружие света" (Рим. 13, 12); "вы были некогда тьма, а теперь – свет в Господе: поступайте, как чада света" (Еф. 5, 8); "не участвуйте в бесплодных делах тьмы" (Еф. 5, 11). О неверующих сказано, что у них "бог века сего ослепил умы, чтобы для них не воссиял свет благовествования о славе Христа, Который есть образ Бога невидимого" (2 Кор. 4, 4). И наоборот, приходящие к Богу с верой озаряются внутренним светом: "Бог, повелевший из тьмы воссиять свету, озарил наши сердца..." (2 Кор. 4, 6). Это и есть фаворский свет, о котором опытно знают монахи и пустынники, и описания которого есть в святоотеческих трудах.

Воистину: "Бог есть свет, и нет в Нем никакой тьмы" (1 Ин. 1, 5). Это же относится и к Слову: "В нем была жизнь, и жизнь была свет человеков; И свет во тьме светит, и тьма не объяла его" (Ин. 1, 4-5). Иисус Христос есть "Свет истинный, Который просвещает всякого человека, приходящего в мир" (Ин. 1, 9). Об этом Он сам говорил так: "доколе Я в мире, Я свет миру" (Ин. 9, 5); "Я свет миру; кто последует за Мною, тот не будет ходить во тьме, но будет иметь свет жизни" (Ин. 8, 12).

Важной сенсорной дихотомией является противопоставление видимого и невидимого: "мы смотрим не на видимое, но на невидимое; ибо видимое временно, а невидимое вечно" (2 Кор. 4, 18); "верою познаем, что веки устроены словом Божиим, так что из невидимого произошло видимое" (Евр. 11, 3).

Духовный мир невидим для человека, откуда и произошла Божья заповедь: "Не делай себе кумира и никакого изображения..." (Исх. 20, 4).

Правда, относилось это в первую очередь к отвержению идолопоклонства: древнеегипетского, ближневосточного и др. Эта охранительная мера была направлена на то, чтобы иудеи сохраняли чистоту своих верований. Но эта неизобразимость Бога потом отменится самим воплощением Бога-Сына, Который примет на Себя всю природу человека, а значит, и его внешнюю изобразимость (на чем и основывается православная иконография).

Но уже и в Ветхом Завете были некоторые теофании – прообразы и предтечи последующего явления Христа. Бог являлся и говорил с Моисеем: "лица Моего не можно тебе увидеть; потому что человек не может увидеть Меня и остаться в живых" (Исх. 33, 20); "Я поставлю тебя в расселине скалы, и покрою тебя рукою Моею, доколе не пройду. И когда сниму руку Мою, ты увидишь Меня сзади, а лице Мое не будет видно" (Исх. 33, 22-23). Но лично, ипостасно, Бог так и не открылся ни Моисею, ни другим ветхозаветным патриархам и пророкам. Поэтому вполне правильно, что и в самом деле: "Бога не видел никто никогда..." (Ин. 1, 18); "Бога никто никогда не видел" (1 Ин. 4, 12); Бога "никто из человеков не видел и видеть не может" (1 Тим. 6, 16).

Во всей своей ипостасной полноте Бог раскрылся в воплощении Бога-Сына: "Бога не видел никто никогда; единородный Сын, сущий в недре Отчем, Он явил" (Ин. 1, 18). По слову самого Иисуса Христа: "видевший Меня видел Отца" (Ин. 14, 9); "Если бы вы знали Меня, то знали бы и Отца Моего; и отныне знаете Его и видели Его" (Ин. 14, 7). В последние времена все "увидят Сына Человеческого, грядущего на облаке с силою и славою великою" (Лк. 21, 28), "узрит Его всякое око" (Откр. 1, 7), а в наше время для узрения Христа нужны духовные очи, без которых человек духовно слеп. Поэтому так важна библейская дихотомия: слепые – зрячие. Глубоко символичны многочисленные исцеления слепых Христом (Мф. 9, 30; 12, 22; 20, 34), (Мк. 8, 24; 10, 52), (Ин. 9, 7) и др. В образе исцеления физически слепых зрячим был преподан урок исцеления от слепоты духовной: "кто ненавидит брата своего, тот находится во тьме, и во тьме ходит, и не знает, куда идет, потому что тьма ослепила ему глаза" (1 Ин. 2, 11). А о упорствующих в своем ослеплении сказано: "оставьте их: они – слепые вожди слепых; а если слепой ведет слепого, то оба упадут в яму" (Мф. 15, 14).

В Библии никакие из органов чувств не забываются: "Если все тело глаз, то где слух?" (1 Кор. 12, 17). Скажем коротко и о слухе и речи.

Ветхозаветные пророки предсказывали, что "уши глухих отверзутся" (Ис. 35, 5), это и исполнилось в Новом Завете, когда Христос исцелял глухих и немых (Мк. 7, 33; 9, 17). Но исцелять нужно не только и не столько физический недостаток, сколько душевные пороки: многословие и сквернословие. Библия о них говорит: "удерживай язык свой от зла и уста свои от коварных слов" (Пс. 33, 14); "удерживай язык свой от зла" (1 Пет. 3, 10); "никакое гнилое слово да не исходит из уст ваших..." (Еф. 4, 29); "сквернословие и пустословие и смехотворство не приличны вам..." (Еф. 5, 4). Душевная же чистота и вера, позволяли ветхозаветным пророкам и новозаветным апостолам слышать глас Божий, воспринимать слово Божие.

Кроме исцеления слепых, глухих и немых в Библии описаны и исцеления хромых Иисусом Христом (Мф. 21, 14), ап. Петром (Деян. 3, 7), ап. Павлом (Деян. 14, 10). Это и понятно, ведь в грехопадении омрачились все органы чувств, а значит и наша двигательная чувствительность, которая также требует исцеления. История религии показывает, что языческие ритуальные действия базировались во многом на кинестетике, т. е. были особыми танцами, плясками. Оставив истинного Бога и еврейский народ плясал перед золотым тельцом (Исх. 32, 19). Дочь Иродиады плясала перед Иродом ("танец живота"), чтобы получить голову Иоанна Крестителя (Мф. 14, 6).

Но возможно и танец, и пляску посвящать Богу, о чем мы уже говорили в самой главе. Так, например, "скакал из всей силы пред Господом" Давид, когда несли ковчег Господень (2 Цар. 6, 14).

Подобное возможно и в осязании. Оно также может быть посвящаемо или идолам, или Богу. С одной стороны, можно лобызать Ваала (3 Цар. 19, 18), что входило в обязательную церемонию поклонения ему. С другой – приветствовать друг друга "лобзанием святым" (2 Кор. 13, 12; 1 Фес. 5, 26), "лобзанием любви" (1 Петр. 5, 14).

Глава 4.
ФЕНОМЕНЫ СХЕМЫ ТЕЛА В ПСИХОЛОГИИ И РЕЛИГИИ

Введение. Развитие схемы тела в онтогенезе. Границы схемы тела. Подвижность границ схемы тела. Связь психики и тела через схему тела. Развитие схемы тела в филогенезе. Субъект-объект и схема тела. Структура схемы тела. Интро- экстравертированность и схема тела. Экстаз. Феномен двойника. Соблазн бездуховной интроверсии. Феномен сердца: сравнительный анализ. Работа со схемой тела. Заключение. Краткие выводы второй и третьей глав. Литература.

Приложения: 4. 1. Сердце: избранная библиография.
4. 2. Религиозная символика правого и левого.
4. 3. Религиозная символика одежды и обуви.

Введение

Изучение сместезии и роли отдельных сенсорных систем имеет весьма важное значение для понимания механизмов "схемы тела" (Ананьев. 1977, с. 72). Сама же схема тела интересна и с общенаучной, и с религиозно-психологической точек зрения. Еще в 1922 г. Павел Флоренский предполагал в своей будущей книге "У водоразделов мысли" писать не только о "продолжении наших чувств" и "органопроекции", но и о "пространстве тела" и "мистической анатомии", в которых без труда угадываются феномены схемы тела. Но в настоящее время с феноменами схемы тела слишком часто связывают мистические, оккультные и парапсихологические эффекты. Поэтому в своей работе, с одной стороны, мы будем придерживаться по возможности научного подхода, с другой стороны, остановимся на критике оккультного подхода к схеме тела.

Начнем с самого понятия схемы тела. Одна из первых англоязычных книг на эту тему *P. Schilder* "The Image and the Appearance of the

Human Body" (London, 1935), – имеет психоаналитический оттенок (который, правда, больше свойственен автору работы, чем ее содержанию). Психоанализ в лице своего основателя Зигмунда Фрейда не прошел мимо феномена схемы тела, само "Я" по Фрейду прежде всего телесно, оно не только поверхностное существо, но даже является проекцией некоторой поверхности. В поисках анатомической аналогии человеческому "Я" Фрейд уподобил его ""мозговому человечку" анатомов, который находится в мозговой коре как бы вниз головой, простирает пятки вверх, глядит назад" (1989, с. 194). В психоанализе идея схемы тела не получила дальнейшего развития – из-за нелюбви к психофизиологии и самого Фрейда, и его последователей.

В современной западной науке идея схемы тела не получила достаточного психологического распространения, а используется, в основном, в физиологическом смысле. К тому же надо иметь в виду, что в западной науке не всегда различают схему и образ тела, чаще говоря об образе тела (body image), и реже – о схеме (body schema).

В русской науке схеме тела в этом смысле повезло больше, она закрепилась и использовалась и в специальных, и в общенаучных областях. Статьи о ней есть и в Большой советской энциклопедии (3-е изд. Т. 25. М., 1976, с. 121; автор – Горбов Ф. Д.) и в Большой медицинской энциклопедии (Т. 31. М., 1963, с. 836-839; автор – Лебединский М.). О расстройствах схемы тела при психических заболеваниях у нас писали еще в 1948 г. (Меерович, 1948). А о фантоме ампутированных конечностей и других эффектах схемы тела – в 1941 г. и до войны (Озерецкий. 1941; Членов. 1934; Шмарьян. 1934). Наверняка есть и еще более ранние советские работы, но не в этом дело: и приведенного материала достаточно, чтобы увидеть наличие в советской науке достаточного интереса к этой проблеме. Кроме того можно проследить и более глубокие истоки этой проблемы. Дело в том, что она органически взаимосвязана с проблемой взаимодействия психики и тела – любимой и основной проблемой западной психологии XVIII в. Органична это тема и для русской психологии, также интересовавшейся взаимодействием тела и души. Когда же в рамках этой темы возникал вопрос о механизме и способе этого взаимодействия, тогда и появлялись различные идеи, приведшие впоследствии к образованию понятий образа и схемы тела. Причем, что важно, в начале своего зарождения данные понятия не были столь узко физиологическими, как теперь. Приведем один пример. В 1883 г. вышел

"Учебник психологии" священника Александра Константиновича Гиляревского, которого никак не заподозришь в приверженности физиологизму и материализму (что в то время было практически синонимами). Тем не менее автор писал о "представлении собственного тела", его постепенном формировании; а в качестве механизма его образования, он указывал на умение "локализовать свои ощущения" (1886, с. 51), т. е. соотносить их с определенными участками тела.

Приведем некоторые современные **определения** схемы тела. Схема тела определяет его границы и расположение отдельных частей (Бернс. 1986, с. 97). Являясь психофизиологической реальностью, схема тела формируется под действием сенсорных импульсов от всех участков тела. Она удерживается в коре головного мозга в виде особого образования – "мозгового гомункулуса", некоего подобия тела человека в сенсорно-двигательных височно-теменных зонах. При этом каждому участку тела соответствует своя зона "мозгового человечка", хотя, правда, и не в пропорциональном соотношении. Величина зоны в "мозговом человечке" зависит от степени чувствительности данной зоны тела. Как известно, такая чувствительность у разных участков тела существенно различна. Наименее чувствительны области живота и бедер: там две ножки циркуля, разведенные на расстояние до десяти сантиметров не воспринимаются как два отдельных раздражителя. Наибольшей чувствительностью обладают подушечки пальцев рук и губы. Поэтому в "мозговом человечке" зоны, соответствующие рукам и губам, занимают большое место, а остальные – непропорционально малое. Так что он выглядит худеньким большеголовым человечком с огромными губами, маленькими ногами, тоненькими руками, на которых находятся большие ладони с длинными и толстыми пальцами.

Если какие-то участки мозгового человека будут повреждены, то сенсорные импульсы от определенных участков человеческого тела, поступая в мозг, не будут доходить до сознания. Происходит своеобразная блокировка этих импульсов, а эти участки тела окажутся нечувствительными к воздействиям на них, даже если эти воздействия будут очень сильными или даже вызывающими боль. Подобный эффект используется для демонстрации различного рода "чудес" – нечувствительности к огню, уколам или ударам – в первую очередь в восточной культуре, в которой, правда, эти эффекты используются для религиозных целей. В последнее время и на Западе, и у нас появились люди, демон-

стрирующие "небывалые возможности" человеческой психики: лежание на стекле, хождение по огню, правда, при этом забывается, что все эти эффекты не являются самоцелью, а так называемыми "цветочками" у дороги, по которой идет духовный странник. Собирание же этих "цветочков" и тем более специальное их культивирование приводит к задержкам в продвижении по духовному пути, а часто даже и к полному искривлению самого пути.

Развитие схемы тела в онтогенезе

Согласно религиозным представлениям тело есть дом для души, в который она вселяется и обитателем которого является. Но этот дом представляет собой сложное сооружение; в детстве, к тому же, он постоянно растет и меняется, так что человеческой душе необходимо определенное время, чтобы изучить свое тело. У маленького ребенка части тела только постепенно включаются в общий образ тела (Мейли. 1975, с. 263).

Родившийся ребенок еще не имеет четко выраженной и хорошо структурированной схемы своего тела. Весь внутриутробный период его развития и первые месяцы после рождения его схема тела носит диффузно-неопределенный характер. Интересно, что по мере формирования схемы тела наблюдается нерасчлененность схемы тела ребенка от матери – он чувствует мать как продолжение своего тела, и схемы тела матери от ребенка – она чувствует ребенка как продолжение своего тела. Природа таким образом позаботилась о сохранении потомства: до того, как начнет формироваться психологическая и социальная привязанность матери к ребенку (что происходит довольно быстро, но все-таки позднее), мать уже психофизиологически близка ему. Это относится практически ко всем матерям, хотя здесь большую роль играет физический контакт матери с ребенком, и, в первую очередь, кормление его грудью. На Западе, который давно отошел от этой традиции, сейчас проводится целая компания по возвращению к кормлению грудью. По психологическим западным исследованиям, естественно вскормленные дети физически более развиты, психически более уравновешены и обладают большим интеллектуальным потенциалом. Но природа знает свои времена и сроки, и здесь человеку незачем торопить ее: и развитие

самого ребенка, и развитие его схемы тела должны происходить естественно и постепенно. Навряд ли необходимы какие-то специальные "тренинги" шестимесячным младенцам для изучения своего тела, поскольку это помогает формированию его схемы тела. Как известно, в русской народной традиции даже, наоборот, не поощрялись подобные действия детей, да и трудно было русскому ребенку этим заниматься в туго спеленатом виде. В психологической западной литературе времен холодной войны из русского типа пеленания детей, который в то время был еще в ходу, выводили даже русское государственное устройство – несвободное антидемократическое, и личностные качества русских людей – отсутствие инициативы, скованность, зажатость. И наоборот, согласно американским педагогическим представлениям, ребенок должен быть свободным, в том числе от одежды, и раскрепощенным, изучая свое тело и вволю таская себя за все, что ему вздумается. Не оспаривая это с теоретической точки зрения, хотя здесь есть что сказать, можно заметить с практической точки зрения, что подобное "изучение" себя самого в раннем детстве зацикливает подросшего ребенка на проблемах тела со всеми вытекающими отсюда последствиями. А последствия при этом могут быть самыми разнообразными, и, как правило, негативными. Так, по официальным американским данным, практически все подростки занимаются аутичными формами секса, а у некоторых из них эти проблемы остаются и на всю жизнь. Можно, конечно, возразить, что с этими проблемами и у нас плохо, но, с другой стороны, даже без специальных психологических исследований видно, что современная Россия все-таки не догнала Запад по этим параметрам. И это с учетом того, что американская медицина на несколько порядков более развитая, чем наша. Скорее всего, возникает эффект отставания даже высокоразвитой американской медицины от тех проблем, которые создаются американской педагогикой, да и всем американским образом жизни, слишком сексуализированным и порнографированным.

Экспериментальные наблюдения показывают, что развитие схемы тела идет не от частного к общему, а наоборот, генеральные ощущения, аморфные вначале, впоследствии становятся более четкими и дифференцированными. При этом в процессе развития схемы тела у детей-правшей происходит осознание сначала правой половины тела, а потом левой (Озерецкий. 1941, с. 67). У неполноценно развитых детей происходило осознание левой половины тела раньше, чем правой, даже если

эти дети были несомненными правшами (там же, с. 68). Кроме того, верхние части тела быстрее входят в схему тела, чем нижние (там же, с. 67).

В конечном итоге все тело в своих деталях отражается в схеме теле (происходит ее сенсорное развитие). После этого постепенно формируется возможность обратной связи с органами, представленными в схеме тела (развивается моторный компонент схемы тела). В конечном итоге, тело, полностью отраженное в схеме тела и подчиненное человеческому сознанию становится его универсальным зондом, при помощи которого сознание познает окружающий мир (Тхостов. 1994, с. 6). Удивительно, но такое современное понимании взаимодействия тела и психики есть не что иное как описание на сегодняшнем языке христианских представлений о взаимодействии тела и бессмертной души. Выражаясь религиозно-психологическим языком, тело есть орудие души, через которое душа сообщается с внешним миром (хр. и пс.: Исидор Пелусиот. 1860, с. 30).

Границы схемы тела

"Орудия расширяют область нашей деятельности и нашего чувства тем, что они продолжают наше тело" (христ.: Флоренский. Т. 2. 1992, с. 153). По современным психологическим данным орудия деятельности могут входить в образ схемы тела (Зинченко, Мамардашвили. 1977, с. 121). Наиболее вариативной в этом отношении частью человеческого тела является, конечно же, человеческая рука, а орудиями, входящими в схему тела, могут быть самые разнообразные предметы: кисть художника, резец скульптора, трость слепого, меч самурая, да и топор русского плотника-умельца. Но инструмент лишь тогда становится орудием, когда он хорошо освоен. Вписываясь в схему тела, он перемещает границу субъектно-объектного членения к другому объекту, на который становится направлена человеческая активность (Тхостов. 1994, с. 5). Таким образом пианист начинает играть не на клавишах, думая, какую из них нажать, а музыку, художник – не просто рисовать линию, а писать картину, ремесленник – работать не с инструментом, а с объектом труда.

Известен феномен зонда, который заключается в том, что человек, использующий для ощупывания объекта зонд, парадоксальным образом

локализует свои ощущения не на границе руки и зонда (объективно разделяющей его тело и не его зонд), а на границе зонда и объекта. При этом ощущения человека оказываются смещенными, вынесенными за пределы естественного тела. Зонд, включенный в схему тела, реально воспринимается как его продолжение. А сам зонд приобретает свойство чувствительности (Гордеева. 1995, с. 35).

Зонд, включенный в схему тела, психологически воспринимается как продолжение тела. Это может давать человеку дополнительную информацию помимо зрения. Что может быть полезно и для людей с полноценным зрением, и, особенно, для людей с недостатками зрения. Слепой человек, у которого трость вошла в его схему тела, частично компенсирует недостаток зрения развитием своей гаптико-кинестетической сферы. И, таким образом, через свою трость он может получить намного больше информации, чем получает обычный человек с помощью такой же трости, но не встроенной в его схему тела. Но и у зрячих людей также могут быть разнообразные феномены, связанные со схемой тела. Мясник из китайского трактата "Чжуандзы" достигал столь полного проникновение в объект действия – бычью тушу, что видел интуитивным взором все ее структурные особенности, кости, сочленения, сухожилия, а значит, и "знал" самые ее слабые места. Поэтому, когда он рубил, то рассекал тушу одним ударом, и она "рассыпалась точно ком земли". У чань-буддийского мастера при стрельбе из лука он сам и цель не являлись больше противопоставленными объектами, а становились одним целым (Абаев. 1989, с. 144), так что это давало возможность большой точности попадания в любую необходимую цель. Опытный водитель чувствует свой автомобиль продолжением своего тела, хотя и без явного смещения ощущений наружу (Котик. 1987, с. 131). Подобный же эффект известен и в работе судоводителей и летчиков. Многочасовые тренировки советских космонавтов были направлены не только на овладение техникой, но и на то, чтобы органы управления, скафандр и весь космический корабль вошли в схему тела космонавта (Горбов. 1966, с. 24). Этим достигалась уверенная и правильная работа космонавта на орбите, и адекватная его реакция в экстремальных ситуациях.

Но эффекты схемы тела проявляются и в обычных, повседневных условиях. Например, у музыкантов по отношению к используемым ими инструментам. На вопрос Мстиславу Ростроповичу о его отношениях с виолончелью Страдивари-Дюпор, он ответил: "А никаких отношений

больше нет. С некоторых пор я не могу понять, где мы с ней разъединены... я ощущаю ее так, как, видимо, певец ощущает свои голосовые связки... Она перестала быть инструментом" (цит. по: Чернов. 1994, с. 12). Любители книг и обладатели своих библиотек знают, как тяжело расставаться со своими книгами, давая их, например, почитать кому-нибудь. Александр Сергеевич Пушкин, как известно, был настоящим любителем книг, и умирая, он прощался с ними как с самыми близкими друзьями. В каком-то смысле, для великого поэта все эти жившие столетия назад авторы были реальны в своем присутствии, в общении с ним. Нечто подобное проявлялось и у такого почитателя книги, как Карл Маркс. Есть интересное его высказывание, которое периодически перепечатывают в литературе, посвященной любви к книге, о том, что его библиотека является частью его самого. Обычно эту фразу понимают как выражение любви Маркса к книгам, но исходя из всего вышесказанного понятно, что здесь имелось в виду не только это. Те книги, которыми мы наиболее часто пользуемся, и в самом деле становятся как бы частью нас самих: они входят в нашу схему тела, так что мы их как бы чувствуем или знаем, к ним формируется особое отношение.

Делая предварительный вывод о границах схемы тела, не будет большим преувеличением сказать, что наше тело "образует из других вещей сферу вокруг себя, так что они становятся его дополнением или продолжением. Вещи теперь инкрустированы в плоть моего тела" (Мерло-Понти. 1992, с. 15).

В схему тела человека могут входить не только отдельные небольшие предметы, но и то, что больше его. Например, ни для кого не секрет, что дом – это не только жилье, или даже "крепость", но это часть "Я" хозяина, пространственный слепок его души. А когда в одном доме по необходимости появляется несколько хозяев, то могут возникать разнообразные проблемы. Какая разница для тещи, на какую стену невестка повесила фотографию или в какую ячейку стола она складывает вилки, для нее важно, что невестка все делает "не так", что она "ни ступить, ни молвить не умеет". При этом и невестка реально ощущает, что она находится "в чужом монастыре", все нововведения в доме она и делает для того, чтобы чужой дом реально стал и ее собственным.

Непосредственно с феноменом схемы тела связана и проблема индивидуального пространства. Кому-то из нас его надо больше, кому-то меньше, но есть определенная граница, переход которой нами воспри-

нимается как недопустимый, агрессия по отношению к нам, вторжение в нашу вотчину. Эта так называемая дистанция общения у южных народов меньше, а у северных – больше. Поэтому, когда общительный итальянец разговаривает с финном, последний постоянно стремится увеличить дистанцию общения до своих комфортных размеров – и постоянно отодвигается от него. А итальянец – наоборот, пытается сократить эту дистанцию общения. И в результате весь этот разговор, независимо от его содержания и темы, превращается в "убегалки-догонялки". У финна остается впечатление, что от него что-то хотели и требовали, но он не знает чего. А у итальянца – что собеседник его не понимал и пытался уходить от разговора. См. любопытные исследования подобных явлений (Пиз. 1992; Adrey. 1966; Scheflen. 1976).

Особым типом пространства является не только дом каждого человека, но и та земля, на которой он живет. Это сразу бросается в глаза, если человек впервые попадает в другую страну или даже в другую местность одной и той же страны. Разные принципы расположения улиц, домов, архитектурных памятников своеобразны и зависят от исторических и культурных особенностей. Одним из этих эффектов являются разные типы автомобильных дорог: правосторонние и левосторонние. Для водителей, привыкших к одному типу дорог, крайне сложно переучиваться на другой тип, поскольку там "все наоборот". Разным типам дорог соответствует и разное устройство автомобилей: у автомобилей для правосторонних дорог рулевое управление расположено слева, а у автомобилей для левосторонних дорог – справа. Самое интересное получается тогда, когда типы дорог и автомобилей не совпадают. Левосторонние машины (импортные) на правосторонних русских дорогах являются большой проблемой как для самих водителей, так, в еще большей степени, и для пешеходов. Водитель, расположенный в автомобиле справа, хуже видит и контролирует ситуацию на проезжей части, чаще склонен не к обычным обгонам слева, а справа. Если при этом еще подворачиваются какие-нибудь пешеходы, то большие скорости машин и ослабленное внимание водителя зачастую не позволяют избежать наезда.

Особым местом, где феномены схемы тела проявляются сакральным образом, является храм, церковь. Сама по себе церковь по своим архитектурным формам и духовному смыслу в христианской (православной) традиции уподобляется миру, Вселенной. И все, что происхо-

дит в церкви, имеет вселенское значение. Особое значение имеет место расположение церкви, которое всегда выбирается не случайно. В городе это: площади, пересечения главных улиц, места особых событий и т. д. В сельской местности: доминирующие возвышенности, открытые берега рек, пересечения главных дорог и пр. В любом случае здание церкви должно занимать вполне определенное, центральное место, подобно тому, как в богословском плане, церковь как собрание верных Богу людей есть средоточие мира. Этим объясняется тот факт, что многие здания христианских церквей, по мере распространения христианства в начальный его период, занимали места языческих культов. И дело здесь не в борьбе с язычеством такими методами, а в том, что и языческие культовые сооружения располагались не случайно, а с учетом географических закономерностей. Отсюда и происходила пространственная, географическая борьба христианства с язычеством: они несовместимы не только по духовным, богословским и другим параметрам, но и по пространственному фактору. Таким образом, наиболее важные места на поверхности Земли могут быть связаны либо с антидуховными, непросветленными энергиями, либо – с подлинно духовными энергиями, через церковь как микрокосм и через молящихся в этой церкви. И здесь необходимо подчеркнуть важность этого для самой земли. В последнее время стали общепринятыми рассуждения о "биосфере Земли", о том, что сама Земля является живой. Но, как часто бывает, наши дела расходятся с нашими словами, и наше знание о живой Земле практически никак не мешает бить по ее болевым точкам. И она отвечает тем же. Давно замечено, что после активизации конфликтов в "горячих точках" планеты, происходят всякие негативные природные последствия и катаклизмы. Но возможно и необходимо позитивное влияние на Землю. Происходит же оно через христианские храмы: через находящиеся на земле в определенных местах церкви благодать Божия нисходит не только на людей внутри церкви, но и на те места, где расположены эти церкви. И в этом, с христианской точки зрения, нет ничего невозможного. Более того, это входит в христианские планы постепенного освящения и преображения всего мира. Уже в этом мире возможно особое преображение человеческой плоти у подвижников, которая из тленной становится нетленной (мощи святых). Уже в этом мире, правда, только на время, происходит освящение воды (праздник водосвятия). И, возвращаясь к нашей теме, крайне существенно, что перед постройкой храма во время

специального обряда происходит освящение *места* его закладки, самой земли, на которой он потом будет стоять.

Почва, земля, Родина – эти слова в России больше, чем где бы то ни было, имеют духовное значение и чуть ли не мистический смысл. Явления, аналогичного русскому почвенничеству, не знала Европа, которой так же чуждо и преклонение к земле Раскольникова, и отношение к Родине как к конкретной духовной сущности. Отсюда и особый тип русского хозяйственного отношения к земле, как к своей и одновременно не своей (Божьей). Так же отличается и русское отношение к природе вообще, которое так мало напоминает западную и американскую "экологию". Но, чтобы понять эти и многие другие русские "загадки", с нашей точки зрения просто необходимо изучать феномены схемы тела.

Подвижность границ схемы тела

В младенческом и подростковом возрасте наблюдается интересный эффект: схема тела, как медленно изменяющаяся психофизиологическая структура, не успевает за быстрым ростом тела ребенка. Из-за этого могут возникать многие трудности: плохая телесная координация, неуклюжесть, и как следствие, неуверенность в своих силах и возможностях. Вполне закономерно, что схема тела изменяется в таких случаях, как беременность (Ананьев, Торнова. 1941).

Во взрослом возрасте, при стабилизации размеров тела и окончательном формировании схемы тела, тем не менее, также могут возникать некоторые проблемы, связанные со схемой тела: границы схемы тела при вбирании в себя орудий труда перемещаются на них, в случае включения внешнего пространства в схему тела, его границы расширяются до соответствующих размеров. Таким образом можно говорить о подвижности, гибкости границ схемы тела. Но последнее ни в коем случае не обозначает фантомность, отсутствие или любую смещаемость этих границ. Формирование определенных границ схемы тела обусловлено всем прошлым жизненным опытом человека, поэтому предметы или объекты внешнего мира входят в схему тела достаточно медленно и постепенно.

Но может существовать и другой эффект – перемещение границы схемы тела не наружу, а внутрь самого физического тела. Может проис-

ходить такая трансформация схемы тела, что отдельные его участки или органы будут выпадать из поля зрения сознания. Так, например, при определенных психофизиологических поломках больной воспринимает только левую, либо только правую часть своего тела: моет только одну руку, одну часть лица, застегивает пуговицу на одном рукаве и т. д., игнорируя противоположную руку, часть лица и части тела.

Смешанной формой изменения границ схемы тела, при которой схема тела не вбирает в себя предметы, но и не входит внутрь тела, является феномен экстериоризации самой схемы тела наружу. Явление это редкое и не происходящее само по себе, а, например, под воздействием гипноза.

Несоответствие между схемой тела и самим телом как таковым может приводить к образованию фантомов схемы тела. Этот интересный феномен, безусловно, заслуживает не только психологического, но и философского интереса. Об этом, в свое время, писал еще К. Ясперс: "достойно внимания то обстоятельство, что человек может "ощущать" ампутированные конечности" (Ясперс. 1997, с. 125).

Поскольку схема тела отражает реальные формы и границы тела физического, то при быстром изменении последнего, например, потери руки во время травмы, схема тела не успевает за реальным изменением границ тела. Образуется фантом недостающей части тела, которую человек реально чувствует и долго не верит в то, что ее нет. Постепенно схема тела входит в соответствие с изменившейся формой тела, и фантом исчезает. При этом важно, что его появление и исчезновение подчиняется некоторым закономерностям. Чем выше была произведена ампутация, тем скорее по времени наступало угасание фантома и, наоборот, в случае ампутации дистальных частей конечности (стопа, кисть) фантом сохранялся сравнительно длительное время (Озерецкий. 1941, с. 67). Большую роль играл возраст больных: чем моложе были дети, тем скорее наблюдалось у них угасание фантома (там же). Необходимо отметить отсутствие фантома в тех случаях, в которых, казалось бы, он должен быть обязательно, так как у больных имелись весьма интенсивные (при этом часто длительные) периферические раздражения на конце культи (там же). Поэтому фантом не является результатом чисто физиологических явлений, но с другой стороны, что для нас крайне важно, он не является и процессом чисто центрального, мозгового происхождения (там же). Таким образом, основной причиной фантома и является

промежуточное, не периферическое, и не центральное явление – схема тела.

Интересно, что, как показывает медицинская практика, искусственные органы или протезы намного лучше используются, если они применяются как можно раньше, когда еще схема тела является первоначальной, не отражающей последствия травмы. То есть искусственные протезы в этом случае пытаются как бы заменять реально отсутствующие органы и при этом сохраняют габариты схемы тела.

Важны религиозно-психологические различия в подходе к схеме тела. В восточных религиях границы схемы тела более расплывчатые, а на Западе, в христианстве, – более определенные. На Востоке граница между субъектом и объектом исчезает, происходит слияние индивидуального сознания и абсолюта в единое нераздельное целое, правда, при исчезновении личного сознания. См. напр.: (Абаев. 1989, с. 144). В христианской традиции процесс восхождения к абсолюту происходит при большей сохранности личностного начала, да и секулярная, философская традиция больше дорожит субъектом. По Хайдеггеру, последний есть то, что в каком-то исключительном смысле заранее всегда уже пред-лежит, лежит в основе остального (1988, с. 266).

Между христианством западным и восточным тоже существует определенная разница в этом вопросе: западное христианство больше внимания обращает на активность человека по отношению к Богу, а восточное (православие) – на отдание все в руки Божии. Поэтому западное христианство идет путем "подражания Христу" – так называется знаменитый богословский труд Фомы Кемпийского. Но это подражание – "imitatio" в латинском подлиннике – может при определенных условиях и превратиться в собственно имитацию Христа (христ.: Флоренский. 1990, с. 723) – подражание Ему во внешнем, а не внутреннее перерождение. С этим, кстати, напрямую связано такое распространенное в католичестве явление, как стигматы – открытие на теле крестных ран Христа.

О последних мы скажем дальше, а сейчас коснемся вопроса о социальных и духовных аспектах схемы тела. Только ли человеческое тело имеет свою схему и связанные с нею эффекты? – Конечно, нет. Многое, если не все то, что мы говорили о индивидуальном теле человека, относится и ко всему обществу в целом. Так, например, можно говорить и о фантомах социального организма: это социальные установки, сте-

реотипы, предубеждения, которые существуют на уровне социально-психологической реальности, но не имеют под собой объективной реальности. Могут существовать фантомы и психические: ложные мысли, чувства, идеи и т. д. Само по себе психическое познание строится на определенных схемах, изучением которых занимались многие известные философы и психологи. В западной психологической литературе, изучающей процесс познания, давно используется термин психической схемы: "схемы познания" центральны в концепции У. Найсера, так же, как и гештальт-психология немыслима без своих "когнитивных схем".

Но существуют не только физические тела, социальные организмы и психические структуры. По евангельскому слову есть и еще один тип тел – духовное тело (1 Кор. 15, 44). Анализ этого вопроса относится больше к богословию, поэтому здесь мы его делать не будем. В качестве же примера того, что схема проявляется и на духовном уровне, сошлемся на священника Павла Флоренского, который считал: "Догматы, Крест, Имя Иисусово и Крестное Знамение суть именно схемы человеческого духа, в которых открывается высшая реальность" (христ.: Флоренский. 1990, с. 678).

Связь психики и тела через схему тела

Во время страстной седмицы у наиболее экзальтированных католиков могут появляться так называемые стигматы – красные пятна на руках и ногах, в местах, через которые был пригвожден к кресту Иисус Христос. Это могут быть просто покраснения, могут быть пятна как будто от ожогов, могут быть даже кровоточащие ранки. Войдя в состояние сопереживания распятия Христа, эти люди так вчувствовались в его страдания, что стали их реально ощущать на себе. Впервые стигматы обратили на себя внимание католической церкви у Франциска Асизского (1182-1226). Их считали проявлением великого чуда над Франциском. Он был канонизирован папою через два года после своей смерти, и одним из главных мотивов для его канонизации и был факт чудесных следов на его теле. В начале XX века было научно достоверно описано 49 случаев стигматизации (41 случай у женщин, и 8 – у мужчин).

Есть мнение, что в раннем христианстве стигматы существовали. В подтверждение этого ссылаются на собственные слова ап. Павла о

том, что он носит язвы Христовы на теле своем (Гал. 6, 17). Правда, однозначно и абсолютно точно это утверждать сложно, потому что есть и другие способы толкования данного евангельского места: "Есть основания думать, что язвы св. Апостола Павла ни в каком случае не могут считаться стигматизацией в принятом смысле. Из снесения Гал. 6, 7 с другими местами посланий св. Апостола ясно видно, что язвы, которые он носил на своем теле, были ранами за Христа, ради служения Ему своими апостольскими трудами, действительными ранами от врагов евангельской проповеди, а не ранами и язвами, подобными телесным ранам Распятого" (Георгий (Ярошевский). 1914, с. 3-4). В пользу этой позиции могут свидетельствовать и некоторые опосредованные данные. Так, например, научно достоверно был засвидетельствован следующий факт: практически всегда появление стигматов было связано с экстатическими состояниями тех, у кого они появлялись (там же, с. 6). Во многих случаях у стигматиков происходила даже потеря сознания, невменяемость, каталепсия и т. д. Но, как известно, подобные состояния в раннем христианстве практически отсутствовали, или, по крайней мере, были несущественны (подробнее об этом мы скажем в главе о психических состояниях). Это связано с тем, что христианство изначально обращалось к сознанию человека, его уму, свободе и воле, противопоставляя их языческим вакханалиям, дионисическим экстазам, бессознательным пророчествам и т. д.

В православной традиции формы религиозного благочестия, приводящие к образованию стигматов, менее поощряемы. Они считаются слишком физическими, телесно обусловленными. "Для православных стигматизация – это неполное, одностороннее и умаленное, впрочем, искреннее и горячее видение христианской веры" (Василий (Кривошеин). 1986, с. 68). С этой точки зрения стигматизация происходит от чрезмерной образности: "Мы думаем, что стигматизация может быть вполне понята и объяснена, как действие чувствительного сердца и яркого, живого воображения, направленного на созерцание телесных страданий и язв Спасителя" (Георгий (Ярошевский). 1914, с. 9). Поэтому стигматизация не может быть порицаема, хотя и не может быть превозносима, как хотели бы этого католики (там же, с. 14). Но необходимо иметь в виду, что стигматизация часто бывает от образной молитвы. Но "православные отцы отвергают этот путь молитвы, как опасный и ведущий к заблуждению, и противопоставляют ей чистую и безобразную

молитву" (Василий (Кривошеин). 1986, с. 67). Но и в этом случае: "Мы не хотим произносить слишком категорических суждений. Дух дышит, где хочет (Ин. 3, 8). Неполноценную и неуравновешенную "духовность" стигматиков не следует окончательно отвергать... даже если эти проявления кажутся нам странными и слишком уж "человеческими"" (там же, с. 68).

Каковы же психофизиологические механизмы подобного явления? Каковы механизмы у других подобных явлений – например, внушенных ожогов, в результате которых появляются реальные физические покраснения кожи, может даже образоваться волдырь, как будто и в самом деле произошел ожог (Платонов. 1962). Каковы механизмы у покраснения определенных участков кожи при стыде: как правило, это или те участки, на которые по мнению стыдящегося направлено внешнее внимание, либо характерные для данного человека определенные "сигнальные" зоны (отдельные части лица, уши, шея и кисти рук). Обычно, у европейцев, в отличие, например, от папуасов, все тело, или большие его участки не краснеют практически никогда. Общим механизмом образования подобных явлений и является схема тела.

Идеальные мировоззренческие представления человека, доведенные до определенной степени интенсивности, через схему тела влияют и на само тело. Люди, находящиеся в состоянии духовного подъема, могут не только не ощущать ни голода, ни жажды, но не ощущать даже боли. Последнее неоднократно происходило в христианстве, когда тысячи мучеников шли на смерть и умирали, славя Бога и его премудрость. Кроме того, такое отношение к боли тела и тяготам жизни должно было формироваться у христиан и в повседневной жизни "Кто отторг душу свою от пристрастия и привязанности к чувственному и тесным союзом сочетал ее с Богом, тот не только равнодушен будет к сущим около его деньгам и вещам, и терпя потерю в них будет беспечален, как бы они были не его, а чужие, но и самому телу его причиняемые боли будет переносить с радостию и подобающим благодарением..." (христ.: Симеон Новый Богослов. Т. 2. 1993, с. 544).

Но может происходить и негативное воздействие психики на тело. Путем постепенного накапливания – "капля камень точит" – создаются особые нарушения человеческой психики в ее связи с телом. Подобные болезни носят название психосоматических. Их может быть великое множество: мутизм, колиты, запоры, поносы, энурез, нарушение глота-

ния, одышка и другие. Эти болезни *психо*соматические, т. е. их причины находятся именно в психической сфере. На подобные болезни можно подействовать психотропными препаратами, можно повлиять даже специальной психологической тренировкой, отвлекающей внимание больного от его болезни. Что интересно, многие из этих болезней могут исчезать во сне, когда негативное влияние на тело со стороны проблем сознания уменьшается.

В настоящее время психосоматика представляет собой наиболее сложную проблему всех психотерапевтических школ (Менегетти. 1992, с. 69), и, безусловно, учитывание механизма схемы тела при решении психосоматических проблем просто необходимо. Психосоматические расстройства по мнению позитивной психотерапии являются "бегством в тело" (Авдеев, Пезешкиан. 1993, с. 7). При этом психосоматические болезни чаще наблюдаются у лиц с алекситимическими чертами, т. е. со слабо развитыми способностями к вербализации (там же). В переводе на психофизиологический язык это означает угнетение левого, вербального полушария и активацию правого полушария головного мозга. А последнее, как раз и связано более тесно со схемой тела, через которую и происходит внедрение психических проблем в само тело.

Интересно, что с неполадками на уровне схемы тела дело обстоит как раз наоборот, чем с психосоматическими болезнями. По изучению клинических случаев больных с ампутированными конечностями было установлено, что психика больного пытается корректировать схему тела – то есть доводить ее до реальных сокращенных в результате ампутации границ тела. Во сне же у этих больных происходило практически полное восстановление фантома ампутированной конечности (Озерецкий. 1941, с. 68). Поэтому необходимо учитывать важность психического начала, но и не субъективизировать его. Последнее же часто происходит по отношению к феномену схемы тела, в котором непомерно выпячивают именно психологическую сторону.

Развитие схемы тела в филогенезе

Первобытное мышление, которое в западной научной традиции совершенно неправильно называют примитивным, строится по необычным для нас законам. Одним из главных отличий этого "дологического"

мышления является возможность какого-либо явления быть одновременно и собой, и чем-то другим (Леви-Брюль. 1930), так называемый закон партиципации. Что совершенно неприемлемо для западноевропейской традиции с ее законом противоречия, когда явление не может быть одновременно и собой, и чем-то другим. Подобная европейско-ориентированная научная традиция не подходит для изучения эффектов данного мышления. Более продуктивный путь в данном случае мог бы состоять в том, чтобы увидеть, как этим "первобытным мышлением" можно мыслить так же логично и правильно, как европейские философы и математики. И здесь необходимо учитывать целый ряд отличий.

Во-первых, это логика не вербально-логического, а образно-интуитивного мышления. При этом в первобытном мышлении осязательные и кинестетические образы, связанные со схемой тела, не менее важны, чем образы зрительные. Более того, во многих ситуациях осязание и кинестетика играют главную роль. Так, например, перед каждой охотой все племя во главе со жрецом устраивает ритуальные танцы. Смысл этих танцев, с точки зрения охотников, в призывании духов для помощи в охоте. При этом считается, что охота будет удачной, только тогда, когда жрец во время ритуала почувствует будущую добычу. При этом главной формой этого предчувствия являются осязательные и кинестетические ощущения: жрец ощущает, как он несет тяжелую добычу, как он держит ее руками, как она прикасается к его спине и т. д. Есть ли это просто самовнушение, или, может быть, жрец и в самом деле реально предвосхитил возможный исход охоты? – Здесь можно строить разные предположения, для нас же теперь важно то, что способ этого предвосхищения основывается на осязании и кинестетике, которые имеют прямое отношение к схеме тела.

Во-вторых, и сама схема тела имеет непосредственное отношение к особенностям первобытного мышления. По многочисленным данным можно предполагать, что синтез объекта и субъекта через схему тела у первобытных народов был изначальным, не разделившимся еще на свои составляющие, как в современной европейской традиции. Эта объектно-субъектная нерасчлененность и является основой для формирования многих специфических черт первобытного человека: неотделимости его от природы, одушевления им природных явлений (анимизм), неосознанности отношения его к самому себе, недифференцированности отношений внутри первобытной группы.

Субъект-объект и схема тела

Исследование взаимоотношения субъекта и объекта, является, казалось бы, сугубо философской темой. Но тема эта столь большая и сложная, так что и психологам, безусловно, также есть где приложить свои знания. Кроме того, психологи могли бы оживить и конкретизировать абстрактный философский подход к этой проблеме, внеся в него "человеческий фактор" и психологический опыт. Самое первое, что при этом хотелось бы подчеркнуть, что мы попытаемся избегать уже надоевших штампов и застывших, однозначных схем, которые выдаются их авторами в качестве "истины в последней инстанции". Во-вторых, необходимо отметить : "Смысл терминов субъект и объект вообще довольно изменчив. Он различен в различных системах. С известным правом можно сказать, что содержание, вкладываемое мыслителем в эту пару соотносящихся понятий – лучший ключ к пониманию его учения. Здесь возможна логическая градация, отвечающая шкале систем и уясняющая их внутреннюю преемственность" (Габрилович. 1904, с. 659). Но данная изменчивость, не означает неопределяемости этих понятий вообще: они вполне определимы, но в рамках общих, базовых систем отсчета – антропологических, культурологических и, главное, религиозных. Поскольку разные религии значительно отличаются друг от друга по своим антропологическим и мировоззренческим положением, то вполне логично предположить, что так же разнятся в них и определения субъекта и объекта. Особенно ярко эти различия выявляются при применении данных понятий к центральным религиозным категориям: Бог, абсолют, первосущность и т. д. Для теистических религий (христианство, ислам, иудаизм) – Бог является конкретным живым субъектом, личностью. И из этого основополагающего факты вытекают практически все важнейшие догматические положения и богослужебные акты в данных религиях. Если Бог – понимающий и слышащий субъект, тогда возможно обращение к нему – откуда возникает феномен молитвы. Если Бог – живой и любящий субъект – значит и человеку возможно полюбить Его ответной любовью – откуда возникает первая и основная заповедь о любви к Богу. Если человек способен полюбить Бога как субъекта, значит он может и должен проявить любовь и по отношению к другим субъектам

– всем близким ему людям (что является второй по важности заповедью).

В нетеистических религиях первоосновой всего является безличный принцип, идея. Отсюда у адептов этих религий часто возникают попытки познать этот принцип и использовать это знание в своих целях: таким образом происходит объективизация – превращение в объект – первоосновы и манипуляция с ней. В результате чего единственным субъектом становится сам человек, что приводит сначала к антропоцентризму, а затем к сомообожествлению самого человека. Но игнорирование первосубъекта не проходит для него даром: происходит постепенное исчезновение субъектности как таковой и на низших планах бытия. В нетеистических религиях таким образом объявляются величайшим злом и изгоняются душа и личность, являющиеся психической и социальной формами проявления субъекта.

Для нашего последующего анализа важно то, что в индивидуальном развитии человека взаимоотношение объекта и субъекта также не является строго постоянным, оно изменяется со временем. Совершим небольшой психологический и культурологический обзор.

На самых ранних стадиях развития ребенок познает окружающий мир через познание своего собственного тела (соматогнозия). И в этом случае реальным субъектом познания является схема тела и формирующийся на ее базе образ тела. Внешне это выглядит как полное отождествление ребенком своего "Я" с телом.

На второй ступени развития тело уже признается объектом. "Субъектом становится психика. Ощущения, представления, чувства – весь внутренний психический мир отделяется от внешнего мира и противополагается ему, как субъект. Дуализм "Я" и "не Я" превращается в реальное отношение природы и психики, предметного и духовного" (Габрилович. 1904, с. 660).

На третьей ступени внутренний психический мир, в свою очередь, подвергается разложению. Он раскалывается на субъект и объект. Его содержание – представления, восприятия, чувства – приобретают характер объектов; субъектом же становится "Я", которое их сознает (там же).

Дальше возможно несколько путей развития человека, остановимся на двух основных. Если и дальше будет происходить подобное расщепление объекта и субъекта (за счет все большего заужения последне-

го), то субъект в пределе будет стремиться к нулю. Это путь в пустоту-нирвану: таким представляют себе духовное развитие человека в религиях Востока. Смысл этой земной жизни для них в развоплощении – постепенном сбрасывание внешних ("грубых" и "тонких") оболочек, в освобождении от них внутреннего атмана. Таким образом, следование по этому пути увеличивает пропасть между духом и телом – это путь дивергентный. Другой же путь, и практически диаметрально противоположный (конвергентный), заключается в христианстве. С христианской точки зрения человеком является не только высшая его сущность (дух или душа), человеком является весь человек как таковой, в сложном, в том числе и телесном, его составе. Смерть же есть временное разделение души и тела, которые навеки соединятся при воскресении. И даже при жизни многие христианские подвижники достигали такого духовного развития, что их горящий дух и очищенная душа непосредственно влияли и на тело, просветляя и очищая его. После смерти такого подвижника его тело становится мощами и почитается церковью как настоящий видимый залог будущего воскресения тела.

Таким образом, Восток идет по пути развоплощения и перевоплощения (о чем скажем подробно в своем месте), а восточное христианство – по пути воплощения и преображения (обожения). Возвращаясь к проблеме субъекта, соотнесем с ней два упомянутых только что пути. Поскольку субъект на Востоке не имеет субстанционального характера, то неудивительно, что во многих случаях он просто игнорируется. Гносеологически это подается так, что происходит "слияние" субъекта с высшей реальностью, космосом или с конкретными объектами этого мира. Подобные тенденции сильны и в европейском целительстве, которое находилось и находится под сильным влиянием Востока. Так, например, современные целители пишут: "ваши способности как психического целителя зависят от вашего желания стать одним целым со своим пациентом и с целым космосом" (Уоллис, Хенкин. 1995, с. 25). Подобные "слияния" приводят к целому ряду проблем и духовного, и психологического плана. Поэтому хотелось бы предостеречь от этого современных психологов, для которых понятие субъекта должно быть достаточно важным. Правда, современная психология частенько идет на поводу у многих теперешних модных веяний. Дореволюционная психология в этом отношении была более самостоятельна. Прислушаемся к мнению Николая Николаевича Страхова (1828-1896), который в своей

работе "Об основных понятиях психологии" (СПб., 1878) писал: "различие между субъектом и объектом, и далее – различие между субъективным и реальным значением явления суть главные черты ее <психологии – З. Ю.> предмета, и кто не понял этого различия как следует, тот, сколько бы ни рассуждал, будет мыслить и говорить лишь о вещах, касающихся души, но не о самой душе" (с.55). Или, выражаясь языком современной психологии: "предметом психологического исследования оказываются формы и закономерности сигнальной деятельности, сигнальной связи... – взаимодействия субъекта с объектом" (Пономарев. 1976, с. 16).

Структура схемы тела

Поскольку схема тела отражает всего человека как такового, целиком, то структурное деление человека отражается на структурном делении схемы тела. Поэтому схема тела также, как и само тело, имеет по крайней мере три основных отдела: верхнюю часть, среднюю и нижнюю.

Поскольку схема тела является средним, промежуточным звеном между физическим телом человека и его сознанием, постольку источником ее формирования является и первое, и второе. Хотя носителем сознания как такового является все тело человека, но может наблюдаться особое функциональное предпочтение сознания к определенным участкам тела. Сознание переживается как бы находящимся в этой точке – локусе сознания. Эту проблему осознавали еще древние философы, когда органом мышления, сознания, эмоциональной жизни человека считали его сердце, живот, печень и т. д. С точки зрения современного физикалистического подхода древним людям просто не хватало элементарных знаний о своей физиологии и анатомии, но на самом деле, и грамотная современная наука уже подошла к тому, что, может быть, древние представления в чем-то и верны. Наше мнение, что древние греки всего лишь "думали", что сердце есть главный орган душевной жизни, страдает чрезмерным рационализмом и, что хуже, упускает роль психологической реальности, стоящей за этими представлениями (Манин. 1987, с. 167). Современным психологам не помешало бы поразмыслить над тем, что древние греки "ощущали связь движений чувства

с их сопровождающими телесными явлениями даже там, где мы обычно отрицаем всякое участие сердца – именно в мышлении и познании,– они думали сердцем" (хр. и пс.: Симон. 1907, с. 25).

Современный западный человек также обладает ощущением локализации своего сознания, однако помещает его в голове, между глазами, в точке, смещенной вперед по отношению к центру черепной коробки. Эта позиция представляется сама собой разумеющейся, и чуть ли не истиной в последней инстанции. Но это далеко не так, что было показано психолого-педагогическими исследованиями Флэйвела и Клапареда, проведенными еще в первой половине XX века (Бернс. 1986, с. 107), (Claparede. 1924). Да и современная западная наука пришла к аналогичным выводам по поводу расположения локуса сознания. Научные эксперименты, связанные с явлением сенсорной депривации, обнаруживают, что ощущаемое расположение "Я" у взрослых, нормальных людей может из головы сместиться в разные места внутри тела (Манин. 1987, с. 167-168).

Несколько слов о самих опытах с сенсорной депривацией. Самый известный в научном мире эксперимент с сенсорной изоляцией – это эксперимент, проведенный в университете Мак-Гилла в 1956 году Героном и его сотрудниками. Испытуемый помещался в закрытую камеру, куда бы не попадал ни свет, ни звук. Он лежал на кушетке неподвижно и не вставая. Оказалось, что даже в таких благоприятных с нашей точки зрения условиях (за это еще и платили деньги) испытуемые не могли находиться долго. Более тонкую сенсорную изоляцию сделал в своих опытах Лилли – нейрофизиолог, ставший известным в результате своих исследований в области языка дельфинов. Многие его книги, кстати, уже переведены на русский язык и вызывают большой интерес. Лилли свои опыты проводил лежа в жидкости, которая бы снимала и ощущение веса тела, и ощущение поверхности тела. Если в опытах Герона человек мог спокойно находиться в состоянии сенсорной изоляции несколько часов, то в опытах Лилли добровольцы не выдерживали и десятков минут. Лишенные внешних точек опоры, люди дезориентировались во времени и в пространстве, у них нарушалось мышление, появлялись особые эмоциональные состояния, и иногда даже галлюцинации. Проблемы сенсорной изоляции изучались и в нашей стране – (Проблемы сенсорной изоляции. 1970). Правда, у нас были более мягкие условия сенсорной изоляции – скорее пространственные и социальные, чем

психофизиологические, как в опытах Лилли.

Опыты по сенсорной изоляции, безусловно, крайне важны, но необходимо из них сделать грамотные выводы. Во-первых, учесть всю их важность, во-вторых, не перегнуть палку в другую сторону. Хотя можно и согласиться, что "здесь речь идет о фундаментальном моменте" (Тхостов. 1994, № 3, с. 6), но считать, что в данном случае речь идет о "самой возможности очерчивания местоположения субъекта, для чего абсолютно необходимо существование разрыва, различающего Я и не-Я" (там же), было бы, по крайней мере, поспешно. Тем более узко было бы считать, что "Я" находится там, где начинается "не-Я". Хотя немецкая идеалистическая философия и оперирует подобными категориями, мы же в обращении с ними должны ориентироваться на соотнесенность терминов и понятий со своей культурой и своими архетипами. Определять подобным образом "Я" – это еще страннее, чем определять количество коров на лугу через пересчет их ног. Это похоже на то, что чтобы узнать, где находится "Я", нужно исплавать все моря, исходить все земли, и убедиться, что там меня нет.

Что же следует из того, что многие не выдерживают долгую сенсорную изоляцию? Чтобы ответить на этот вопрос, нужно задать встречный вопрос – а почему существуют люди, которые стремятся сами в состояние сенсорной депривации, почему они периодически погружаются в нее и нам того же желают? Более того, подобные люди, как, например, Джон Лилли, связывают достижения духовных состояний именно с прохождением через сенсорную изоляцию. Вдвойне предостерегать от поспешных выводов в данном случае нас должна история религии: так, например, и в Египте, и в древней Греции были особые ритуалы, которые совершенно напоминают современные опыты по сенсорной изоляции. Проходящий посвящение в храме человек должен был долгое время находиться в полной темноте, неподвижно, в каменном углублении – что символизировало его смерть. И только успешно пройдя через эту символическую смерть, посвящаемый мог возродиться к новой духовной жизни. Были, безусловно, и такие, которые не проходили этого ритуала до конца, не выдерживали этого испытания, хотя специально на него настраивались и к нему готовились. В каком-то смысле можно сказать, что и современные опыты по сенсорной изоляции должны давать положительный опыт совсем для немногих. Но это совсем не значит, что мы должны меньше ориентироваться на этих не-

многих, чем на остальное большинство.

Возвращаясь к структуре схемы тела, заметим, что она может иметь разные особенности. Если она состоит из трех крупных элементов – головы, груди и живота, то превалирование кого-нибудь из них будет создавать особый ее тип. Так, можно говорить о мистике головы, либо о мистике груди, либо о мистике живота (христ.: Флоренский. 1990, с. 266). Как общая характеристика сознания структурная особенность схемы тела будет проявляться и в повседневной жизни. Как метко подметил еп. Феофан Затворник: "Ум в голове, и умовые люди (научники) все в голове живут" (христ.: 1995, с. 325-326). Это происходит по нескольким причинам. Во-первых, играет роль особое отношение ума к голове: "Сила души – ум – хотя и духовна, но имеет местом своего пребывания головной мозг" (христ.: Игнатий (Брянчанинов). Т. 5. 1993, с. 116). Во-вторых, это связано и с личностными особенностями людей: чем они чаще в жизни пользуются (головой или сердцем), то больше в себе и развивают. А функциональное доминирование со временем и переходит в структурную особенность схемы тела. Кроме того эти особенности закрепляются со временем социальными, политическими, культурными и другими стереотипами, так что, в конечном итоге, можно говорить и об определенном типе общества и культуры по их предпочтению определенного локуса сознания. Особенно это заметно в культурах, сформировавшихся достаточно давно и имеющих, что называется, свое лицо. Так например, анализ западных культур и обществ показывает, что Запад очень неравнодушен к голове: он пытается все мыслить, рационализировать, "брать в голову". И даже там, где казалось бы голова должна отходить на задний план – в области мистики, – она дает о себе знать. Приведем один, достаточно современный, пример. Знаменитый французский философ Жорж Батай, который в наше время является чуть ли не символом именно неортодоксального философствования, имеет склонность к мистическим, необычным переживаниям, которые он сам же и описывает (Батай. 1997). В ходе одного из них он проникся "нежностью неба": "Я чувствовал, что она наполняет *мою голову* (выд. нами – З. Ю.) каким-то парящим, едва-едва различимым струением, как-то причастным нежности того, что было вне меня, дававшим мне ее во владение и заставлявшем ею насладиться" (Батай. 1997, с. 208-209).

Несколько слов скажем о структурной особенности схемы тела,

при которой доминирует сердце. Для научников, живущих в голове и ничего, кроме нее, не знающих, нелегко понять, как возможно, что "сила словества, или дух человека, хотя и духовна, но имеет местом своего пребывания верхнюю часть сердца..." (христ.: Игнатий (Брянчанинов). Т. 5. 1993, с. 116). Но с научно-объективной точки зрения сердечный локус сознания ничем не хуже, чем головной, и даже наоборот – он более интересен для научного изучения из-за меньшей своей исследованности, ибо по существующему стереотипу привыкли сводить все именно к голове.

Кроме головного и сердечного локуса сознания, есть и третий его вариант, связанный с животом. Если спросить дзенского монаха: "Откуда ты думаешь?", то он положит руку на живот (Ошо. 1992, с. 49).

Таким образом, мы выделили три основные установки: головную – цереброцентризм, сердечную – кардиоцентризм, животную – вентралоцентризм. Несколько слов о самих названиях. Впервые в русской литературе термин "кардиоцентрический" был использован в 1883 г. профессором Санкт-Петербургской духовной академии А. Е. Светилиным (1842-1887) для обозначения взгляда на сердце, как на "седалище души" (Светилин. 1997, с. 181). Практически в таком же смысле используем этот термин и мы. Остальные два термина – цереброцентризм и вентралоцентризм – образованы по аналогии с первым.

Каждая из этих установок связана с разными психическими качествами, свойственными носителям этих установок. Перечислим эти качества в самых общих чертах. Цереброцентризм тяготеет к рационализму, чрезмерной интеллектуализации, построению абстрактных схем. В разумных пределах он имеет положительные стороны в виде рефлексивных механизмов осмысления и осознания. Основную характеристику кардиоцентризма можно определить как эмоциональность. Но этот термин в нашем языке понимается слишком узко, к тому же, кроме эмоций, сюда необходимо включить чувства, аффекты, переживания, чувствования, страсти и т. д. Таким образом, говоря о эмоциональности сердца, необходимо иметь в виду это ее широкое понимание. Либо, за неимением подходящего психологического термина, для обозначения этого явления можно использовать прекрасное русское слово – сердечность. Положительными сторонами кардиоцентризма являются отзывчивость, эмпатия, сензитивность и т. д. К его возможным отрицательным сторонам можно отнести: иррационализм, импульсивность, не-

осознанность. Вентралоцентризм есть заострение проявлений вожделевательно-волевой сферы человека, в которую входят стремления, желания, волевые импульсы, осознанные и неосознанные мотивы и потребности. Он тесно связан с основными биологическими потребностями: в питании, продолжении рода, отдыхе, двигательной активности и т. д. В древности он был близок культу плодородия и чадородия. Неумеренный вентралоцентризм переходит в физиологическую и духовную чувственность, эротизм. Его положительной стороной является, выражаясь словами известных философов, "воля к жизни" (Ницше), "жизненный порыв" (Бергсон).

Интересен исторический анализ разных религиозных направлений с точки зрения расположения локуса сознания у их адептов. Мы не будем затрагивать многочисленные восточные направления, а остановимся на основных христианских конфессиях и непосредственно предшествовавших христианству и последовавших за ним религиозных движениях (иудаизме, древнегреческой религии и исламе). Цереброцентризм больше свойственен католицизму и протестантизму (в большой степени он также присутствует и в восточноевропейском православии). Кардиоцентричными являются: древнегреческая религия, греко-византийское и русское православие. Вентралоцентризм близок древнеиудейской религии и исламу (многие его признаки присутствуют и в русском старообрядчестве).

Особое значение имеет схема тела в построении картины мира, в понимании национальных особенностей других народов. "Тело человека тысячелетиями служило моделью мироздания – от теорий макрокосма и микрокосма до физиологических учений XVIII-XIX вв." (Ямпольский. 1991, с. 198). Правая и левая сторона, верх и низ и другие параметры картины мира имеют в первую очередь отношение к человеческому телу. Мир в этом случае воспринимается как бы продолжением человеческого тела, и разные части этого мира имеют отношение к схеме тела. Во время буддийской медитации тело становится мандалой, т. е. моделью мира (Говинда. 1993, с. 257).

С другой стороны, и духовный мир влияет и отражается на человеческом теле. Диакон Михаил Залесский пишет о "символичности морфологии человека" (христ.: Залесский. 1992, с. 27). Интересны мысли автора о символике человеческого лица: "Первое, что можно заметить, глядя на человеческое лицо, – это его Крестность. Линия носа пе-

ресекается с линией глаз под прямым углом. Образуется крест" (там же, с. 4). После математических расчетов автор приходит к совпадению основных пропорций распятия и лица (там же, с. 8).

Символическая морфология присутствует в мифах разных народов. Так, например, практически во всех мифологемах этнического сознания употребляется образ дерева – некоторой вертикальной, живой сущности. Оно настолько огромно, что как бы пронизывает собой всю вселенную (но не физическую, а духовную). Оно соединяет собой разные миры, так что по нему можно спуститься из нашего мира в нижний мир, подняться в верхний. Конкретное дерево со ступенями-зарубками используется шаманами в своей ритуальной практике. Каждая ступень этого дерева олицетворяет собой определенный мир, в который шаман может войти только тогда, когда достигнет определенного психологического состояния. По мере утончения и большей энергетизации шаман поднимается выше по ступенькам. В древнеиндийской традиции также происходит восхождение по психическим и духовным состояниям через определенную работу с образом телом.

Разбирая наиболее разработанную древнеиндийскую психотехнику можно заметить, что в данном случае мировым древом является не что иное, как позвоночник человека, ступеньками на этом древе – психоэнергетические центры – чакры. Эти чакры, начиная с нижних, должны постепенно набирать энергию и раскрываться, доходя до последней – над макушкой головы, в результате чего человек уже полностью выходит за пределы своей физической самости. Когда в восточных психотехниках идет речь о центрах, иметь в виду нужно не какие-нибудь анатомические образования или чисто психологические реальности, а промежуточное между ними образование, т. е. схему тела.

Интро- экстравертированность и схема тела

"Никакие два идеала не противоречат друг другу, как святой готической церкви и святой китайского храма. Они противоречат друг другу во всем, но самое главное – глаза буддиста всегда закрыты, глаза христианина широко распахнуты... Буддист пристально глядит внутрь себя. Христианин пристально смотрит наружу" (христ.: Честертон. 1991,

с. 454). Но, скорее всего, дело обстоит несколько шире: направлен внутрь не буддизм как таковой, а весь Восток в целом, точно так же, как направлено вовне не христианство, а весь Запад как таковой. Об этом в 1837 г. выдающийся русский философ Петр Чаадаев писал так: "Мир искони делился на две части – Восток и Запад. Это не только географическое деление, но также и порядок вещей, обусловленных самой природой разумного существа... Сосредоточиваясь, углубляясь, замыкаясь в самом себе, созидался человеческий ум на Востоке; распространяясь вовне, излучаясь во все стороны, борясь со всеми препятствиями, развивается он на Западе" (1991, т. 1, с. 529). Ромен Роллан видел в самоуглубленности Индии большой положительный фактор, отсутствующий в Европе: "я желаю народам Запада, созерцателям внешнего, найти в своих недрах те же источники "самосозерцания", активного и творческого" (Роллан. 1936, с. 135-136).

Выражаясь современным психологическим языком, психика восточного человека более интровертирована (направлена внутрь), а западного – экстравертирована (направлена вовне). Корни последнего прослеживаются уже у древних греков, так как смысл и основание античного человека находятся вовне, а не внутри его индивидуальности (Светлов. 1992, с. 27). Быть может, наилучшим примером направленности вовне античного человека служит IX гл. девятой книги "Никомаховой этики" Аристотеля, в которой говорится о том, что даже стремящийся к созерцательной жизни философ познает себя через окружающих и не может без них этого сделать (там же, с. 27). Таким образом, говоря другим языком, древнегреческий человек был публичен, и его самосознание было облечено в публичные (внешние), а не в приватные (внутренние) формы.

Мы сейчас не будем говорить о преимуществах и недостатках каждой из этих установок. Здесь нам важнее подчеркнуть принципиальную значимость самого принципа, как такового. Последующим анализом мы попробуем показать, что это – не только и не столько географическое деление разных этносов, сколько важнейший, психологический фактор, связанный со всеми сторонами жизни каждого человека и всего общества в целом.

В качестве внутреннего, психологического фактора направленность сознания опосредует многие другие факторы: культурные, мировоззренческие, религиозные и т. д. Так, например, тип направленности

сознания важен в деле художественного осмысления жизни. Иван Александрович Ильин с этой точки зрения выделяет два типа писателей: внешнего и внутреннего опыта. Он пишет: "Внешний опыт прилепляет нас к чувственным восприятиям и состояниям. Мы обращаемся к миру – зрением, слухом, обонянием и осязанием, воспринимаем его мускульными ощущениями, пространственным созерцанием, чувством холода, тепла, боли, тяжести, голода и т. д. Мы живем нашим телом, прислушиваемся к нему и воспринимаем мир именно через него... Художник, воспринимающий и рисующий мир из такого художественного акта, есть художник внешнего опыта" (Ильин. 1991, с. 13). "Напротив, внутренний опыт уводит нас от чувственных восприятий и состояний и открывает нам иной мир, мир, воспринимаемый нечувственно... Тогда все вещественное, материальное, телесное перестает быть для человека главною и самодовлеющей реальностью, а становится лишь символом иных, важнейших, субстанциональных обстояний, на которых и сосредоточивается все или почти все внимание. К таким обстояниям относится, прежде всего, мир человеческой души... Художник, воспринимающий и рисующий мир из такого художественного акта, должен быть обозначен как художник внутреннего опыта " (там же, с. 13-14).

Нельзя не заметить проявление типа направленности сознания и в религии. Так, например, нельзя не учитывать крайне важный факт деления христианства как всемирной религии на два основных направления: западное христианство – католицизм и протестантизм, и восточное христианство – православие (в разных его формах). При этом нельзя не заметить, что основное различие между западным и восточным христианством заключается в том же, в чем различаются Запад и Восток: экстравертированность первого и интровертированность второго.

И здесь во взаимоотношении западного и восточного христианства могут быть определенные проблемы и непонимания. Когда в XIV веке в Европе узнали о стремлении восточных созерцателей сохранять безмятежность внутренней цельности духа – то издевались над этой мыслью, изобретая для нее всякого рода насмешливые прозвания (Киреевский. 1911, с. 201). Правда, и на Западе употребляют иногда те же выражения, что и на Востоке, говоря о "внутреннем сосредоточии духа", о "собрании ума в себе", и т. п. Но под этими словами обыкновенно разумеют они другое: не сосредоточение, не собрание, не цельность внутренних сил, а только их крайнее напряжение. Вообще можно сказать,

что центр духовного бытия ими не ищется (там же). Подобная, несколько резкая, критика Запада нашим знаменитым славянофилом Иваном Киреевским, безусловно, имеет под собой реальное основание. Да и в самой западной церкви были люди, указывающие на это же. "Не стремись выйти из себя самого, взойди в себя, правда обретается во внутреннем человеке", призывал бл. Августин в свое время. Особенно это может относиться к протестантизму, который изначально возник как деятельно-активная религиозная сила. Правота его, безусловно, в том, что "вера без дел мертва". Но верно и то, что вместо земного устроения, на которое столько сил и времени тратят протестанты, необходимо "искать прежде Царства Божия" (Мф. 6, 33). Святитель Тихон Задонский писал: "Душа человеческая подобна зеркалу, которое такой вид в себя восприемлет, к чему обратится: тако душа к чему обратится, такой и образ в себя приемлет" (христ.: Тихон Задонский. Т. 5. 1836, с. 73). Он имел в виду обращенность души либо к Богу, либо к этому миру (там же, с. 74). С этой точки зрения, протестантская экстравертированная активность со временем направилась на слишком земное устроение, и, в конечном итоге, на земное благополучие и даже комфорт. В других формах, но это присуще и католицизму, с поправкой на его зрительность, о чем мы говорили раньше. Показательны в этом отношении формы проявления католической мистики: образность, чувственность, телесность и т. д.

Интересно сравнение в отношении направленности сознания наиболее типичных представителей западной и восточной святости: Франциска Ассизского и Серафима Саровского. У православного святителя проявлялась однозначно интровертная направленность. Он говорил: "Признак духовной жизни есть погружение человека внутрь себя и сокровенное делание в сердце своем" (христ.: Житие старца Серафима. 1991, с. 293). По сравнению с Серафимом, который в сердце своем ощущал духовную силу Христову и принимал Христа внутрь себя, Франциск в представлении о Христе воспринимал прежде всего впечатление от земной жизни Христа, был поглощаем Его внешним страдальческим образом. Впечатление это на Франциска шло как бы извне и Франциск стремился всеми силами своей души подражать Христу. Для него Христос был внешним объектом поклонения, и исходя от образа Христа и его страданий и развивалась мистика Франциска (христ.: Лодыженский. Т. 2. 1992, с. 102). В этом ярко выразилась экстравертиро-

ванность католического сознания, желающего глубинное внутреннее чувство перевести в область внешних объективизированных идей. Что же значат слова ап. Павла о том, что Бог благоволил открыть в нем сына Своего (Гал. 1, 15-16)? Что здесь подчеркивается – благоволение открытия Сына Божьего именно в Павле, то есть его избранность, или что-то другое? – Скорее всего, здесь важно именно внутреннее открытие Христа в Павле. Это же подчеркивается в указании на то, что Царство Божие внутрь нас есть (Лк. 17, 21). "Вот, богатство небесное – в тебе, если хочешь сего. Вот, царство Божие – внутри тебя, грешник. Войди в самого себя, ищи усердней, и без труда найдешь" (христ.: Ефрем Сирин. Т. 4. 1995, с. 348). "Царствие Божие внутри нас, а не вне нас; оно "нудится и нуждницы восхищаются" его; следовательно для созидания Царствия Божия необходимо в порыве сердечного и глубокого покаяния спуститься в тайники собственной души и, с корнем вырвавши оттуда все дурное и греховное, обрести там, в глубине души, забытую и утерянную драхму Царствия Божия..." (хр. и пс.: Соколов Л. 1898, № 22, с. 547). "Человек готовится в царство Божие, но царство это внутри его души. Нужно ее очистить от греха, тогда без труда откроется это царство, и человек получит чрез то залог, предначатие того блаженства, которое дарует ему Царь на суде" (хр. и пс.: Сергий (Страгородский). 1991, с. 135).

При этом внутреннее и внешнее резко противопоставляются: "Царство – в тебе; а вне тебя – геенна. Вне тебя – смерть, и дверь к ней – грех... Не выходи же к тому, что вне тебя, чтобы вместе с тем не погибнуть и тебе" (христ.: Ефрем Сирин. Т. 4. 1995, с. 349).

Близка к восточной интровертированности и русская направленность внутрь, которая, правда, может по-разному проявляться, и в большей или меньшей степени реализоваться. Анализируя русскую историю последнего времени, Николай Бердяев с сожалением приходил к выводу, что силы русского народа, о котором не без основания думают, что он устремлен к внутренней духовной жизни, в последнее время отдаются колоссу русской государственности (Бердяев. 1990, с. 6-7). Часто именно эта внешняя социальная направленность русского человека и приводила к самым негативным последствиям. Поэтому многие русские религиозные мыслители предостерегали против излишнего упования на социальные реформы и возможности изменения других. Начинать с себя, – призывал Федор Михайлович Достоевский, великий мастер в опи-

сании внутреннего, психологического и духовного, мира человека. В том же великая заслуга и Владимира Соловьева, великого русского философа, современника и личного друга Достоевского. Соловьев умел от вопросов повседневных обращаться к великим, вечным вопросам духа, он призывал людей "внутрь себя" (Никольский. 1902, № 24, с. 484-485). Это стремление к обращению внутрь имеет глубокие и принципиальные основания в мировоззрении Соловьева и проходит через все его творчество. Так, например, в статье "Смысл Любви" он подчеркивает, что сила духовно-телесного творчества в человеке есть только превращение и обращение внутрь той самой творческой силы, которая в природе, будучи обращена наружу, производит дурную бесконечность физического размножения организмов (Соловьев. Т. 7. 1912, с. 60). Но при этом, как подчеркивает Соловьев, требуется вовсе не отречение человека от внешнего воздействия на природу и от культурного труда, а только перестановка жизненных целей и волевого центра тяжести. То есть внешние предметы, за которыми большинство людей страстно гонятся как за целями, связывая с ними и тратя на них свои внутренние душевные силы, должны стать всецело лишь средствами и орудиями. Внутренние же силы, собранные и сосредоточенные в себе, должны быть приложены как могучий рычаг, чтобы поднять тяжесть вещественного бытия и рассеянную душу человека, раздробленную душу природы (Оправдание добра. 1897, с. 630-631). Человеку необходимо заботиться о собирание своей души: "Нормальный принцип экономической деятельности есть экономия, сбережение, скопление психических сил чрез превращение одного вида душевной энергии (внешней или экстенсивной) в другой вид энергии (внутренней или интенсивной). Человек или расточает свою чувственную душу, или собирает ее" (там же, с. 631).

В христианской богословской литературе пишут о важности вхождения внутрь себя и пребывания там: "Войди в себя, живи в себе самом, в прекрасной клети духа твоего, и там ищи царства, как научил Спаситель наш" (христ.: Ефрем Сирин. Т. 4. 1995, с. 348); "кто внутрь себя, тому и мир духовный открыт" (христ.: Феофан Затворник. 1908, с. 220); "С первого пробуждения утром озаботьтесь собраться внутрь и возгреть теплоту. Это считайте нормальным вашим состоянием. Коль скоро нет сего, знайте, что у вас внутри неисправно" (христ.: Феофан Затворник. Вып. 4. 1994, с. 175-176). С этим связана вся духовная работа в течение дня: "Поставив себя утром в такое собранное и согретое со-

стояние, затем, – все обязательно надо исправлять так, чтоб тем не разорять своего внутреннего настроения, и из произвольного-то, что поддерживает сие состояние, делать; что же расстроивает его, того ни под каким видом не делать: ибо это значило бы вражествовать против себя" (там же, с. 176).

Излишняя направленность человека во вне приводит к рассеянности, которая крайне вредна: "если кто доведен до разсеяния и окраден злобою, то уподобляется он городу, у которого нет стен, и безпрепятственно входят в него разбойники, откуда хотят, и опустошают и сожигают его" (христ.: Макарий Египетский. 1998, с. 134). В результате духовного делания необходимо противопоставить рассеянности собранность и внутреннее трезвение. Необходимо перейти от внешнего многопопечения к внутреннему безмолвию: "Безмолвие умерщвляет внешние чувства и воскрешает внутренние движения. А занятие внешним производит противное тому: возбуждает внешние чувства, и умерщвляет внутренние движения" (христ.: Исаак Сирин. 1993, с. 94).

Переход от внешнего к внутреннему кардинально влияет на всю человеческую душу: "когда во внешних членах прекратятся внешний мятеж и попечение о внешнем, тогда ум от внешних попечений и парения возвращается в себя, и упокоевается в себе, а сердце пробуждается к исследованию внутренних душевных мыслей" (там же, с. 92).

О собрании внутри, о стремлении внутрь пишут многие христианские богословы: "Все делание наше может быть сокращено в следующую формулу: собравшись внутрь себя, восставь духовное сознание и жизнедеятельность, и в этом настроении ходи по начертанному внешнему деланию под руководителем или Промыслом... Сюда должно быть сведено все внимание подвижника, чтобы, подвизаясь, он не рассеивался и был как бы связан или препоясан по чреслам помышлений своих. Хождение с таким внутрь-пребыванием и хранением есть хождение трезвенное, а наука о сем есть наука трезвения" (христ.: Феофан Затворник. Путь к спасению. 1908, с. 297); "кто ищет Господа, тот должен искать Его не вне, а внутри себя, посредством дел веры" (христ.: Максим Исповедник. 1835, с. 149); "обрати чувства свои во внутрь души; направь внутреннее твое к деланию лучшего... познай, наконец, не то, что окрест тебя, а что такое ты сам... устремляй мысленное око свое к созерцанию Бога..." (христ.: Никита Стифат. 1900, с. 102); "возревнуем обрести внутрь себя самих небесное царствие, отсекая от сердца всякий

грех" (христ.: Филофей Синайский. 1900, с. 418).

Обратившийся внутрь себя и превративший это в навык становится "пребывающим внутри", о котором сказано: "Непрестанно пребывающий во внутреннем своем и там всегда вращающийся целомудрствует; и не только это, но еще и созерцательствует, и богословствует и молится. И сие-то есть, о чем говорит Апостол: *духом ходите, и похоти плотские не совершайте* (Галат. 5, 16)..." (христ.: Исихий Иерусалимский. 1890, с. 24-25). "кто зрение ума своего, сосредоточивает внутри себя самого, тот зрит в себе зарю Духа", "сокровище смиренно мудрого внутри его, и это – Господь" (христ.: Исаак Сирин. 1993, с. 37-38).

При этом в христианской традиции имеется в виду не абстрактная направленность внутрь, а именно направленность внутрь тела. Таким образом, здесь и проявляется важность схемы тела, которая опосредует все влияния на само тело. При этом, если эти влияния являются духовными, то схема тела увязывается с проблемой духа и его влиянием на тело. Внутри человеческого тела обитает бестелесный дух и, даже, – Дух Святой: "Не знаете ли, что тела ваши суть храм живущего в вас Святого Духа, Которого имеете вы от Бога?" (1 Кор. 6, 19). Этими же идеями проникнута вся послеапостольская церковная традиция. Об этом говорят практически все христианские мистики и подвижники. При этом данная интровертная и "внутрь-телесная" направленность была вполне осознанной и отрефлексированной: "Если и по псалмопевцу "вся слава дщери Царя внутри" (Пс. 44, 14), то зачем мы будем искать ее где-то вовне? Если 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" (Лук. 17, 21), то разве не останется вне Царства небесного тот, кто изо всех сил пытается вывести собственный ум извнутри самого себя?" (христ.: Григорий Палама. 1995, с. 44). "Не явно ли, – вопрошает он дальше – что если человек захочет противоборствовать греху, приобрести добродетель и получить награду победителя в добродетельном борении, вернее, залог награды за добродетель, умное чувство, то ему нужно ввести вовнутрь тела и ум?" (там же, с. 44-45). Таким образом, "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" (там же, с. 44). Особенно это относится к монахам: "для желающих

принадлежать самим себе и сделаться подлинно "монахами" ("едиными" – З. Ю.) по внутреннему человеку, обязательно нужно вводить ум внутрь тела и сдерживать его там" (там же, с. 47).

Но необходимо понимать, что обращение внутрь само по себе не является панацеей от всех бед: "Обращается внутрь ревнитель, и что, вы думаете, здесь находит? – непрестанное брожение мыслей, непрестанные страстные приражения, дебелость и холодность сердца, упорство и неподвижность на послушание, желание делать все по своему, словом – находит у себя внутри снова все в очень дурном состоянии" (христ.: Феофан Затворник. 1996, с. 18). И это начало большой и сложной работы по очищению сердца, которая и приводит к Богу: "Если будешь чист – говорит Исаак Сирин, – то внутри тебя небо, и в себе самом узришь ангелов и святых, а с ними и в них Владыку ангелов" (христ.: 1993, с. 37-38).

Кроме того интровертная направленность должна быть правильно реализована. "Интроверзия есть центростремительное направление ума. В интроверзии ум должен быть правильно центрирован. К какому центру должен быть обращен ум? В ответе на этом вопрос – вновь коренное различие религий, мистики и мистико-аскетических методов, целая пропасть, через которую никакими синкретическими мостами не перешагнуть" (христ.: Позов. Т. 1. 1965, с. 35). В умном делании христианских аскетов такой единственный подлинный центр – Бог, поэтому христианская аскетика – теоцентрична. Но, может существовать и не теоцентричная интроверсия, и более того, может быть интроверсия и безрелигиозная и антидуховная, о чем мы скажем дальше, в отдельной подглавке.

Центральность Бога в христианстве имеет важные социально-психологические последствия. По мере приближения к Богу люди становятся ближе и друг к другу: "предположите, что круг сей есть мир, а самый центр круга – Бог; радиусы же... суть пути жизни человеческой. И так, на сколько святые входят внутрь круга, желая приблизиться к Богу, на столько, по мере восхождения, они становятся ближе и к Богу, и друг к другу" (христ.: Дорофей авва. 1995, с. 104-105). Поэтому правильная духовная интровертность способствует смирению и неосуждению других, выполняя совет святоотеческой традиции: "Каждый должен заботиться о своих болезнях душевных, и каждый должен оплакивать грехи свои, не зазирая ближнего" (христ.: Исаия авва. 1883, с. 62).

Но обратиться к внутренним духовным сокровищам современному человеку не так легко, как это кажется, ибо он обращен наружу, к внешнему миру, который крепко держит его в своих объятиях. Таким образом складывается парадоксальная ситуация, как писал граф Сперанский своему другу Цейеру: "Царство Божие – внутри нас, но нас самих там нет" (цит. по: Зеньковский. Т. 1. Ч. 1. 1991, с. 125). Вот как об этом же пишет бл. Августин, обращаясь к Богу: "Вот Ты был во мне, а я – был во внешнем, и там искал я Тебя... Со мною был Ты, с Тобою я не был. Вдали от Тебя держал меня мир, которого не было бы, не будь он в Тебе" (христ.: Августин. 1992, с. 146). Поэтому, чтобы прийти к Богу, необходимо вернуться к себе, или, вернее, внутрь себя (интровертироваться), ибо: "там, внутри, начало и там конец и завершение; оттуда исход и туда возврат" (христ.: Софроний. 1994, с. 112). Таким образом правильная интроверсия является религиозной формой самореализации.

Интересно, что с общественно-социальной точки зрения, дело обстоит как раз наоборот: для активного и контролируемого функционирования в обществе необходима постоянная и ярко выраженная экстраверсия ее членов. Неудивительно поэтому, что интроверсия с социальной точки зрения всячески умаляется, а роль экстраверсии всячески выпячивается. В конце концов общество и государство формируют личности с нужными им психическими экстравертными особенностями.

Остро эта проблема стояла в России в середине XVIII века, когда революционеры-демократы требовали внешних социальных изменений, а народники призывали к внутренней духовной работе. Последних не услышали, и был востребован первый путь, который и привел вскоре к большевикам. Показателен пример "пламенного революционера" В. Белинского. Довольно здраво рассуждающий о вопросах, далеких от духовных тем, он в вопросе о внутренней духовной жизни допускает вопиющие ляпсусы. В первую очередь не нравится Белинскому внутренняя устремленность религии: "Религиозное уважение к так называемой "внутренней жизни" – это исчадие немецкого эгоизма и филистерства" (Белинский. Т. 2, с. 347). Это и неудивительно, ибо в данном случае его головную рефлексию пересилила боль его собственной души: "Недостаток внешней деятельности для меня не может вознаграждаться внутренним миром, и по этой причине внутренний мир – для меня источник одних мучений, холода, мрачная и душная тюрьма" (там же, с. 274). Вот как эти мысли Белинского комментирует известный русский психолог

Б. М. Теплов: "Проблема направленности на "внутреннее" в ущерб направленности на жизнь, проблема "интравертированности" – если пользоваться терминологией современной психологии – всегда стояла перед ним, как одна из важнейших проблем психологии личности. Она представляла для него интерес не только теоретический. "Уход во внутреннее" был очень распространенной позицией среди людей 40-х годов; актуальна поэтому была и борьба с попытками теоретически оправдать этот "уход". Для Белинского этот вопрос имел несомненно политический смысл" (Теплов. 1948, с. 42). Но, как показало время, вопрос этот имеет еще более духовный, религиозно–психологический смысл. При этом духовный смысл является первичнее и изначальнее смысла внешнего: "Основное назначение Православной Церкви состоит в помощи человеку при исполнении главного смысла жизни – создании о обретении четырех Божиих Царств. Первое Царство – внутри себя... Второе – устроение благополучной жизни в своей семье. Третье – устроение благополучной жизни на земле и в обществе, где живешь. При этом действует условие: если человек не создал первого Божиего Царства, ему затруднительно или невозможно создать второе... Четвертое Божие Царство в вечной жизни Господь дарует человеку за успехи в созидании первых трех" (Половинкин. 1997, с. 186).

Исторические уроки не должны проходить мимо нашего сознания. Двадцатый век, с его кровопролитными войнами и революциями сделал намного более понятным для современной России призыв: "Начинать с себя!". В настоящее время интровертная установка страдает в еще большей степени, чем в прошлом веке. И сегодня социум, исходя из своих интересов, стремится направлять энергию человека на адаптацию к внешней действительности (физической и социальной) и на развитие экстравертированного сознания (Годфруа. Т. 1. 1992, с. 144). Все так же актуален призыв Ромена Роллана к самоуглублению народов Запада, грозным предостережением звучат его слова: "Если они этого не сделают, их ожидает незавидное будущее, их гигантская техника, неспособная их защищать, завершит их уничтожение" (Роллан. 1936, с. 135-136). Как мы видим, и в самом деле, технизация всех сторон европейской и, в особенности, американской жизни приводит к обездушиванию человека, его духовной деградации. Техногенное, экстравертированное мышление влияет и на многие современные "духовные" учения и движения, которые также вносят свою долю в негативное дело чрезмерной экстра-

вертируемости человеческой психики. Так, например, благодаря экстрасенсорике сформировался массовый стереотип о том, что "широкое", вовне направленное биополе является показателем хорошего здоровья (которое, так сказать, "прет во все стороны"). Но это, конечно же, не так. Во-первых, наличие большого внешнего биополя делает человека подверженным разнообразным негативным влияниям извне (о чем часто пишут и сами экстрасенсы). Во-вторых, возникает парадоксальная ситуация: достаточно часто получается, что широкое внешнее поле формируется за счет внутрителесного поля, так что человек оказывается как бы пустым, незащищенным внутри.

Кроме того, необходимо отметить, что чрезмерная, неуравновешенная экстравертность психики может приводить и к весьма негативным последствиям, плоть до психопатологии. Из психиатрического опыта известно, что "когда сохраняется сознание и больные сохраняют свою актуальную личность, экстериоризационные реакции проявляются в виде галлюцинаций и псевдогаллюцинаций – слуховых и зрительных..." (Кузнецов, Лебедев. 1968, с. 39). Это и понятно, ведь галлюцинации и есть вынесенные во вне (экстериоризированные) собственные ощущения человека, которые он уже не может контролировать, удерживать в себе. Но возможен и обратный процесс, когда чрезмерно практикуемая "визуализация", столь модная сегодня на Западе и в США, может привести вполне здоровых людей к экстравертным психопатологическим феноменам: раздвоению личности, телесным фантомам, выходу из своего тела и т. д.

Экстаз

Экстаз, как особое психическое состояние, мы проанализируем в следующей главе, а теперь остановимся на экстазе с точки зрения схемы тела. Экстаз является одной из экстравертных феноменов человеческого сознания. Выход за пределы своей физической ограниченности всегда воспринимался крайне эмоционально в силу его необычности. После экстаза происходит восстановление человеческой личности, человек спускается с неба на землю, в свое физическое тело. Мостом же, по которому происходит выход из человеческого тела и вход в человеческое

тело обратно, есть схема тела.

Часто для обеспечения экстаза используют специальные химические вещества. Остановимся на одном из примеров.

В последнее время много говорят о Карлосе Кастанеде. Не анализируя здесь его учение целиком, остановимся на том, как он стал учеником, и каким образом его учитель, Дон Хуан, его обучал. Началось обучение Кастанеды с психофармакологии – употребления им мескалина. По современным научным данным, мескалин вызывает нарушение зрительного восприятия, возникновение слуховых иллюзий и галлюцинаций, изменение обонятельных, вкусовых и тактильных ощущений. При этом изменяется ощущение времени, затрудняется мышление, зато настроение становится необычайно приподнятым и эйфоричным (Бурназян. 1985, с. 257). Для нас же важно, что мескалин нарушает восприятие схемы собственного тела, иногда даже наблюдается раздвоение личности (там же). Мескалином в России не удивишь. Еще в 1934 году советскими психиатрами подробно изучалось воздействие мескалина на психику людей (Александровский. 1934). Какие же изменения схемы тела наблюдались в случае с Кастанедой, и какое значение эти изменения имели для влияния на него его учителя? Каждый раз встречая Кастанеду и желая привести его в рабочее ученическое состояние Дон Хуан ударял Кастанеду по спине, после чего тот входил в особое состояние сознания, о котором он впоследствии вообще ничего не помнил. Этот удар по спине Кастанеда воспринимал очень болезненно, как будто из него хотят выбить весь воздух. А на самом деле, как сам он об этом рассказывает позже, Дон Хуан даже не дотрагивался до его спины. Что же и с чем делал Дон Хуан, и почему он так активно угощал своего ученика кактусом-пейотом, содержащим мескалин? На подобный вопрос самого Кастанеды к Дону Хуану последний отвечал, что иначе с Кастанедой нельзя было и работать, до такой степени он был головной, рационализированный. В описании своего дальнейшего пути Кастанеда говорит, что, во-первых, Дон Хуан выносил его точку сборки (в нашей терминологии локус сознания) за пределы его физического тела. Вот эта-то точка сборки и находилась на некотором расстоянии сзади от спины Кастанеды, и прикасание к ней Дона Хуана и вызывало у Кастанеды столь разнообразные и болезненные ощущения. Не будем пока оценивать допустимость этого с религиозной и нравственной точки зрения, пока же отметим неприкрытую манипулятивность в обращении Дона Хуана к

Кастанеде. Центр сознания любого взрослого нормального человека находится внутри его тела, и это, в общем-то, оправдано и закономерно. Если же учителю для обучения ученика необходимо специально вытаскивать его центр сознания наружу, а потом искусственно манипулировать этим центром, то возникают обоснованные сомнения в духовности такого рода "учительства".

Феномен двойника

Особым феноменом выхода за пределы схемы тела является феномен двойника. Этой проблемой интересовались не только психологи и психиатры, она очень подробно разрабатывалась и в философской, и в художественной литературе (Кузнецов, Лебедев. 1968, с. 38). И, конечно же, никакая мистическая, эзотерическая или оккультная традиция не обходится без понятия двойника (в разных его вариантах). Еще в начале XX века занимались "перемещением чувствительности внаружу" (де-Роша. 1915) и выделением "астрального призрака человеком по собственной воле" (Дюрвиль. 1915). И в наше время в моде "проекция астрального тела" (Мульдон. 1993) и астральные "путешествия вне тела" (Монро. 1993).

Выделение астральных дублей пытались использовать для самых разных целей: ясновидения, прорицательства, магического влияния и т. д. Когда современные газетные маги и колдуны делают "приворот" по фотографии клиента, они, сами того не зная, пытаются работать со схемой тела (хорошо, что они не знают, что это такое).

К явлениям астрального двойника относится и так называемый эффект "выброса фантома" при ТМ (трансцендентальной медитации Махариши). Он описывается следующим образом: "Сам медитирующий остается на месте, а его внутреннее "Я" отделяется и переносится в другое место" (Иванов. 1991, с. 7). Кстати, здесь не лишним будет заметить, что подобные эксперименты далеко не безопасны, и некоторые астральные путешественники так и не вернулись назад. Этих "невозвращенцев" в ближайшее время, скорее всего, будет больше, потому что пошла массовая мода на подобные занятия. И здесь, безусловно, свое предостерегающее слово должны сказать и психологи, и психотерапевты, и медики. Единственное, что в этой ситуации несколько обнадеживает, так это

то, что достичь "астральных" состояний не так легко, и поэтому многие не забираются далеко в эти астральные дебри (в этом, может быть, выражается положительная сторона русской лени).

Ну а если какие-нибудь особенно настойчивые эзотерики все же захотят проникнуть в тайны запредельного мира, то, по теософской традиции, их встречают и преграждают им путь так называемые "стражи порога". При чем эти стражи являются порождениями самих адептов, негативными их двойниками, зеркалами, отражающими в себе их проблемы и ошибки: чем больше этих ошибок, тем сильнее и неумолимее стражи, и только по мере исправления ошибок и решения проблем, стражи теряют свою силу и позволяют адептам пройти. Фактически в данном оккультно-мистическом явлении проявился феномен экстериоризации: совесть, как особый верховный судья в человеческом сознании, была вынесена во вне (экстериоризирована) при помощи механизма визуализации и механизма схемы тела. Понятно, что в подобных формах общения со своей совестью не нуждаются те, кто и в повседневной жизни может слышать ее голос и реагировать на него.

Интересен анализ темы двойника в русской литературе, о чем писали Гоголь, Достоевский, Чехов, Леонид Андреев и другие, кончая Блоком и русскими символистами начала двадцатого века. Чего стоит только один "Нос" Гоголя. Когда обыкновенный человеческий нос совершенно необыкновенно сбегает от своего хозяина, превращается в отдельную самостоятельную личность, живет своей жизнью. Психоанализ увидел в этом особый, как всегда у него, сексуальный, фаллический смысл. В данном случае, психоаналитическая интерпретация подходит менее всего. "Нос" Гоголя составил целую эпоху в русской литературе, и было бы поверхностно сводить его только к индивидуальным сексуальным проблемам самого Гоголя. Через внешние мотивы здесь явно просвечивает что-то более глубинное и архетипическое: проблема жизни как таковой. Кроме того, как известно, Гоголь всю жизнь напряженно стремился к христианству, и чуть ли не самым основным мотивом его творчества и является борьба и противопоставление христианства и язычества. Каким же образом проблема жизни в данном случае пересекается у Гоголя с проблемой взаимоотношений язычества и христианства? По древнеязыческим представлениям, носителем жизни является не только все тело как таковое, но и отдельные его части и органы – с этим, даже без больших оговорок, могла бы согласиться и современная

биология. Но с чем не может огласиться ни современная научная психология, ни христианское богословие – с тем, что каждый орган и каждая часть человеческого тела имеет свою душу, свое сознание, которые независимы и автономны от общей, единой души. И именно эта проблема – целостной телесной и душевной жизни, а в конечном счете, и жизни духовной, и поднималась Гоголем в образе ожившего и сбежавшего носа. Сформулированная Гоголем проблема нашла широкий отклик в творчестве самых разных писателей. "Нос" Гоголя ощутимо задел творческое воображение Достоевского. "Двойник" Достоевского и явился по существу ответом Достоевского-читателя на гоголевский "Нос" (Бем. 1933, с. 20-21). На место Носа становится Двойник несчастного Голядкина. Пропуская множество других двойников, можно остановиться на творчестве братьев Стругацких. Идея двойников использована ими в своей знаменитой повести-сказке "Понедельник начинается в субботу". Гротескность и юмор всей повести превращает двойников в неживые, безмозглые дубли, которые создаются их хозяевами для исполнения разных рутинных поручений: получения денег в кассе, формального присутствия на работе и т. д.

У Стругацких завершился своеобразный круг развития мифологемы двойника, корни же этой мифологемы древни, как мир. Может быть, известный древнеегипетский двойник человека – Ка – и является родоначальником самой мифологемы двойника. Ка у древних египтян было абсолютным подобием человека, носителем его жизненных сил, бессмертным двойником в загробном мире. Сам знак "Ка" – две соединенные поднятые руки – обозначает эту похожесть двойника и самого человека "как две руки" (Большаков. 1987, с. 20). Изображалось Ка в виде тела человека и имело свое дополнение – Имя. Таким образом, произошло разделение общего наименования человека на два типа: первое из них имело зрительный характер, а второе – слуховой.

Обобщая разнородные характеристики древнеегипетского Ка, можно заметить, что оно является очень близким аналогом современному понятию схемы тела. Конечно, утверждать это абсолютно однозначно трудно, за давностью минувших лет, но учитывая функции и местоположение Ка в общей антропологической структуре египтянина, можно предполагать большую вероятность утвердительного ответа.

Большое и важное место занимало учение о двойнике в творчестве знаменитого русского психофизиолога А. А. Ухтомского. По воспоми-

наниям его учеников, он постоянно интересовался "Двойником" Достоевского (А. А. Ухтомский в воспоминаниях и письмах. 1992, с. 90). С точки зрения идеи двойника и раздвоенности личности он прорабатывал и "Братьев Карамазовых" Достоевского (там же, с. 58). В результате Ухтомский пришел к идее двойника как негативного "Я": "Когда люди осуждают других, то тем только обнаруживают своего же, таящегося в себе Двойника: грязному в мыслях все кажется заранее грязным; завистнику и тайному стяжателю чудятся в других стяжатели; эгоист именно потому, что он эгоист, объявляет всех принципиально эгоистами" (там же, с. 182-183). Но это не просто "психологическая установка", как сказали бы теперь. Ухтомский шел от своего собственного учения – учения о доминанте. Именно через доминанту он и пришел к понятию двойника: "Хочется сказать об одной из важнейших перспектив, которые открываются в связи с доминантою. Это проблема Двойника и тесно связанная с нею проблема Заслуженного собеседника" (там же, с. 179). А поскольку доминанта, связанная с двойником, вполне реальное психофизиологическое явление, то через борьбу с этой доминантой можно бороться и с самим двойником. Хотя, безусловно, дело это нелегкое: "Освободиться от своего Двойника – вот необыкновенно трудная, но и необходимейшая задача человека!" (Ухтомский. 1973, с. 384).

Другой же психофизиологической доминантой, противоположной двойнику, по Ухтомскому является доминанта, названная им Собеседником: "пока человек не освободится еще от своего Двойника, он, собственно, и не имеет еще Собеседника... Двойник умирает, чтоб дать место Собеседнику. Собеседник же, лицо другого человека, открывается таким, каким я его заслужил всем моим прошлым и тем, что я есть сейчас" (А. А. Ухтомский в воспоминаниях и письмах. 1992, с. 180). С точки зрения учения о Собеседнике Ухтомский критикует западную культуру. Собеседником, которого заслужил западный солипсист и от которого ему некуда скрыться, является он сам (там же, 1992, с. 91). Таким образом, при всей видимой внешней общительности западный человек повернут к самому себе, а не к другому человеку. Отсюда происходят многочисленные проблемы: с одной стороны, проблемы раздвоенности, двойников, мании преследования и т. д., с другой стороны, отсюда вытекают аутизм, нарцисцизм и зацикленность на самом себе.

Но каков идеал "заслуженного Собеседника" для Ухтомского? – Ухтомский приходит к тому, что должны существовать и существуют

"вечные собеседники для всех". Одним же из первых вечных собеседников по Ухтомскому является Христос (Ухтомский. 1973, с. 418). Вот так, в своем творчестве Ухтомский от проблемы двойника приходит к Христу, обращенность к которому является способом борьбы с двойниками, раздвоенностью личности и другими подобными проблемами. Понятно, что в советское время дальнейшего развития эти идеи Ухтомского иметь не могли, а сам Ухтомский несколько раз прорабатывался за "идеологические отклонения". Но в наше время, конечно же, они будут очень кстати.

Таков общий круг проблем, связанных с интересным, но сложным и неоднородным феноменом двойника.

Соблазн бездуховной интроверсии

"Путь от внешнего человека к внутреннему человеку – такова сущность религиозной интровезии. "Узкий путь" есть путь ограничения, отрешения и интроверзии и на нем пробуждается внутренний человек" (христ.: Позов. Т. 1. 1965, с. 31). Но кроме христианской, религиозной интроверсии могут существовать и другие ее виды, вплоть до безрелигиозной и бездуховной интроверсии. "В интроверзии есть величайший соблазн. В безрелигиозной интроверзии теряется трансцендентное и транссубъективное и остается только имманентное. Вера и Откровение теряют всякий смысл" (там же, с. 32).

Кроме того, надо иметь в виду, что интроверсия в восточных религиозных системах также имеет другой характер. Например, йога рассматривает экстраверсию ума как состояние его неразвитости и недисциплинированности, но как его вполне естественное состояние. Йога, борющаяся к экстраверсией ума, есть школа дисциплины ума. Для христианской умной аскезы это не только не естественное, но и противоестественное состояние, болезнь ума. Поэтому перед умным деланием стоит задача не только дисциплины ума, но и задача его очищения, его обращения и возвращения в первоначальное состояние.

На экстравертированном Западе все серьезнее задумываются над необходимостью интроверсии. И в этом есть свои положительные и отрицательные стороны. Станислав Гроф, один из основателей трансперсональной психологии, пишет: "человечество в целом в настоящее вре-

мя стоит перед серьезной дилеммой... Выбор включает либо поддержку нынешней тенденции к экстериоризации, отыгриванию и внешним манипуляциям в мире либо обращение внутрь..." (Гроф. 1992, с. 458). Какой же из возможных вариантов интроверсии предлагает Гроф? – "И если легко предсказуемым конечным результатом первого варианта будет гибель в атомной войне или среди технологических отходов, вторая альтернатива может стать эволюционной перспективой, намеченной в трудах Шри Ауробиндо, Тейяра де Шардена, Кена Уилбера и многих других" (там же). Не будем подробно останавливаться на разборе последней "эволюционной перспективы" по двум причинам. Во-первых, потому что кроме двух указанных автором альтернатив есть по крайней мере еще одна – православно-христианская. Во-вторых, потому что тремя названными персоналиями никакой единой перспективы не образуется (кроме, может быть, некоторого уклона на Восток). И если европеизированный индус (Ауробиндо) и овосточенный трансперсоналист (Уилбер) и смогли бы о чем-то договориться между собой, то по многим принципиальным положениям с ними не согласился бы ученый-археолог, христианин-католик (Шарден). Кстати, раз речь пошла о всяких восточно-западных проблемах, в современной России можно наблюдать парадоксальное явление: свою экономику мы пытаемся строить по западному образцу, а сознание, менталитет у нас во многом восточный. Поэтому сферы интересов современной молодежи разделились таким же образом: деньги она зарабатывает в "бизнесе", а в свободное от работы время просветляется по Шри Ауробиндо.

Да, для современного человека, вывернутого наружу как перчатка, крайне необходима интроверсия. И здесь можно прислушаться и к голосу Шри Ауробиндо, говорящего о том, что для превращения интеллектуального поиска в живой духовный опыт прежде всего "необходимо постараться сосредоточить свое сознание внутри себя" (Гхош Ауробиндо, Мать. 1994, с. 138). Но, на самом деле, этого бесконечно мало, ибо самое главное заключается в цели и смысле интроверсии: для чего, для Кого (!) человек обращается внутрь.

"Погружение в себя" у современных западных теософско-йогических авторов на деле оказывается обычным упражнением на расслабление *тела*, типа всем известного аутотренинга (Этевенон. 1996, с. 58). Согласимся с этим автором в том, что для обозначения подобной работы слово "духовная" не очень подходит (там же, с. 8), а вернее, не

подходит совсем.

Также очень физикалистично "путешествие внутрь" в трансперсональном виде. Приведем часть его описания: "Включите какую-нибудь мягкую инструментальную музыку... Лягте или сядьте удобно. Расслабьтесь в течение 1-2 минут и начните слышать музыку в ступнях. Т. е. сосредоточьте свое внимание на том, что чувствуют ваши ступни, и вообразите, что вы слышите там музыку... А далее... переходите к коленям, бедрам, гениталиям, ягодицам, животу, груди, плечам, предплечьям..." (Тарт. 1996, с. 43). Это, конечно же, не путь внутрь себя, но это даже не путь и внутрь самого тела. Это путь *в тело*, это практика привязывания сознания к телу. Что и описывается автором дальше в виде практики постоянного удерживания части своего внимания на том, что происходит в теле (там же, с. 44). От головного рационализма (цереброцентризма) трансперсональная психология быстро перешла в вентралоцентризм – упор на тело, так и не остановившись на золотой середине между ними – сердце.

Еще хуже обстоят дела с интроверсией в различных западных "духовных" школах и направлениях, объединенных под названием Нью-эйдж ("новая эпоха"). Одна из ведущих нью-эйджевок, Шерли Маклейн, все свое учение основывает на "устремлении внутрь". Но устремляется внутрь она не для поиска Бога. Так, например, она пишет: "лучший учитель для себя – сам человек и, следовательно, нельзя поклоняться никакому идолу или ложному образу, ибо бог, которого все мы ищем, находится внутри нашего "Я", а не снаружи" (цит. по: Сайр. 1997, с. 198). И далее: "Меня неотвязно преследует одна и та же мысль: я сотворила все или оно сотворило меня?" (там же, с. 198). Понятно, что автор не стремится к общению с Богом внутри себя, а субъективирует само понятие Бога (в качестве одного из феноменов "Я") и раздувает свое "Я" до невероятных размеров. С религиозно-психологической точки зрения это называется богоборчеством, а с психиатрической точки зрения – манией величия.

Таким образом, для западного экстравертированного сознания, безрелигиозные формы интроверсии далеко не полезны, а даже наоборот, скорее негативны: они или уводят на Восток (при этом отрицается личный Бог и сама человеческая личность), или приводят к вентралоцентризму, или, даже, доходят до богоборчества и психиатрических проблем.

С христианской точки зрения в дополнение к правильной духовной направленности интроверсии (теоцентричности) необходима и правильная психотехническая ее реализация, которая заключается в *кардиоцентричности* – направленности на *сердце*. Именно на кардиоцентризме и строится третья, наивысшая форма христианской молитвы – умно-сердечная, ибо быть в *сердце* – отличительная ее черта (христ.: Симеон Новый Богослов. Т. 2. 1993, с. 185). Эту наивысшую, духовную молитву не понять ограниченным рациональным рассудком: "Третий образ воистину дивен есть и неудобоизъясним, и для тех, которые не знают его опытно, не только неудобопонятен, но кажется даже невероятным; и они не верят, чтоб подобная вещь бывала на деле" (там же, с. 183).

Во втором, среднем, образе молитвы также интровертируются, ибо он состоит в том, "когда кто сводит ум свой внутрь себя, отвлекая его от всего чувственного, хранит чувства свои и собирает все помыслы свои, чтоб не скитались по суетным вещам мира сего..." (там же, с. 182). Но при этом "отличительная черта сего дела та, что оно происходит в голове" (там же). "Такой человек подобен ведущему брань с врагами своими ночью в темноте, который слышит голоса врагов своих и принимает удары от них, но не может ясно видеть, кто они такие, откуда пришли, как и для чего бьют его. Потому что сам он пребывает в голове, а помышления злые исходят из сердца" (там же). Первый же образ молитвы, для полноты скажем и о нем, внешний и "вообразительный": "Отличительные свойства первого образа таковы: когда кто, стоя на молитве и воздевая на небо руки свои и очи свои, и ум свой, держит в уме божественные помышления, воображает блага небесные, чины ангелов и обители святых..." (там же, с. 180). "Такой человек, если убезмолвится крайним безмолвием... то ему едвали можно не исступить из ума... Но если и случится, что не исступит он из ума, все же невозможно ему будет стяжать добродетели или бесстрастия. На этом пути стоя, прельщаются и те, которые видят свет телесными очами своими, обоняют благовония обонянием своим, слышат гласы ушами своими, и подобное. Некоторые из таких взбесновались и в безумии ходят с места на место. Другие прельстились, приняв диавола, преобразившегося и явившегося им в виде Ангела света, а они того не распознали, и остались неисправимыми до конца, не хотя слышать совета ни от какого брата" (там же, с. 181).

Феномен сердца: сравнительный анализ

Надейся на Господа всем сердцем твоим,
и не полагайся на разум твой.
Прит. 3, 5

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

Мы кратко коснулись проблемы сердца с точки зрения структуры схемы тела, теперь подробнее продолжим эту тему и наметим ряд других. Современные метания человеческого ума приводят многих людей к другим, неголовным, путям жизни – к пути *сердца*. К сердцу в России всегда относились с должным вниманием философы и богословы, психологи и естествоиспытатели, поэты и литераторы (см. соответствующую литературу в Приложении 4. 1).

Анализ русской философии показывает, что можно говорить даже о самостоятельной русской *философии сердца*: начиная от Григория Сковороды и кончая Николаем Гротом и Владимиром Соловьевым. Философия сердца есть сосредоточие русской антропологии и поэзии (Андреева. 1997, с. 12). Но философия сердца – не отвлеченное миросозерцание, а реальный отклик сердца на запросы и проблемы своего времени. Неудивительно поэтому, что настоящие русские философы так быстро сгорают в своем творчестве и в своей жизни, хотя то, что они оставили, именно и дорого нам пропущенностью через сердце и обращенностью к нашим сердцам.

Подробнее остановимся на богословии и психологии сердца. Перечислим наиболее известных авторов, писавших на эту тему, и основные их работы: "Значение сердца в религии", "Сердце в индийской и христианской мистике" Бориса Петровича Вышеславцева (1877-1954), "Сердце как орган высшего познания" архиепископа Луки (Войно-Ясенецкого), "Сердце и ум" С. С. Хоружего, интересны мысли о сердце о. Павла Флоренского из его работы "Столп и утверждение Истины" и из его переписки с Андреем Белым. Много пишется о сердце в "Мистической трилогии" М. В. Лодыженского (при этом в первом томе много

материала для сравнительного анализа христианского аскетизма и восточного мистицизма). Особое внимание необходимо уделить работе Петра Демьяновича Юркевича "Сердце и его значение в духовной жизни человека по учению Слова Божия" (Его же. Философские произведения. М.: Правда, 1990, с. 69-103; первоначально опубликовано в "Трудах Киевской духовной академии". 1860, № 1). Задуманная автором в стиле "науки о человеческом духе", эта работа явилась соединением богословского и психологического подхода и фактически – одной из первых работ по библейской психологии. Психологические интересы не были случайными для Юркевича, ибо по его глубокому убеждению "науки богословские особенно нуждаются в точных психологических наблюдениях и верных теориях душевной жизни" (Философские произведения. М., 1990, с. 109). Подробный анализ сердечных чувствований был сделан Вениамином Алексеевичем Снегиревым в статье: "Сердце и его жизнь (Психологический очерк)" (Вера и разум. 1892, № 7, 8, 12).

К теме сердца в русской богословской и психологической литературе обращались и раньше Юркевича. Интересна работа по сравнительному богословию А. А. Лебедева: "О латинском культе сердца Иисусова" (Варшава, 1882). В "Курсе опытной психологии" И. А. Чистович пишет о сердце и чувствованиях. Он предостерегает от одностороннего и превратного направления ума и сердца, ибо в этом случае религиозное чувство может получить неправильное направление. Среди таковых автором указываются исступление и фанатизм. В своей работе "Душа человеческая с ее главными свойствами и способностями" (Каменец-Подольский, 1858) И. Я. Шульгин подробно пишет о сердце и о совести. Сердце по его мнению "есть средоточие всех сил душевных, есть главный корень жизни духовной, в котором берут начала все мысли и идеи, все желания и страсти, весь характер, вся нравственная жизнь человека..." (с.68-69). В "Психологии" проф. Н. А. Зубовского (СПб., 1848) после анализа внешних чувств, памяти, рассудка и т. д. отдельное внимание уделяется совести и сердцу. Архиепископ Иннокентий (Борисов), ректор Киевской духовной академии преподавал в ней нравственное богословие, которое, конечно же, не может обойтись без понятия сердца: "Бытие Божие чувствуется *сердцем*: оно наполняется иногда такими чувствованиями, которые не имеют никакого отношения ни к какому предмету внешнему" (Иннокентий (Борисов). 1869, с. 35). В 1799 г. прот. Иван Михайлович Кандорский пишет на тему: "Образование духа

и сердца в Непрестанном Богомыслии". В 1770-ые годы во многих произведениях Григория Саввича Сковороды (1722-1794) тема сердца заняло важное место (см. его диалоги "Христианская дверь к христианскому добронравию", "Наркисс", "Разговор пяти путников об истинном счастье" и др.: Сочинения в 2-х т. Т. 1. М., 1973). Подробнее см.: Закидальский Т. Д. "Понятие сердца в украинской философской мысли" (Философская и социологическая мысль. 1991, № 8).

Укажем также на несколько *естественнонаучных* работ, в которых их авторы, оставаясь на твердых опытных позициях, тем не менее, писали о сердце и делали это вполне приемлемо с духовно-религиозной точки зрения: "Об органах души" (М., 1832) врача И. И. Ястребцева, "Ум и сердце" (Казань, 1887; 2 изд.: Казань, 1900) проф. И. М. Догеля, "Сердце, мозг и душа и основы механизма душевной деятельности" (Самара, 1903) доктора медицины С. А. Белякова. В данных работах указывают мозгу "его место", но делают это корректно и без перегибов. Чего, кстати, нельзя сказать о некоторых современных работах, представляющих мозг чуть ли не бесполезным органом человеческого тела. Так, например, современным автором вполне серьезно приводится "исторический факт" того, что раненый в голову мальчик прожил три года без головного мозга вообще, и при этом без какого-либо помрачения сознания (хр. и пс.: Михайлов. 1997, с. 8). Не нужно преуменьшать роль мозга только для того, чтобы подчеркнуть важность сердца. Последнее очевидно и само по себе, к чему мы сейчас и перейдем.

Даже беглый анализ позволяет увидеть, что понятие "сердца" занимает центральное место в мистике, в религии и в поэзии всех народов (Вышеславцев. 1925, с. 79). Но при этом безусловно и то, что понимание сердца у разных народов и в разных религиях имеет свои отличия. О них необходимо говорить, исходя из общего понимания концептуальных (учение), культовых (богослужение), нравственных и психотехнических различий этих культур и религий. Это большая тема, которой мы не будем касаться во всем ее объеме, а только остановимся на сравнении и противопоставлении сердца в христианстве и некоторых учениях: антропософии, теософии, агни-йоге и одной из современных оздоровительных систем.

Интересно проанализировать с этой точки зрению переписку Павла Флоренского и Андрея Белого, когда последний активно занимался антропософией. В письме от 17 февраля 1914 года Белый пишет Фло-

ренскому: "Я характеризовал бы разницу между школой опыта в Православии и опытом соврем<енного> Тайноведения (Geheimwissenshaft, Geistwissenshaft) тем, что обе школы, признавая сердце – духовным Солнцем и жизненным центром, разнятся в способе "погружения ума в сердце"..." (Переписка... 1991, с. 46). В антропософии, по его мнению, "свободное погружение себя, сознающего ума в сердце, не потопление в сердце, а свободная жизнь в сердце...", и наоборот, христианская "монашеская школа, с нашей точки зрения, гипертрофирует Fuhlen <чувства – З. Ю.>" (там же, с. 46). А дальше Белый, "переводя язык опыта православия на язык антропософский" (по его словам), начинает рассуждать о "чакрамах", отождествляя сердце с "сердечным лотосом" и предостерегая: "опасно развивать сердечный лотос, не развив прежде двухлепестковый лотос <в голове – З. Ю.>... и потом шеснадцатилепестковый, находящийся в гортани..." (там же, с. 47-48).

Понятно, что Флоренскому, чтобы ответить на это письмо Белого, необходимо было критиковать практически каждое его положение. Начинает Флоренский с отстаивания правильного понимания самого понятия сердца: "Для меня большой вопрос, можно ли отождествлять понятие сердца у Ап. Павла и в позднейшей православной мистике со способностью "Fuhlen"..." (там же, с. 51). Безусловно, сердце намного шире чувства. Дальше Флоренский переходит к принципиальному вопросу: "В конце концов, формулы о "потоплении ума в сердце" или о "нисхождении ума в сердце" могут быть и все православны, и все неправославны... в православ<ии> требуется не вообще мистика, а *умная* мистика, требуется умное зрение. Следовательно, надо очень точно определить, о *каком* потоплении *какого* ума в *каком* сердце идет речь, когда эту формулу мы принимаем или отвергаем" (там же). Флоренскому пришлось указать на полное непонимание Белым духа православного аскетизма: "Что до "внезапного" потопления, которое Вы приписываете православию, то таковое признается состоянием опаснейшим и именуется прелестью, которая считается хуже всяких грехов..." (там же).

Подобное же непонимание роли сердца в христианстве проявляется и в теософии. Причем это происходит в равной степени не только у ее антихристианских основателей (Е. Блаватской и Г. Олькотта), но и у христианскоориентированных последователей (А. Безант). Много материала для подобного анализа содержится в работе последней "Учение сердца" (Пг., 1915).

В конце девятнадцатого и в начале двадцатого века под влиянием Запада и Америки и в России также появились теософы. Большинству из них тема сердца (даже в нехристианском варианте) была неинтересна. Но были и некоторые исключения. Крайне поучительна в этом смысле духовная эволюция Митрофана Васильевича Лодыженского (1852-1917), известного мистического писателя. В своей "Мистической трилогии" он уделил большое внимание сравнительному анализу сердца в индусской и христианской традиции. В первом томе трилогии он делал это с теософской точки зрения, пытаясь найти точки соприкосновения йоги, теософии и христианского умного делания (христ.: Лодыженский. Т. 1. 1992, с. 69-78). В результате такого поиска им было искажено христианское понимание сердца: в частности, он ограничил сердце только эмоциональными проявлениями, а потом и вообще отождествил его с солнечным сплетением. Но искренность духовных исканий автора не пропала даром и через несколько лет привела его к принятию и открытому исповедованию христианства (там же, т. 2, 1992, с. 22). Но, это и неудивительно для того, кто писал об "атеизме, как болезни человеческой души" (название 2-ой главы 1-го тома) и "видах злых страстей" (название 4-ой главы 1-го тома). Вместе с принятием христианства, он пересмотрел и свое отношение к йоге и теософии. Он писал: "Работая над первым трудом нашим, мы относились совершенно одинаково как к христианским воззрениям, так и к воззрениям Раджа-Йоги и теософского оккультизма, который ее проповедует. Мы ставили их на одну доску в наших исканиях. Но теперь, после того, как от общих идей о сверхсознании мы эволюционировали к Свету Незримому, мы уже не можем так же относиться к индусской теософии..." (христ.: Лодыженский. Т. 1. 1915, с. II). "В результате всех наших исследований мы и пришли к тому заключению, что исследователю, беспристрастно ищущему религиозную истину, нельзя не отвергнуть идей того самоутверждающегося обожествления человека, которые лежат в основании Раджа Йоги" (там же, с. 372). Эти цитаты мы приводим по третьему изданию 1-го тома (1915 года), так как в наше время почему-то было переиздано не оно, а предыдущее, второе издание (1912 года).

Сердцу посвящена целиком отдельная книга в Агни-йоге. Во-первых, что особенно важно для Агни-йоги, сердце видится как оплот Востока, и в этом сердце противопоставляется мозгу и головному Западу: "Мозговая воля сделалась оплотом Запада, тогда как Восток остался

в твердыне сердца" (Агни Йога. 1992, с. 294). Даже во многих технических приемах и методах психотехник Востока и Запада Агни-Йога подчеркивает это различие. При внушении гипнотизер Запада употребляет свою головную волю, напрягая центры конечностей и глаз, но эта эманация не только скоро исчерпывается, но и приносит утомление. Главное же, действует при непосредственном контакте или на незначительное расстояние, "сердце Востока шлет свои мысли без ограничения места" (там же). И более того, отношение сердца и мозга Агни-йога видит в определенном историческом ключе: "Борьба за понимание сердца будет особенно ожесточенная – темные силы будут защищать мозг, противополагая его сердцу" (там же, с. 326). И в самом деле, нельзя не видеть, что в настоящее время на Западе и происходит нечто похожее. Но, справедливости ради надо заметить, что "твердыня сердца" не осталась неизменной и на Востоке. Более того, исторический анализ восточных психотехник показывает, что умаление роли сердца произошло на Востоке намного сильнее и раньше, чем на Западе. Сердце в современной йоге представлено в виде анахаты – одной из семи чакр и притом далеко не главной. В древней же йоге значение и роль сердца были намного больше. "Едва ли кто из современных иогов знает, что концентрация чувств (Indrija) и души-манаса, как и медитация слова ОМ, совершается в сердце... Только в древнем учении Брамапура, позднее Вишнапура, признается полностью значение сердца, как града и твердыни Брамы или Вишну... Сердечный центр, в связи с учением Браманпура, имел значение в древней медитации с самосозерцанием Я-Атмана..." (христ.: Позов. Т. 1. 1965, с. 113). К настоящему времени центр сердца пострадал двояко: и снизу – от живота, и сверху – от головы. С одной стороны, он "вытеснен центром Муладхара, а место Атмана прочно занял змей Кундалини", а с другой стороны, "сердце, как центр души-манаса и духа-будхи, отошло на задний план перед головным центром души и духа, являющемся главным объектом в Раджа Иоге" (там же).

В современных оздоровительных системах сердце практически не упоминается. Не упоминается оно и при специальном тренинге пребывания в различных частях тела (Уоллис, Хенкин. 1995, с. 85). Но это имеет и свои плюсы – ибо с сердцем надо обращаться весьма осторожно. Охранительная тенденция проявляется и в психотренинге аутогенного типа: "область сердца в этом упражнении никогда не должна становиться объектом интроскопии" (Цзен, Пахомов. 1988, с. 175). Правда,

правило не бывает без исключения, и современным западным "йогам" море по колено. Они советуют: "Пытайтесь заставить себя воспринимать мускульные ощущения сердца, которое то сжимается, то ослабляется. Вскоре вы уловите эти ощущения, которые обычно являются подсознательными; они неприятны. Эти пульсации покажутся вам преувеличенными и болезненными, ваш пульс ускорится. Вы испытаете чувство беспричинной тревоги" (Кернейц. 1995, с. 174). Но, оказывается, надо несмотря ни на что продолжать эти мучительные тренировки, и "через год практики вы сможете достичь добровольного замедления пульса до 30 ударов в минуту" (там же, с. 175). Комбинируя последнее с уменьшением амплитуды биений сердца и с замедлением дыхания можно научиться приводить свое тело "в состояние, неотличимое от смерти". "Это состояние великолепно для различных магических процедур" (там же),– комментарии, как говорится, излишни. Совсем иначе относятся к сердцу в христианской традиции, к рассмотрению чего мы сейчас и переходим.

В христианстве, как ни в какой другой религии, важно понятие сердца. Более того, именно к сердцу каждого и обращалось христианство с самого начала своего существования. В христианстве понятие сердца получило новый смысл, при сохранении всего того лучшего, что было раньше. Поэтому с полным правом можно сказать, что "полное и универсальное свое значение получает сердечный центр только в древне-церковной антропологии..." (христ.: Позов. Т. 1. 1965, с. 114).

В разных христианских конфессиях сердце представлено в разной степени. Больше всего оно присутствует в православии, но встречается и в протестантизме, и в католицизме.

Протестантский пастор, психотерапевт Робер Дион пишет: "В Священном Писании слово "сердце" неоднократно используется для обозначения внутренней, самой сокровенной части человеческого существа, то есть духа. Эта часть находится в центре человеческой души" (Дион. 1998, с. 61). И, безусловно, заслуживает внимания его мнение о том, что "терапия души есть работа с сердцем человека" (там же, с. 61).

В мистике, также как в обычной жизни, более сердечны женщины, чем мужчины. Известной протестантской мистической писательнице из личного опыта было открыто, что "молитва сердца не есть молитва ума, ибо ум человеческий так ограничен, что ежели занят одним предметом, не может тогда мыслить о другом" (Гюйон. 1822, с. 5). Молитве же

сердца упражнения ума мешать не могут (там же).

И в католической мистике сердцу ближе женщины. Именно женщине, Марии Алакок, обязан своим появлением известный католический культ поклонения сердцу Иисусову. Ей в 1675 году было видение сердца Иисусова. Со временем католицизм учредил праздник Сердца Иисуса, и ввел этот символ в свое богословие. Что из себя представляет сердце Иисуса в католическом варианте? Это есть стилизованное человеческое сердце с надетым сверху терновым венцом, с каплями крови, падающими из сердца в местах, проколотых шипами венца. Безусловно, форма данного образа страдает чрезмерной визуализацией, излишней схематичностью и искусственностью. Но с другой стороны, было бы неплохо, чтобы критика внешней формы выражения данного символа не заслоняла собой важность той духовной реальности, которая стоит за этим – любви Божьего сердца к людям.

Внутри христианства существуют различия в подходе к сердцу. Вот что по поводу отношения сердца и мышления в христианстве писалось в начале XX века: "Мы поняли его /Евангелие – З. Ю./, то есть XIX веков понимали, как некоторую систему мышления, как бого-"мыслие", а не бого-"ощущение". Можно сказать, вопреки тысяче слов Самого Спасителя, мы все-таки взяли Евангелие умом в ум, а не сердцем в сердце" (Розанов. 1904, с. 42). Но этот упрек больше справедлив для западного христианства, чем для восточного, в котором от Макария Египетского и до исихастов XIII-XIV веков так была важна мистика сердца (Гарнцев. 1991, с. 84).

В средневековой западной мистике происходит почти полная потеря сердца. Характерно для мистических спекуляций Майстера Экхарта игнорирование значения сердца (христ.: Позов. Т. 1. 1965, с. 263). У него мистические спекуляции вытесняют подлинное мистическое переживание, он покидает почву сердечной мистики христианства, скатываясь в интеллектуальную, безрелигиозную и безблагодатную, головную мистику (там же, с. 263-264). Эта тенденция продолжилась и окончательно закрепилась в схоластическом богословии, на котором, во многом, базируется европейское богословие до сих пор.

Совершенно по-другому обстоят дела с сердцем в православном христианстве. При всей сложности и разноплановости исторической жизни Русской православной церкви, она всегда обращалась к сердцу. По мнению православного богослова Сергия Булгакова, само правосла-

вие состоит в том, чтобы делать центром человечности обращенное к Богу, молитвенно-пламенеющее сердце, а не автономное мышление и не самоутверждающуюся волю" (христ.: Булгаков. 1994, с. IV). Поэтому, с православной точки зрения необходима борьба с головной рассудочностью, как с одним из основных "психических механизмов падшего человека" (хр. и пс.: Ельчанинов. 1992, с. 98). И это крайне важная работа, ибо рассудочность является преградой на пути в церковь: "Главная ошибка нашей молодежи – в убеждении, что все можно постигнуть, что христианство есть философская система... что они в данном состоянии (моральном, религиозном, интеллектуальном) могут усвоить себе всякую истину веры. Что христианство есть жизнь, этого они часто упорно не хотят видеть" (там же, с. 98). До сих пор сохранился похожий стереотип, хотя и в несколько измененной форме. Все привыкли к выражениям типа: "йога есть образ жизни", – подразумевается, что ею надо заниматься систематично и долго. Но ведь и христианство требует не меньше сил и систематичности, и оно есть в значительно большей степени образ жизни. Рассудочность может проявляться и внутри церковной ограды, но чаще в западном христианстве: "Качеством рассудочности... запечатлена вся богословская наука латинской церкви" (христ.: Лебедев. 1890, с. 51).

С другой стороны, помимо излишней головной рассудочности, необходимо остерегаться и излишнего пристрастия к противоположному полюсу – телесности. Некоторые восточные "гуру" начинают покорение Запада с достаточно объективной его критики: "Молитва, вырастающая из ума, – это ложная молитва" (Ошо. 1993, с. 374). А кончают они тем, что им ближе и дороже: "Я учу вас молиться телом" (там же). Таким образом, западный головной рационализм, с его погоней за "чудесным", часто становится легкой добычей для восточного мистицизма, с его вентралоцентризмом. В результате этого теряется сердце.

Остановимся на отдельных положениях христианского учение о сердце, в том виде, как оно изложено в святоотеческих трудах.

Сердце имеет прямое отношение к богообщению: "На пути своем чрез исполнение заповедей в сердце ищи Господа" (христ.: Григорий Синаит. 1900, с. 182); "истинное святилище, еще прежде будущего жития, есть без помыслов сердце, воздействуемое Духом" (там же, с. 181). В сердце находится Бог: "Войди в себя, пребывай в сердце своем; ибо

там – Бог. Он не оставляет тебя, но ты оставляешь Его" (христ.: Ефрем Сирин. Т. 4. 1995, с. 349). Жизнь Церкви Христовой, земной и небесной, есть прежде всего жизнь действенного богообщения, жизнь Духа Святого в сердцах верующих (христ.: Гурий еп. 1908, с. 5). Цель христианской жизни – стяжание Духа Святого, стяжание Его вселения, проникновения Им всего человеческого существа. Но, чтобы стяжать Духа Святого, надо принести труды и поты сердечные, надо убрать для Него храмину сердца (там же, с. 12). "Как это ни сомнительно для неверующих, мы утверждаем, что сердцем можно воспринимать вполне определенные внушения прямо как глаголы Божии. Но это не только удел святых. И я, подобно многим, не раз испытывал это с огромной силой и глубоким душевным волнением" (христ.: Лука (Войно-Ясенецкий). 1994, с. 27). Как указывает протоиерей Николай Иванов: "Откровение обращено не только к человеческому разуму и не только к чувству. Оно обращено к тому, что на библейском языке называется сердцем, то есть к тому, что составляет самую сокровенную сущность человека, от которой, как говорится в Евангелии, исходят и разум, и чувство, и воля" (христ.: Иванов. 1997, с. 21). Таким образом, "необходимо признать сердце основным органом религиозных переживаний" (Вышеславцев. 1925, с. 81).

Крайне важна связь сердца с молитвой, ибо вся тайна христианства в молитве, и тайна быть христианином заключается в умении молиться. Молитва разделяется на словесную молитву, молитву ума и молитву сердечную (духовную, внутреннюю). Первая является наиболее простой, но и наиболее поверхностной, а суть сердечной молитвы – войти в сердце и взывать оттуда к Богу: "Собери ум свой в сердце, и оттуда мысленным воплем призывай на помощь Господа Иисуса, говоря: *Господи Иисусе Христе, помилуй мя*!" (христ.: Григорий Синаит. 1900, с. 216); "Должно всегда вращать в пространстве сердца нашего имя Иисус-Христово..." (христ.: Исихий Иерусалимский. 1890, с. 33).

Правильная молитва (ибо есть молитва и неправильная, прелестная) связана с сердцем: "чуждая прелести молитва есть теплота с молитвою к Иисусу, ввергающему огнь в землю сердца нашего, – теплота попаляющая страсти, как терния, вселяющая в душу веселие и тишину, и приходящая не с десной и не шуей стороны, или свыше, но в сердце источающаяся, как источник воды от животворящего Духа" (христ.: Григорий Синаит. 1900, с. 225).

Таким же образом и правильная мистика (ибо есть мистика и не-

правильная – ложная, прелестная) также связана с сердцем. По мнению православного богослова, Павла Флоренского: "Правильное развитие всех органов, под главенством того, с которым по преимуществу связана человеческая личность, т. е. груди, – такова мистика нормальная, и она достигается не иначе, как в благодатной среде церковности. Всякая же иная мистика, хотя и дает углубление, однако нарушает равновесие личности" (христ.: Флоренский. 1990, с. 266).

Но внимать сердцу не так просто: "дракон, князь бездны, восстает войною против внимающих сердцу..." (христ.: Григорий Синаит. Главы... 1900, с. 210). Но без вхождение вглубь своего сердца не обойтись : "Если хочешь одержать победу над вышесказанными страстями (унынием, забвением и неведением – З. Ю.) и удобно победить полк мысленных иноплеменников, то молитвою и содействием Божиим пришед в себя, и входя в глубину сердца, исследуй сих трех сильных исполинов диавольских..." (христ.: Марк Подвижник. 1911, с. 179-180).

То, что на Западе называют умной молитвой, появилось довольно поздно, это не Иисусова молитва, там нет системы концентрации ума в сердце (христ.: Позов. Т. 1. 1965, с. 96). Этот кардиоцентризм является принципиально необходимым: "Отцы Церкви знают, что с изменением физического места внимания меняется самоощущение тела, а в зависимости от этого меняется и характер молитвы, и она может приобретать нежелательные и опасные оттенки" (христ.: Умное делание. 1994, с. 237). Здесь возможны две крайности: отклонение от сердца либо вверх (к голове), либо вниз (к животу). О проблемах, связанных с головой – цереброцентризме, мы уже говорили, скажем о проблемах опускания от сердца к животу.

В святоотеческой традиции неоднократно встречаются предостережения о неопускании внимания при молитве ниже сердца. В наше время об этом подробно и во многих своих работах писали еп. Феофан Затворник и еп. Игнатий (Брянчанинов). Здесь все понятно, и не вызывает никаких разногласий (необходимо только время и желание чтобы это прочитать). Но иногда в святоотеческих трудах говорят о смотрении (внутренним взором) на пуповину. Например, Григорий Палама советует монаху "не блуждать взором то туда, то сюда, но словно на какомнибудь упоре останавливать его на своей груди или пупке" (христ.: Григорий Палама. 1995, с. 49). Что же это значит, и в каких случаях это нужно делать? – Это является одним из вспомогательных приемов, ко-

торым монах-исихаст "старается возвратить свой ум внутрь себя" (там же, с. 49). При этом сердце (грудь) является первым и главным местом концентрации, а пупок (живот) – вторым и необязательным. Подобная их иерархия связана с принципиально разными их оценками с точки зрения духовного делания: сердце является духовным и душевным центром (а очищенное сердце – и престолом Божиим), а живот, наоборот, является не только периферией, но и, во многом, антагонистом сердца. Он – логово страстей: "сила мысленного зверя на пуповине живота, потому что здесь закон греха имеет свою власть и питает зверя" (христ.: Григорий Палама. 1995, с. 49). Даже когда очищается сердце, изгнанный из него змей опускается ниже, в живот, и пытается задержаться там. Но духовным подвигом христианские подвижники изгоняют его и оттуда. Это – сложная и нелегкая работа, невозможная без Божьей помощи и духовного окормления (см. ее опытное описание кавказскими пустынниками (христ.: Свенцицкий 1915)). И именно для борьбы с этим зверем-змеем и предлагается в исихастской традиции обращаться на пуповину: "утвердить тут противоборствующий ему закон вооруженного молитвой ума (Рим 7, 23), чтобы изгнанный баней возрождения (Тит 3, 5) злой дух, вернувшись с семью другими и злейшими духами, не вселился вновь и последнее не стало хуже первого (Лк 11, 26)" (христ.: Григорий Палама. 1995, с. 49).

В нехристианской традиции все практически наоборот. Особенно ярким примером этого является индийская йога. Она также знает о находящемся в человеке змее, но при этом даже и думать не смеет о его изгнании, а все силы и специальные приемы прикладывает к тому, чтобы его активизировать и развить. Речь идет о Кундалини-змее. Как известно, существует даже специальная кундалини-йога, использующая именно работу с Кундалини, хотя в сущности на этом строятся и все остальные йоги.

Закономерен интерес к пупку в современной "эзотерической" литературе (Стокс, Уайтсайд. 1996, с. 143). И если подобные авторы встают перед дилеммой между сердцем и пупком, о выборе сердца не приходится и говорить.

А если такие же, не понимающие сути сердца исследователи, приступят к изучению сердечного христианского делания, то ничего кроме проекции их собственных установок не происходит. Справедливости ради надо сказать, что эту часть аскетической работы не понимали и

раньше (те, кто не особенно хотел вникать в суть монашеского подвига). Именно подобному непониманию подвергся афонский исихазм – наиболее разработанная школа христианской сердечной практики – во время Григория Паламы (XIV в.). В чем же обвиняли исихастов его противники и главный из них – итальянский монах Варлаам. Они называли исихастов омфалопсихами – теми, у кого душа в пупке (психос – душа, омфало – пупок). Понятно, что это показывает полное непонимание исихазма как такового. Только такому головному рационалисту, как Варлаам, не знающему тайну сердца, все находящееся ниже головы могло быть представлено только животом-пупком. В ответ на это Григорий Палама с горечью писал: "Люди, назвавшие их <монахов-исихастов – З. Ю.> омфалопсихами с явной целью оклеветать обвиняемых – потому что разве кто-нибудь из молитвенников когда-либо говорил, что душа в пупке? – не только разоблачили клеветническое намерение своих нападок, но и показали сами о себе, что они оскверняют добродетельных, а не исправляют заблудших, и пишут не ради исихии и истины, а из суесловия..." (христ.: Григорий Палама. 1995, с. 51).

Христианские подвижники различали не только сердце от живота. Глубокий духовный опыт позволял им различать некоторые духовные области и внутри самого сердца, например, его верхнюю и нижнюю часть. При этом они советовали концентрироваться при молитве на верхней части сердца и не опускаться в нижнюю, ибо дух человека "имеет местом пребывания своего верхнюю часть сердца..." (христ.: Игнатий (Брянчанинов). Т. 5. 1993, с. 116).

Итак, сердце и только сердце является основным центром **христианской аскезы**. Быть в сердце – отличительная черта третьего, сердечного, образа молитвы (христ.: Симеон Новый Богослов. Т. 2. 1993, с. 185). Эту наивысшую, духовную молитву не понять ограниченным рациональным рассудком: "Третий образ воистину дивен есть и неудобоизъясним, и для тех, которые не знают его опытно, не только неудобопонятен, но кажется даже невероятным; и они не верят, чтоб подобная вещь бывала на деле" (там же, с. 183).

Важнейшей составляющей такой молитвы есть схождение ума внутрь сердца. Поскольку ум находится в голове, а работа по его очищению и просветлению возможна только в сердце, то по святоотеческому учению необходимо его сведение из головы в сердце.

При правильном сердечном устроении "у человека из головы переходит все внутрь сердца, и тогда как бы некий умный свет озаряет его всю внутренность, и что он ни делает, ни говорит, ни помышляет, все делает с полным сознанием и полным вниманием" (христ.: Феофан Затворник. Вып. 5. 1994, с. 228). Выражаясь психофизиологическим языком, происходит переход к кардиоцентричной установке.

В православном исихазме подробно разработаны даже технические приемы, помогающие схождению ума внутрь сердца. Симеон Новый Богослов так описывает практику этого сердечного делания: "Посем сядь в уединенном месте особенном и безмолвном наедине, в уединенном угле, и затвори дверь, и собери ум твой от всяких привременных и суетных вещей, также прилепи к персям браду твою, и внимай в сердце умом твоим и чувственными твоими очами, и удержи мало дыхание твое, и имей там ум твой, и попробуй умом обрести место, где есть сердце твое, да будет там совершенно и ум твой, и попробуй умом обрести место, где есть сердце твое, да будет там совершенно и ум твой: и в начале обращешь там тьму, и ослепление многое, и жестокость: после же, когда творить будешь сие внимание непрестанно ночь и день, обращешь О чудеса! непрестанное веселье. Когда ум подвизался в сем обращет <он> место сердечное, и тогда вдруг узрит там таковое, чего не видел никогда, никогда не знал. Узрит бо воздух оный обретающийся там внутри сердца, и всего себя светлым, и исполненным всякого благоразумения и рассуждения" (христ.: Добротолюбие. 1793, с. ОГ-3).

Или то же место в современном переводе с греческого: "Затем, сев в безмолвной келье и наедине в <каком-либо> одном углу, постарайся сделать то, что я говорю тебе. Затвори дверь <ума> и вознеси ум твой от всего суетного, то есть временного. Затем, упершись брадой своей в грудь, устремляя чувственное око со всем умом в середину чрева, то есть пуп, удержи тогда (ουν) и стремление носового дыхания, чтобы не дышать часто (μη αδεως αναπνειν), и внутри (ενδον) исследуй мысленно утробу (εν τοις εγκάτοις), дабы обрести место сердца, где пребывают обычно все душевные силы. И сначала ты найдешь мрак и непроницаемую толщу, но, постоянно подвизаясь в деле сем нощно и денно, ты обретешь — о чудо! — непрестанную радость. Ибо как только ум найдет место сердечное, он сразу узревает, чего никогда не знал. Видит же он посреди сердца воздух и себя самого, всего светлого и исполненного рассуждения" (хр. и пс.: Симеон Новый Богослов. 1999, с. 23).

Конечно, нельзя уповать только на одни технические приемы: "Опасность психотехники, как показал долгий опыт, в том, что есть немало людей, слишком большое значение придающих самому методу" (христ.: Софроний. 1994, с. 147). Самое главное – "сознательное стояние в присутствии Господа со страхом, верою и любовию" (христ.: Феофан Затворник. Вып. 2. 1994, с. 194).

Основным методом сведения ума в сердце есть работа с вниманием: "Ум там, где внимание. Сосредоточить его в сердце – значит установить внимание в сердце и умно зреть пред собою присущего невидимого Бога, обращаясь к Нему со славословием, благодарением и прошением, назирая при этом, чтобы ничто стороннее не входило в сердце. Тут вся тайна духовной жизни" (христ.: Феофан Затворник. Вып. 4. 1994, с. 584).

Внимать сердцу нужно правильно, не торопясь и не спеша: "Для новоначального искание места сердечного, то есть искание открыть в себе безвременно и преждевременно явственное действие благодати, есть начинание самое ошибочное, извращающее порядок, систему науки. Такое начинание – начинание гордостное, безумное!" (христ.: Игнатий (Брянчанинов). Т. 2. 1993, с. 269-270).

Перевод ума из головы в сердце в умной молитве не следует смешивать и с восточной концентрацией – на сердечной чакре *анахате*. Как мы уже говорили, последняя изначально образна, в то время, как концентрация в умном делании духовная, без образов (христ.: Позов. Т. 1. 1965, с. 45). Кроме того различаются они и по методам концентрации, и, что еще более важно, по своим конечным целям и задачам. Пребывание в сердце в христианстве соединено с молитвой: "С утра понудь ум свой сойти из головы в сердце и держи его в нем, и непрестанно взывай умно и душевно: *Господи Иисусе Христе, помилуй мя*!..." (христ.: Григорий Синаит. О безмолвии... 1900, с. 227-228).

Но, кроме направленности в сердце, можно говорить и о собирании в сердце. "Кто-то еще говорил: меня старец мой учил сначала приучаться мыслями за келлию не выходить; а в келлии что?! – молитва, чтение, богомыслие, рукоделие. Потом, говорит, не пускай их за пределы тела, занимая себя тем, что внутри происходит. Наконец, укройся, говорит, в сердце" (христ.: Феофан Затворник. Вып. 6. 1994, с. 116). Тот же, кто постоянно собирает себя в сердце получает большое преимущество: "Собранный зрит все в себе. Кто в центре, зрит по всем радиусам,

все видит в круг ровно и как бы в один раз, а выступивший из центра видит по направлению одного только радиуса; ...кто собран внутрь, видит все движения своих сил, – видит и управлять может" (христ.: Феофан Затворник. 1908, с. 208).

Собранная и творящаяся в сердце молитва ведет к целостности человека. "В молитве нашей мы стремимся предстать в единстве и целостности нашего существа; прежде всего в соединении ума с сердцем. Чтобы достигнуть сего блаженного соединения двух наиглавнейших сил нашей личности – мы не прибегаем ни к каким искусственным средствам (психотехнике); в начале мы приучаем ум вниманием стоять в молитве, как нас учат отцы; т. е. внимательно произносить Имя Иисуса Христа и прочие слова молитвы. Сосредоточенное призывание Имени Божия с повседневным усилием жить согласно заповедям Евангелия приводят к тому, что и ум, и сердце естественно сливаются в едином действии" (христ.: Софроний архим. 1994, с. 161). В такое единение приводит Божья рука, дарующая благодать: "От прикосновения руки ко всему существу моему, ум, сердце и тело соединились между собою, составили нечто целое, единое" (христ.: Игнатий (Брянчанинов). Т. 2. 1993, с. 316).

Одной из главных трещин, образовавшихся в человеке после его грехопадения, является трещина между умом и сердцем. Благодатью Божьей происходит их соединение: "Разъединение ума с сердцем, противодействие их друг другу, произошло от нашего падения во грех: естественно Божественной благодати – когда она прострет перст свой для исцеления сокрушенного и раздробленного на части человека его падением – воссоединять разделенные его части, воссоединять ум не только с сердцем и душею, но и с телом, давать им одно правильное стремление к Богу" (христ.: Игнатий (Брянчанинов). Т. 5. 1993, с. 115). Вот как оно описано в святоотеческой традиции: "Как муж некий, бывший в отлучке от дома, когда возвратится, сам себя не помнит от радости, что опять увиделся с детьми и женою, обнимает их и не наговорится с ними: так и ум, когда соединится с сердцем, исполняется неизреченной сладости и веселия. Тогда видится ему, как воистину царствие небесное внутрь нас есть..." (христ.: Никифор уединенник. 1900, с. 250).

Соединение ума и сердца дает многое. Оно дает силу: "Вместе с соединением ума с сердцем подвижник получает силу противостоять всем страстным помыслам и страстным ощущениям" (христ.: Игнатий

(Брянчанинов). Т. 5. 1993, с. 115). С ним приходит в душу мир Христов: "Если же ты ощутил, что соединился ум твой с душою и телом, что ты уже не рассечен грехом на части, но составляешь нечто единое и целое, что святый мир Христов возвеял в тебе, то храни со всевозможным тщанием дар Божий" (там же, т. 2, с. 231). Это тот *мир Христов*, который как бы возвращает человеку его целостное состояние до грехопадения.

В сердце представлена не только целостность, но и центральность человеческого существа (сердце – как "середина"). "Сердце обнимает в себе и держит в своей власти внутренние чувства. Оно есть корень, а если корень свят, то и ветви святы, т. е., если сердце доводится до чистоты, то ясно, что очищаются и все чувства" (христ.: Исаак Сирин. 1993, с. 24). "Сердце является центром жизни вообще – физической, духовной и душевной. Оно есть центр прежде всего, центр во всех смыслах" (Вышеславцев. 1925, с. 80). "В сердце отражены своей деятельностью все силы существа человеческого на всех их степенях" (христ.: Феофан Затворник. 1890, с. 304). То есть в сердце есть чувства духовные, душевные и животно-чувственные (там же). "Сердце владычественно и царственно в целом телесном сочленении. И когда благодать овладевает пажитями сердца, тогда царствует она над всеми членами и помыслами" (христ.: Макарий Египетский. 1998, с. 120). Поэтому очищенное сердце есть "господственный орган" и "престол благодати" (христ.: Каллист и Игнатий Ксанфопулы. 1900, с. 367).

Одним из широко распространенных на Западе и вместе с тем никак не подкрепляемых и не обосновываемых положений является отождествление сердечных проявлений с эмоциями, чувствами. Но библейское сердце – не просто чувство: "Чувство есть лишь одна сторона человеческой души, направленная на восприятие главным образом внешних ощущений. То, что именуется в Библии сердцем, есть нечто более глубокое, нежели одно чувство" (христ.: Иванов. 1997, с. 21). Сердце является центральным и по отношению к воле: "Сердце сие есть начало и корень всех деяний наших. Что ни делаем внутрь и вне нас, сердцем делаем – или добро, или зло" (Тихон Задонский. 1836, с. 215). Священное писание приписывает сердцу те функции, которые в психологической науке считают принадлежащими уму (христ.: Лука (Войно-Ясенецкий). 1994, с. 30). Таким образом, сердце не только переживает и чувствует, но и мыслит и принимает решения (есть орган воли), из него исходит

любовь, в нем помещается совесть (Вышеславцев. 1925, с. 79).

В сердце заключается все: "Само сердце – малый сосуд; но там есть змии, там есть львы, там есть ядоносные звери, там все сокровища порока, там пути негладкие и стропотные, там пропасти; но там также и Бог, там Ангелы, там жизнь и царство, там свет и Апостолы, там сокровища благодати, там есть все" (христ.: Макарий Египетский. 1998, с. 280). "В сердце есть какая-то безпредельная глубина; есть там и пиршественные горницы, и опочивальни, и двери, и преддверия, и многие службы, и выходы; есть там рабочая храмина дел правды и неправды; есть там смерть, есть там и жизнь" (там же, с. 126). "Св. отцы наши, слыша Господа говорящего, что из сердца исходят помышления злая, убийства, прелюбодеяния, любодеяния, татьбы, лжесвидетельства, хулы, и что сия суть сквернящая человека (Мф. 15, 19. 20),– слыша также, что в другом месте Евангелия заповедуется нам очищать внутреннее стекляницы, да будет и внешнее чисто (Мф. 23, 26),– оставили всякое другое духовное дело и стали всецело подвизаться в этом одном делании, т.-е. в хранении сердца..." (христ.: Симеон Новый Богослов. Т. 2. 1993, с. 186).

Необходимо блюсти и хранить сердце: "Пока сердце пребывает в добре, дотоле и Бог нем пребывает, дотоле оно служит источником жизни; потому что из него исходит доброе. Но как скоро уклоняется от Бога и делает беззакония,– становится оно источником смерти, потому что из него исходит злое. Сердце – Божия обитель, потому имеет нужду в охранении, чтобы не вошло в него злое, и Бог не удалился из него" (христ.: Ефрем Сирин. Т. 4. 1995, с. 349-350).

"Всякий час и всякое мгновение будем всяким хранением блюсти сердце свое от помыслов, туманящих душевное зеркало, в коем надлежит печатлеться и светописаться одному Иисусу Христу... Будем непрестанно искать Царствия Небесного внутрь сердца" (христ.: Филофей Синайский. 1900, с. 412).

"Блюсти сердце – значит иметь ум трезвенный и чистый от помысла, наводящего брань" (христ.: Варсонофий Великий, Иоанн. 1995, с. 67).

Сердце необходимо очищать: "Кто желает видеть Господа внутри себя, тот прилагает усилие очищать сердце свое непрестанным памятованием о Боге" (христ.: Исаак Сирин. 1993, с. 38); "Видишь, что сосуд исполненный ничего другого не вмещает. Тако имеется сердце челове-

ческое, которое подобно есть сосуду. Когда оно исполнено будет любовию мира сего и попечением мирских вещей, не вмещает Слова Божия в себя..." (христ.: Тихон Задонский. Т. 4. 1836, с. 94-95).

Начинать же очищение сердца необходимо с борьбы против сатаны: "Самое главное оружие для борца и подвижника состоит в том, чтобы вошедши в сердце, сотворил он брань с сатаною..." (христ.: Макарий Египетский. 1998, с. 198).

Плодом же многотрудного дела борьбы, очищения и хранения является чистое сердце. "Человек, очистивший сердце свое, не только уразумеет свойства творений Божиих, но, прошедши всю лествицу оных, узрит, по возможности, и самого Бога" (христ.: Максим Исповедник. 1835, с. 263).

В чистом сердце обитает Бог: "У того, кто установился в трезвении или старается установиться в нем, чистое сердце соделывается мысленным небом, с своим солнцем, луною и звездами, и бывает вместилищем невместимого Бога" (христ.: Филофей Синайский. 1900, с. 414).

"Дивно сие, братия мои; весьма досточудно и неизреченно для дольних. Недоступный для всякого ума входит в сердце и обитает в нем; Сокровенный от огнезрачных обретается в сердце. Земля не выносит стопы Его; а чистое сердце носит Его в себе. Небо – мало для пяди Его, а сердце – обитель Его. Небо объемлет Он горстию Своею, и одна пядень пространства – жилище Его" (христ.: Ефрем Сирин. Т. 4. 1995, с. 350).

Перечислим некоторые свойства чистого сердца. "Сердце чисто то, которое всегда представляя Богу память безвидною и безобразною, готово бывает единым от Него впечатлениями печалится, в каких Он обычно благоволит явным Себя ей делать" (христ.: Каллист и Игнатий Ксанфопулы. 1900, с. 385). Эта мысль тесно перекликается с древней аскетической традицией: "Сердце чистое (Псал. 50, 12) есть то, которое представило Богу память, совершенно безвидною (чистую от впечатлений), и не имеющую образов, и готово принять одни напечатления Божии, от которых оно обыкновенно делается светлым" (христ.: Марк Подвижник. 1911, с. 193).

"Совершенным называется сердце, – не имеющее никакого естественного движения к чему либо и каким либо образам, на котором (сердце) как на дщице, добре выглаженной, ради его простоты, Бог приступая написует Свои законы" (христ.: Каллист и Игнатий Ксанфопулы. 1900,

с. 385).

Чистое сердце у того, "кто не только не бывает тревожим и тяготим какою-либо страстию, но и не помышляет даже ни о чем худом, или мирском..." (христ.: Симеон Новый Богослов. Т. 2. 1993, с. 562). "в том состоит чистота сердца, чтобы, видя грешников, или немощных, иметь к ним сострадание и быть милосердным" (христ.: Макарий Египетский. 1998, с. 114). "Когда всех людей видит кто хорошими, и никто не представляется ему нечистым и осквернённым, тогда подлинно чист он сердцем" (христ.: Исаак Сирин. 1993, с. 97).

Чистое сердце недоступно для бесов: "Сердце, непрестанно хранимое, которому не попускают принимать виды, образы и мечтания темных и лукавых духов, обыкновенно рождает из себя помыслы световидные" (христ.: Исихий Иерусалимский. 1890, с. 33).

Очищение сердца – целая духовная и одновременно психолого-педагогическая программа, связанная с очищением всего человека. Крайне важно очищение и хранение органов чувств, о чем мы говорили в предыдущей главе. Не менее важно хранение ума, ибо, "кто не внимает себе и не хранит ума своего, тот не может сделаться чист сердцем, чтоб сподобиться узреть Бога" (христ.: Симеон Новый Богослов Т. 2. 1993, с. 187). Также необходимо очищение и хранение внимания (трезвение), памяти (покаяние), воли (смирение) и т. д.

Очищенное сердце, как новорожденного младенца, нужно воспитывать и образовывать: "Образовать сердце значит воспитать в нем вкус к вещам святым, Божественным, духовным, чтобы, обращаясь среди них, оно чувствовало себя как бы в своей стихии, находило в том сладость, блаженство, ко всему же другому было равнодушно..." (христ.: Феофан Затворник. 1908, с. 238).

Очищение сердца, его блюдение, хранение и образование составляют центральную часть аскетического делания – особую науку наук и художество художеств. Кроме того, они составляют и особую культуру – культуру сердца: "Искание Слова внутри есть в то же время Культура Сердца, величайшее и единственное в мире непрестанное священнодействие, принесенное в мир Самим Логосом-Христом для тех, кто ищет Его внутри себя. Внутреннее Слово, как семя, должно дать всход, должно вырасти и принести плоды. В дикой и необработанной земле сердца оно не дает всходов и лежит втуне, как клад, зарытый в землю сердца, хотя и проявляющий свою скрытую деятельность. Обработка, удобре-

ние и орошение пажитей сердца – задача подлинной религиозной жизни в Слове... Культура сердца не оставляет в нем места хаосу и темной бездне сердца, вырывая тернии и волчцы, попаляя огнем тину страстей и помыслов, и орошая поле сердца слезами очищения и умиления" (христ.: Позов. Т. 1. 1965, с. 266).

Конечно, говоря о сердце, в христианской духовной традиции необходимо избегать излишнего упрощения и физикализма. "Когда св. отцы говорят о сердце, то и трудно, не имея личного опыта, разуметь, что именно они тут разумеют" (христ.: Иларион. 1912, с. 100). "Где отзывается и чувствуется печаль, радость, гнев и проч., там сердце... Сердце телесное есть мускулистый серчак-мясо... но чувствует не мясо, а душа, для чувства которой мясное сердце служит только орудием, как мозг служит орудием для ума" (христ.: Феофан Затворник. Вып. 5. 1994, с. 165). Сердце есть "внутреннее чувство души, составляющее корень и центр нашей душевной жизни" (христ.: Иларион. 1912, с. 100). По Григорию Паламе сердцем мы называем внутреннейшее тело тела (христ.: Григорий Палама. 1995, с. 44). "Сердце – внутреннейший человек, или дух, где самосознание, совесть, идея о Боге с чувством зависимости от Него всесторонней, вся духовная жизнь вечно-ценная" (христ.: Феофан Затворник. 1890, с. 97).

Отдельно необходимо остановится на **библейском** учении о сердце. Вообще в русском переводе Библии слово сердце встречается 591 раз в Ветхом Завете и 155 раз в Новом Завете (плюс больше 150-ти производных от него слов). Может быть, некоторые случаи ветхозаветного употребления слова "сердце" и не вполне соответствуют нашему современному контексту, но и оставшиеся случаи будут свидетельствовать о центральности сердца как в Новом, так и в Ветхом Завете.

В Ветхом Завете неоднократно сердце употребляется в отрицательном смысле: "огрубело сердце народа сего" (Ис. 6, 10); "этот народ приближается ко Мне устами своими, и языком своим чтит Меня, сердце же его далеко отстоит от Меня" (Ис. 29, 13) (на это ветхозаветное место ссылается Иисус Христос: Мф. 15, 8; Мк. 7, 6); "и не взывали ко Мне сердцем своим, когда вопили на ложах своих" (Ос. 7, 14); "обратитесь к Богу во глубину сердца, от которого вы далеко отступили" (Ис. 31, 6); "рождали из сердца лживые слова" (Ис. 59, 13); "помышления сердца их было зло" (Быт. 6, 5); "сердце сынов человеческих исполнено

зла" (Ек. 9, 3); "лукаво сердце человеческое более всего и крайне испорчено" (Иер. 17, 9-10).

Поэтому Бог и пророки призывают к очищению и обновлению сердца: "смой злое с сердца твоего" (Иер. 4, 14); "отвергните от себя все грехи ваши, которыми согрешили вы, и сотворите себе новое сердце и новый дух" (Иез. 18, 31); "раздирайте сердца ваши, а не одежды ваши, и обратитесь к Господу Богу вашему" (Иоил. 2, 13); "тот, у которого руки неповинны и сердце чисто, ...тот получит благословение от Господа" (Пс. 23, 4); "блаженны чистые сердцем, ибо они Бога узрят" (Мф. 5, 8).

При всей важности сердца неудивительно, что оно стоит на первом месте в заповеди любви к Богу: "люби Господа, Бога твоего, всем сердцем твоим, и всею душею твоею, и всеми силами твоими" (Втор. 6, 5). Это же подтвердит и сам Иисус Христос: "возлюби Господа Бога твоего всем сердцем твоим и всею душею твоею, и всем разумением твоим" (Мф. 22, 37) (см. также: Мк. 12, 30; Лк. 10, 27).

К Богу нужно стремиться сердцем: "всем сердцем моим ищу Тебя" (Пс. 118, 10); "в сердце моем сокрыл я слово Твое, чтобы не грешить пред Тобою" (Пс. 118, 11); "потеку путем заповедей Твоих, когда Ты расширишь сердце мое" (Пс. 118, 32); "надейся на Господа всем сердцем твоим, и не полагайся на разум твой" (Пр. 3, 5).

И просить у Бога нужно нового, чистого сердца: "приклони сердце мое к откровениям Твоим, а не к корысти" (Пс. 118, 36); "сердце чистое сотвори во мне Боже" (Пс. 50, 12); "даруй же рабу Твоему сердце разумное" (3 Цар. 3, 9). И Бог слышит эти мольбы и дает "иное сердце" (1 Цар. 10, 9), что особенно полно раскрывается в Новом Завете.

В Новом Завете также непрерывно утверждает, что сердце есть орган для восприятия Божественного Слова и Дара Духа Святого, в него изливается Божья любовь (Вышеславцев. 1925, с. 82).

Сердце является органом для восприятия горнего мира: "блаженны чистые сердцем, ибо они Бога узрят" (Мф. 5, 8), – узрят Бога очищенным сердцем своим и в сердце своем; "взойдет утренняя звезда в сердцах ваших" (2 Петр. 1, 19); "любовь Божия излилась в сердца наши Духом Святым..." (Рим. 5, 5); "Бог, повелевший из тьмы воссиять свету, озарил наши сердца..." (2 Кор. 4, 6); Бог "дал залог Духа в сердца наши" (2 Кор. 1, 22); "Бог послал в сердца ваши Духа Сына Своего, вопиющего: "Авва, Отче!"" (Гал. 4, 6); "вселиться Христу в сердца ваши" (Еф. 3,

17);

Сердце связано с совестью: "если сердце наше не осуждает нас, то мы имеем дерзновение к Богу" (1 Ин. 3, 21).

Сердце связано с духом: "А как вы – сыны, то Бог послал в сердца ваши Духа Сына Своего, вопиющего: "Авва, Отче!"" (Гал. 4, 6).

Сердце связано с верой: "имейте веру Божию, ибо истинно говорю вам, если кто скажет горе сей: поднимись и ввергнись в море, и не усомнится в сердце своем, но поверит, что сбудется по словам его, – будет ему, что ни скажет (Мк. 11, 23); "ибо если устами твоими будешь исповедовать Иисуса Господом и сердцем твоим веровать, что Бог воскресил Его из мертвых, то спасешься" (Рим. 10, 9). Двоедушным маловерам нужно исправить и укрепить сердца (Иак. 4, 8; 5, 8).

Но и сердце может быть добрым и злым. И тогда: "Добрый человек из доброго сокровища сердца своего выносит доброе, а злой человек из злого сокровища сердца своего выносит злое..." (Лк. 6, 45). Нет ничего хуже огрубелого и лицемерного сердца: "Ибо огрубело сердце людей сих, и ушами с трудом слышат, и очи свои сомкнули, да не узрят очами, и не услышат ушами, и не уразумеют сердцем, и не обратятся, чтобы Я исцелил их" (Деян. 28, 27); "приближаются ко Мне люди сии устами своими, и чтут Меня языком, сердце же их далеко отстоит от Меня" (Мф. 15, 8). У сынов проклятия глаза исполнены любострастия и непрестанного греха, "сердце их приучено к любостяжанию" (2 Пет. 2, 14).

В злое сердце входят ожесточение (Мк. 3, 5) и похоти (Рим. 1, 24). Такое сердце в Новом Завете называется необрезанным: "Жестоковыйные! люди с необрезанным сердцем и ушами! вы всегда противитесь Духу Святому, как отцы ваши, так и вы" (Деян. 7, 51). И наоборот: "тот Иудей, кто внутренно таков, и то обрезание, которое в сердце, по духу, а не по букве: ему и похвала не от людей, но от Бога" (Рим. 2, 29). Но нераскаянное сердце виновато само: "по упорству твоему и нераскаянному сердцу, ты сам себе собираешь гнев на день гнева и откровения праведного суда от Бога" (Рим. 2, 5).

Почему оскверняет человека не то, что входит в уста, а то, что выходит из уст (Мф. 15, 11)? – Потому, что: "исходящее из уст – из сердца исходит; сие оскверняет человека. Ибо из сердца исходят злые помыслы, убийства, прелюбодеяния, кражи, лжесвидетельства, хуления: это оскверняет человека" (Мф. 15, 18-20); "извнутрь, из сердца человеческого, исходят злые помыслы, прелюбодеяния, любодеяния, убийства" (Мк.

7, 21).

В злое сердце может проникнуть дух злобы, как во время тайной вечери диавол "вложил в сердце Иуде Симонову Искариоту предать Его" (Ин. 13, 2). В сребролюбивое сердце сатана влагает мысль солгать Духу Святому (Деян. 5, 3). "Ко всякому, слушающему слово о Царствии и не разумеющему, приходит лукавый и похищает посеянное в сердце его" (Мф. 13, 19), (сравн.: Мк. 4, 15; Лк. 8, 12).

Поэтому всеми силами надо очищать сердце и святить в сердцах своих Господа Бога (1 Пет. 3, 15). А первой и наиглавнейшей заповедью и Ветхого и Нового Завета является: "возлюби Господа Бога твоего всем сердцем твоим..." (Мф. 22, 37; сравн.: Мк. 12, 30; Лк. 10, 27).

Работа со схемой тела

Во многих современных "духовных" и псевдорелигиозных, а заодно, и псевдопсихологических движениях работают со схемой тела. При этом широко используются специальные психотехнические и психоэнергетические методы и приемы. Нельзя объять необъятное – приведем всего несколько примеров.

Для работы в онтопсихологии необходимо научиться "перемещать сознание" в район желудка (Менегетти. Музыка души. 1992, с. 80). Более того, этот центр и является основным для всех онтопсихологических практик: "В онтопсихологической музыкотерапии любое начало, любая основа, любой порыв вдохновения имеет корни и точку опоры в центре висцеротоники организма, локализуемой в области диафрагмы" (там же, с. 19). И из этого вытекает очень многое. Во-первых, конкретные приемы и методы работы: "На сеансе музыкотерапии музыкотерапевт играет на барабане, создавая ритм, который адресуется и согласуется с внутренним организмическим ритмом, присутствующих на сеансе. Это позволяет им через некоторое время почувствовать звучание своей собственной музыки в области диафрагмы" (там же, с. 11). Во-вторых, определенная направленность всей работы: "Эротический компонент в музыкотерапии является определяющим... После того, как завершаются все промежуточные подготовительные этапы музыкотерапии, появляется тенденция к разгулу дионисийской стихии – приятного,

глобального, в высшей степени благотворительного эротизма" (там же, с. 28). Это и многое другое, что мы здесь не затрагиваем, однозначно свидетельствует о языческих и восточных корнях онтопсихологии. Сам Менегетти считает, что способ движения в онтопсихологии сравним с системой Будды (там же, с. 81). Самому автору метода, конечно, виднее, хотя данные психотехнические особенности онтопсихологии скорее ближе даосизму.

Основой цигун является "успокоение мыслей и чувств". Для достижения этого состояния обычно рекомендуется "думать о нижней части живота". Это один из главных психотехнических методов, используемых в цигун (Елисеев. 1995, с. 115). Сам автор, отойдя после 17 лет занятий тайцзицюань от этой системы, пишет о своих ощущениях от работы с ней: "Было ощущение, что "средоточие душевной жизни" как бы смещается из его естественного положения в неестественное... утрачивается легкость и подвижность мира, его краски обесцвечиваются параллельно процессу возрастания подвижности и гибкости тела" (там же, с. 132).

Некоторые приемы работы со схемой тела использует и современная телесно-ориентированная терапия. Она работает с ощущениями тела, "мышечными зажимами" и т. д., при этом используются упрощенные восточные упражнения, например, асаны – положения тела. В совсем примитивном виде для определения "проблемных" участков тела используются особые внешние раздражители (например, громкий, неожиданный звук). Предполагается, что наибольший "ответ" на звук будет в проблемном участке тела. Интересно, что подобными вещами еще в начале XX века баловался Григорий Распутин, в своих "назидательных" беседах с Николаем II. По воспоминаниям епископа Феофана: "Сидели и беседовали о политическом положении в России. Старец Григорий вдруг как вскочит из-за стола, как стукнет кулаком по столу. И смотрит прямо на царя. Государь вздрогнул, я испугался, наследник заплакал, а старец и спрашивает государя: "Ну что? Где ёкнуло, здеся али туто?". При этом он сначала указал пальцем себе на лоб, а потом на сердце. Государь ответил, указывая на сердце: "Здесь сердце забилось!". "То-то же, – продолжал старец, – коли что будешь делать для России, спрашивай не ума, а сердца. Сердце-то вернее ума!"" (цит. по: История России. 1996, с. 32). Сердце и в самом деле вернее ума (о чем мы подробно пишем отдельно), только при этом незачем стучать кулаками по столу.

Внешняя работа, многочисленные ее методы и приемы не должны мешать главному: внутреннему собиранию себя и внутренней духовной работе. К слову сказать, благодатная работа с сердцем в христианской традиции так не похожа на "практику" современных самопальных учителей, которые, например, советуют для ощущения "энергии" наклеить на необходимое место перцовый пластырь. При сведении ума внутрь сердца нет грубой психотехники, нет чрезмерного упования на специальные приемы и методы. Основными при этом являются внимание и молитва (христ.: Игнатий (Брянчанинов). Т. 2. 1993).

Да и с точки зрения обычного здравого смысла необходима достаточная осторожность при работе со схемой тела. Дело в том, что расстройства схемы тела с появлением, или без появления фантомов, можно вызвать и у практически здоровых людей, например, через введение психофармакологических препаратов, или, даже чисто механически, через пережимание конечности жгутом (Меерович. 1948, с. 236). Уже в послевоенные годы обращали внимание на то, что на схему тела могут влиять многие фармакологические вещества (там же). В настоящее время у нас все чаще используют "сильнодействующие" западные препараты, не задумываясь над тем, что они могут негативно влиять на схему тела и приводить к измененным состояниям сознания (недаром многие из них до сих пор употребляются западной молодежью в качестве "тащилок"). В конце концов различные негативные факторы (фармакологические, психологические, социальные и т. д.) приводят ко все накапливающимся нарушениям схемы тела. Оказалось, что вызванные различными причинами расстройства сознания с явлениями нарушения схемы тела, как правило, снимаются кофеином. Дело в том, что "кофеин, усиливая компенсаторные функции коры, тем самым снижает или подавляет влияние патологического очага" (Меерович. 1948, с. 273). Но эта палка, как ей и положено, о двух концах: кофеин, как и любой наркотик, сопровождается эффектами привыкания, увеличения дозы, "ломкой" и т. д. Любители кофе утром просто разобраны на части, и только "нового дня глоток" (а лучше несколько чашек) понемногу собирает их и приводит в чувство. А поскольку "любителей" кофе (поневоле) становится все больше, неудивительно, что в мировой торговле продажа кофе занимает второе (!) место – после торговли оружием. Комментарии, как говорится, излишни.

Заключение

Анализируя расположение **локуса сознания** в разных религиозных направлениях можно предположить следующее:

1) *цереброцентризм* – головной, мозговой локус сознания – больше свойственен католицизму, протестантизму и восточноевропейскому православию;

2) *кардиоцентричными* – сердечными – являются: древнегреческая религия, греко-византийское и русское православие;

3) *вентралоцентризм* – ориентация на нижнюю часть тела (живот) – близок древнеиудейской религии, исламу и старообрядчеству.

Поместив эти данные в таблицу, получим:

ЦЕРЕБРО-ЦЕНТРИЗМ:	КАРДИО-ЦЕНТРИЗМ:	ВЕНТРАЛО-ЦЕНТРИЗМ:
католицизм	древнегреческая религия	древнеиудейская религия
протестантизм	греко-византийское православие	ислам
восточноевропейское православие	русское православие	старообрядчество

Краткие выводы третьей и четвертой глав

Для анализа психофизиологических особенностей разных религиозных традиций мы использовали два основных параметра: доминирующую сенсорную модальность и расположение локуса сознания. Отдельное, самостоятельное рассмотрение каждого из этих параметров показало, что они могут использоваться в качестве классифицирующих признаков для сопоставления исследуемых нами религиозных традиций. Соотнесем теперь данные параметры между собой и составим

обобщенную таблицу распределения религиозных традиций по двум названным параметрам:

	ЗРЕНИЕ:	СЛУХ:	КИНЕСТЕТИКА:
ЦЕРЕБРО-ЦЕТРИЗМ:	католицизм	протестантизм	восточноевропейское православие
КАРДИО-ЦЕТРИЗМ:	древнегреческая религия	греко-византийское православие	русское православие
ВЕТРАЛО-ЦЕТРИЗМ:	древнеиудейская религия	ислам	старообрядчество

Таким образом мы пришли к целостной и непротиворечивой концепции распределения указанных религиозных традиций. Как нам кажется, она обладает не только чисто научной ценностью – не менее важен ее возможный практический результат. На последнем мы и остановимся.

Основной целью психологического знания является (или должно являться) лучшее понимание людьми друг друга, а через взгляд на другого – и лучшее понимание самого себя, своих особенностей. Но, с другой стороны, именно знание самого себя необходимо и для правильного познания других людей. Кто не знает самого себя, тот никогда не научится понимать других. Знание самого себя также необходимо и в деле богопознания и богопочитания. Кто не знает самого себя, тот не может правильно познать и Бога, не может, следовательно, исполнять и своих обязанностей к Нему (христ.: Солярский. 1892, с. 191).

На практическую помощь в самопознании, в конечном счете, и направлена наша работа. Но в ней мы не претендовали на то, чтобы осветить все стороны самопознания, являющегося сложным и многомерным процессом. Мы не касались тонких, духовных, проблем самопознания, на что у нас нет ни смелости, ни духовного опыта. Не входили мы и в рассмотрение глубинных душевных проблем, при анализе которых надо быть уже не просто академическим психологом, но настоящим душеведом. Речь идет только о психофизиологических и психологических особенностях, которые могут быть использованы при самопознании. Но, и в этом новизна нашего исследования, данные особенности мы брали не только в индивидуально-личностном плане, но, в первую очередь, в

плане религиозно-культурологическом. Это не только увеличило масштаб подхода, но и принципиально изменило его суть.

Возможно и необходимо как индивидуальное самопознание, так и самопознание целого народа. Причем, от успешности этого самопознания, также как и в самопознании индивидуальном, зависит очень многое. И многие проблемы в современной России не оттого ли, что мы не знаем себя: "заканчивается трагический в истории России XX век, а проблема самопознания собственной культуры и собственного своеобразия осталась" (Бредихина. 1997, с. 10). "Слишком дорого русскому народу обходится непонимание собственной природы" (там же, с. 10). В настоящее время сохранение духовной и культурной самобытности России является вопросом жизни и смерти, но при этом нужно знать *что* сохранять. Борьба за самобытность ради самобытности, без объективного самопознания, приведет и уже проводит к самому обыкновенному национализму. И наоборот, "истинное самопознание укажет человеку (или народу) его настоящее место в мире, покажет ему, что он не центр вселенной и не пуп земли" (Трубецкой. 1995, с. 115). Истинное самопознание позволит не только отстаивать свои интересы, но и понимать проблемы других народов, вступать в диалог с другими культурами. При этом, сохранение собственной самобытности не помешает России учиться у других народов, что-то брать у них, и в свою очередь, что-то им давать.

Исторически сложилось, что на Западе всегда уделяли большое внимание мышлению (в силу своего цереброцентризма). И наоборот, в России многие вопросы, связанные с мышлением, как раз и являются наиболее проблематичными. В этой области мы можем взять у Запада рефлексию, осознание, мыслительные стратегии, креативное мышление и т. д. Понятно, что это также нужно делать не бездумно, а критически, отсеивая пустые и непрофессиональные руководства по ускоренному "развитию мышления".

Но мы можем не только брать у Запада, как это обычно у нас принято, но и кое-что ему дать (и притом не так уж и мало). Приведем два примера: первый – связанный с темой настоящей главы, второй – возвращающий нас к идеям предыдущей.

Россия, русская православная церковь являются живыми носителями сердечного делания – этой науки наук и искусства искусств. Современной Европе, гордящейся своими наукой и искусством, практиче-

ски неизвестна такая наука и такое искусство. В европейской культуре столь широкой и многообразной, тем не менее, отсутствует культура сердца (подробнее о которой мы скажем в приложении). И это, конечно же, весьма отрицательно сказывается на всех сторонах европейской жизни: "Утрата истинных, духовных знаний о значении сердца приводит человечество к поистине печальным результатам и глубокому духовному кризису" (хр. и пс.: Невярович. 1997, с. 29). "Потеря культуры сердца в современной жизни есть потеря жизненной силы, наше существование превращается в постоянное умирание, засыхание, какой-то склероз сердца, которым поражена вся современная цивилизация" (Вышеславцев. 1990, с. 71). А поскольку в современной цивилизации иссякла центральная сила личности, засохла ее сердцевина, постольку ей не поможет никакой временный расцвет периферии и внешних сил. При этом "не помогут ни чудеса техники ("переставление гор"), ни чудеса социального распределения ("раздавание имения"), ни чудеса науки ("всякое познание"), потому что, по слову апостола, "если я не имею любви, то я ничто"" (там же, с. 71-72). Поэтому для Европы, в современном ее состоянии, сердечное делание и культура сердца просто необходимы.

Другой пример того, в чем мы могли бы быть интересны и полезны для Запада, связан с религиозно-психологическим аспектом зрения (о чем мы говорили в предыдущей главе).

И секулярная и религиозная жизнь на Западе (особенно в католицизме) очень ориентированы на зрение. Поэтому закономерно, что учение отвергающее правомерность религиозных изображений, иконоборчество, родилось не на Западе, а на Востоке (христ.: Успенский. 1989, с. 112). И напротив, "отдельные проявления иконоборчества на Западе не имели тех глубоких корней, которые имело иконоборчество восточное..." (там же, с. 75). "Римская Церковь... не поддалась искушению иконоборчества" (там же, с. 85).

Интересно, что взамен икон иконоборцы усилили в богослужении ударение на слух: проповедничество, религиозную поэзию, разнообразную музыку (христ.: Успенский. 1989, с. 106). По этому поводу папа Григорий II писал императору Льву Исавру: "Ты приказал народу оставить все это [иконопочитание] и стал занимать его пустяками, вздором, свирелями, погремушками, гитарами и лирами..." (Послание 2-е. Деяния, с. 41. Манси XII, 978) (цит. по: христ.: Успенский. 1989, с. 107).

И тем не менее: "Защищая существование иконы против иконоборцев, Запад все же не вник в существо происходившей в Византии борьбы. То, что для византийцев было вопросом жизни и смерти, для Запада прошло незамеченным" (христ.: Успенский. 1989, с. 108). Это очень интересный исторический урок: с одной стороны, зрительность Запада способствовала тому, что он был меньше подвержен иконоборчеству, чем Восток, но, с другой стороны, на Западе отсутствовало осознание своих естественных предпосылок, а поэтому не было и рефлексивного отношения к проблеме зрительности, образности как таковой. Таким образом богословие и психология образа не разработаны на Западе во всем их объеме. И здесь православие, с его многовековой иконописной традицией, может и должно быть востребовано. Это понимают и на самом Западе: "Для нашей, сильно визуально ориентированной эпохи, рекомендуется... обращение к глазу, к смотрению на образ. Этот путь к пониманию Восточной Православной Церкви тем более подходящий, что в ней образное понимание мира святых, икона, занимает центральное место" (Benz. 1957, s.7). "Значение иконы для православного благочестия и богословское ее обоснование открывает путь к самым важным пунктам православной догматики. Потому что понятие иконы есть понятие догматически центральное, возвращающееся во всех аспектах богословия" (там же, s.21).

Этим мыслям вторит и православный богослов: "В нашу "визуально ориентированную эпоху" назрела настоятельная необходимость, как для инославных, так и для самих православных, вникнуть в суть догмата иконопочитания и в его значение для современного христианства" (христ.: Успенский. 1989, с. 404).

Именно в этом плане вопрос иконы поднят в более официальном порядке представителями англиканского исповедания в связи с отношением к Седьмому Вселенскому Собору. При встрече с православными в Рымнике (Румыния) в июле 1974 года вопрос был поставлен англиканами в своем подлинном богословском контексте (христ.: Успенский. 1989, с. 404). При этом англиканами была высказана надежда, что догмат иконопочитания будет выражен православными в применении к современной действительности, так как "более глубокое понимание принципов иконописания, являющих истину и последствия воплощения Слова Божия, может в наши дни помочь христианам правильнее оценить христианское учение о человеке и материальном мире" (Sous-

comission... 1974, s.40).

В наше время вникнуть в суть догмата иконопочитания – значит осмыслить и саму икону не только как предмет молитвы и украшения храма; это значит осмыслить то, что она несет в себе, уяснить ее созвучие современному человеку, осмыслить свидетельство духовного опыта, передаваемого из глубины православия (христ.: Успенский. 1989, с. 404).

Икона несет в этот мир свидетельство о подлинности реальности иного бытия, несет благовестие о Боге, человеке и твари. Она показывает то, к чему призван человек, чем он должен быть. И весь строй иконы направлен на то, чтобы приобщить человека к тому Откровению, которое явлено миру в христианстве, раскрыть в видимых формах сущность внесенного им переворота (христ.: Успенский. 1989, с. 421).

Литература

А. А. Ухтомский в воспоминаниях и письмах. Сборник. Сост. Ф. П. Некрылов. – СПб., Изд-во СПбГУ, 1992.

Абаев Н. В. Чань-буддизм и культурно-психологические традиции в средневековом Китае. 2-е изд. – Новосибирск: Наука, Сибирское отделение, 1989.

Абульханова К. А. О субъекте психической деятельности. – М.: Наука, 1973.

Авдеев Д. А., Пезешкиан Х. Позитивная психотерапия в психосоматике. – Чебоксары, 1993.

Агни Йога. Т. 3. Сердце. – М.: Рус. духовный центр, 1992.

Александровский А. Б. Наблюдение при мескалиновом отравлении // Журнал советской невропатологии, психиатрии и психогигиены. 1934, № 6, с. 44-51.

Ананьев Б. Г. О проблемах современного человекознания. – М.: Наука, 1977.

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

Андреева И. С. Странствие души по философской ниве. (Душа как философская категория) // Человек: образ и сущность. М., 1997, с. 12-41.

Бавро Н. И., Назаров А. И. Формирование "фантома" ревертированной руки и фантомизация ипсилатеральных частей схемы тела // Деятельность и психические процессы. Сборник. М., 1977, с. 4.

Батай Ж. Внутренний опыт. – Петербург: Аксиома, Мифрил, 1997.

Белинский В. Г. Письма. Т. 2. – СПб., 1914.

Белый А. Воспоминания // Литературное наследство. Т. 27-28. М., 1937, с. 410-456.

Бем А. Л. Достоевский – гениальный читатель // О Достоевском. Сборник. Прага, 1933, с. 7-24.

Бердичевский А. И. Китайские психотелесные гимнастики в структуре готовности к деятельности инженерно-технических работников. Автореф. дис. канд. психол. наук. – СПб.: Нац. гос. ун-т физ. культуры, спорта и здоровья им. П. Ф. Лесгафта, 2008.

Бердяев Н. А. Судьба России. Опыты по психологии войны и национальности. – М.: Изд-во МГУ, 1990 (репр. переизд.: М., 1918).

Бернс Р. Развитие Я-концепции и воспитание. – М.: Прогресс, 1986.

Большаков А. О. Представление о двойнике в Египте Старого царства // Вестник древней истории. 1987, № 2, 3-36.

Бредихина О. Русское мировоззрение: восстановимы ли традиции? (Книга-вопрос). – Мурманск, 1997.

Бурназян Г. А. Психофармакотерапия. 2-е изд. – Ереван. 1985.

Василий (Кривошеин) архиеп. Несколько слов по вопросу о стигматах // ЖМП. 1986, № 4, с. 67-68.

Воронов И. А. Восточно-Азиатская психотелесная теория личности в отечественной системе спортивных единоборств: (историко-психологическое и экспериментальное исследование). Автореф. дис. докт. психол. наук. – СПб.: С.-Петерб. гос. акад. физ. культуры им. П.Ф. Лесгафта, 2005.

Вышеславцев Б. Значение сердца в религии // Путь. № 1, 1925, с. 79-98.

Вышеславцев Б. П. Сердце в индийской и христианской мистике // Вопросы философии. 1990, № 4, с. 62-87 (Париж: YMCA-press, 1929).

Габрилович Л. Новейшие русские метафизики // Вопросы философии и психологии. 1904, кн. 5(75), с. 645-682.

Гарнцев М. А. Антропология в византийской мысли // Логос. Вып. 1. 1991, с. 82-87.

Георгий /Ярошевский/ еп. Стигматизация. (Богословско-психологический очерк). – Калуга, 1914.

Гиляревский А. Пособие к изучению психологии. 2-е изд. – М., 1886.
Гиляровский В. А. Психиатрия. – М.-Л.: Медгиз, 1931.
Гиляровский В. А. Что такое "схема тела" в свете данных наших физиологов // Вестник Академии наук СССР. 1958, № 10, 17-23.
Гиршина М. А. Средства и методы физкультурно-оздоровительных занятий с людьми старшей возрастной группы. Автореф. дис. канд. психол. наук. – М.: Всерос. НИИ физ. культуры и спорта, 2003.
Говинда Лама. Основы тибетского мистицизма согласно эзотерическому учению великой мантры ом мани падме хум // Его же. Психология раннего буддизма; Основы тибетского мистицизма. Пер. с англ. СПб., 1993, с. 191-458.
Годфруа Ж. Что такое психология. В 2-х т. – М.: Мир, 1992.
Горбов Ф. Д. Проблемы космической психофизиологии // Человек вышел в космическое пространство. Сборник. М., 1966, с. 23-29.
Горбов Ф. Д. "Схема тела" // БСЭ. 3 изд. Т. 25. М., 1976, с. 121.
Гордеева Н. Д. Экспериментальная психология исполнительного действия. – М.: Тривола, 1995.
Гроф С. За пределами мозга: Рождение, смерть и трансценденция в психотерапии. – М., 1992.
Гурфинкель В. С., Левик Ю. С. Концепция схемы тела и моторный контроль // Интеллектуальные процессы и их моделирование. Организация движений. Сборник / Ред. А. В. Чернавский. – М.: Наука, 1991.
Гхош Ауробиндо, Мать. Психическое существо: Душа: ее природа, задача и эволюция. Пер. с англ. – М.: Благовест, 1994.
Гюйон Ж. Краткий и легчайший способ молиться, коим каждый легко может приобресть внутреннюю, сердечную Молитву и достигнуть чрез то высокого совершенства. 2-е изд. – СПб., 1822.
де-Роша А. Световые излучения человека и перемещение чувствительности внаружу. – Пг.: Новый человек, 1915.
Дион Р. Терапия души. Пер. с англ. – М.: Библейский взгляд, 1998.
Дюрвиль Г. Призрак живых. Анатомия и физиология души. Выделение астрального призрака человеком по собственной воле. – М.: Новый человек, 1915.
Елисеев В. А. Психическая активность и психосоматические соотношения в традиционных воззрениях китайской народной медицины // Хрестоматия по телесно-ориентированной психотерапии и психотехнике. М., 1997, с. 104-111.

Елисеев В. А. Современные и некоторые традиционные методы "телесно ориентированной" психотерапии // Гуманистические проблемы психологической теории. М., 1995, с. 107-136.

Жуков Ю. М., Зинченко В. П. Социоисторические исследования труда и общения (К истории становления предметных действий) // Человек в системе наук. Отв. ред. И. Т. Флоров. М.: Наука, 1989, с. 378-388.

За пределами тела. Сборник. Пер. с англ. – М.: Единство, 1993.

Захаревич А. С. Оздоровительно-развивающее воздействие дыхательных психотехнологий на психические состояния человека. Автореф. дис. докт. психол. наук. – СПб.: С.-Петерб. гос. акад. физ. культуры им. П. Ф. Лесгафта, 2003.

Зенько Ю. М. Сердце // Его же. Психология и религия. СПб., 2002, с. 239-258 (Приложение 3. 1).

Зеньковский В. В. История русской философии. В 2-х т. – Л.: ЭГО, 1991.

Зинченко В. П., Мамардашвили М. К. Проблема объективного метода в психологии // Вопросы философии. 1977, № 7, с. 109-125.

Иванов А. ТМ в Москве // Путь к себе. 1991, № 1, с. 6-7.

Игнатович А. Н. Трактовка "тел" Будды в Сутре золотого света // Общество и государство в Китае. М., 1984, с. 151-154.

Из наследия П. А. Флоренского // Контекст-1991. М., 1991.

Ильин И. А. О тьме и просветлении. – М.: Скифы, 1991.

Иннокентий (Борисов) архиеп. Из лекций по догматическому и нравственному богословию // Сборник из лекций бывших профессоров Киевской Духовной Академии... – Киев, 1869.

История России. XX век. Сост. С. Т. Исмаилов. – М.: Аванта+, 1996.

Кернейц С. Йога для Запада (Синтез древневосточного учения йоги и западного оккультизма). – М.: Двойная звезда, Фаир, 1995.

Киреевский И. В. О характере просвещения Европы // Его же. Собрание сочинений в двух томах. Т. 1. М., 1911, с. 174-222.

Клиническая психология. Учебник для студентов медицинских вузов и факультетов клинической психологии / Под ред. Б. Д. Карвасарского. 4-е изд., перераб. и доп.. – СПб.: Питер Пресс, 2013.

Котик М. А. Об одной модели опасного поведения и творческой деятельности // Труды по знаковым системам. 20. Тарту, 1987, 131-140.

Кочкина Л. В. Становление физического Я в дошкольном возрасте. Автореф. дис. канд. психол. наук. – М.: Ин-т психологии РАН, 2007.

Кравков С. В. Самонаблюдение. – М.: Русский Книжник, 1922.

Кузнецов О. Н., Лебедев В. И. Об экстериоризационных реакциях в условиях длительного одиночества и их значении для понимания механизмов раздвоения личности // Вопросы психологии. 1968, № 1, с. 31-41.

Лебединский М. Схема тела // БМЭ. Т. 31. М., 1963, с. 836-839.

Леви-Брюль Л. Первобытное мышление. Пер. с франц. – /М./: Атеист, 1930.

Левик Ю. С. Система внутреннего представления в управлении движениями и организации сенсомоторного взаимодействия. Автореф. дис. д-ра биол. наук. – М.: Ин-т проблем передачи информации РАН, 2006.

Лекторский В. А. Субъект. Объект. Познание. – М.: Наука, 1980.

Лилли Д. Центр циклона (автобиография внутреннего пространства). – Киев: София, 1993.

Линьков Е. С. Диалектика субъекта и объекта в философии Шеллинга. – Л., 1973.

Лоуэн А. Предательство тела. Пер. с англ. – Екатеринбург, 1999.

Лоуэн А. Психология тела: биоэнергетический анализ тела. Пер. с англ. – М.: ИОИ, 2013.

Лоуэн А. Терапия, которая использует язык тела (Биоэнергетика). Пер. с англ. – СПб.: Речь, 2000.

Лоуэн А. Физическая динамика структуры характера. Пер. с англ. – М.: Компания "Пани", 1996.

Лоуэн А. Язык тела. Пер. с англ. – СПб., 1997.

Любутин К. Н. Проблема субъекта и объекта в немецкой классической и марксистско-ленинской философии. – М.: Высшая школа, 1981.

Манин Ю. И. К проблеме ранних стадий речи и сознания // Интеллектуальные процессы и их моделирование. М.: Наука, 1987, с. 154-178.

Меерович Р. И. Расстройства "схемы тела" при психических заболеваниях. – Л., 1948.

Мейли Р. Структура личности // Экспериментальная психология. Ред.-сост. П. Фресс, Ж. Пиаже. М., 1975, с. 196-283.

Мелзак Рональд. Фантомные конечности // В мире науки. 1992, № 6, с. 62-69.

Менегетти А. Музыка души. Введение в музыкотерапию. – СПб.: Палада, 1992.

Менегетти А. Психология жизни. 10 лекций по онтопсихологии. –

СПб., 1992.
Мерло-Понти М. Око и дух. Пер. с франц. – М.: Искусство, 1992.
Монро Р. А. Путешествия вне тела. – Новосибирск: Наука, 1993 (Киев: Гарт, 1994).
Мульдон С. Проекция астрального тела. – М.: Гелиос, 1993.
Мусящикова С. С., Черниговский В. Н. Кортикальное и субкортикальное представительство висцеральных систем. – Л.: Наука, Ленингр. отд., 1973.
Нейман Дж. Математические основы квантовой механики. Пер. с нем. – М.: Наука, 1964.
Никольский А. Русский Ориген XIX века Вл. С. Соловьев // Вера и разум. 1902, № 24, 453-485.
Озерецкий Н. И. О фантоме ампутированных конечностей у детей и подростков // Советская невропсихиатрия. 1941, т. 6, с. 62-69.
Олейникова Е. Е. Телесно-ценностное физическое воспитание детей старшего дошкольного возраста на основе рефлексивно-метафорической двигательной игры. Автореф. дис. канд. пед. наук. – Майкоп: Адыгейс. гос. ун-т, 2007.
Ошо (Бхагван Шри Раджниш). Будда: пустота сердца. – М., 1993.
Ошо /Бхагван Шри Раджниш/. Психология эзотерического; Корни и крылья: Беседы о дзен. – М., 1992.
Переписка П. А. Флоренского с Андреем Белым // Контекст – 1991. М., 1991, с. 23-61.
Пиз А. Язык телодвижений. Пер. с англ. – Н.-Новгород, 1992.
Платонов К. И. Слово как физиологический и лечебный фактор (К физиологии психотерапии). 3-е изд.: – М., 1962 (2-е изд.: М., 1957; 1 изд.: Харьков, 1930).
Половинкин А. И. Пробуждение России: преодоление барьера неверия и маловерия. – Волгоград, 1997.
Пономарев Я. А. Психология творчества и педагогика. – М.: Педагогика, 1976.
Прибрам К. Языки мозга. Пер. с англ. – М.: Прогресс, 1975.
Проблемы сенсорной изоляции. Под ред. А. А. Смирнова, Б. Ф. Ломова, В. Д. Небылиина. – М., 1970.
Психология телесности между душой и телом. Ред.-сост. В.П. Зинченко, Т.С. Леви. – М.: АСТ, 2005.
Райх В. Анализ личности. – М.: КСП+: СПб.: Ювента, 1999.

Райх В. Диалектический материализм и психоанализ // Под знаменем марксизма. 1929, № 7-8, с.180-206.
Райх В. Массы и государство. – Тверь, 1995.
Райх В. Посмотри на себя, маленький человек! Пер. с англ. – М.: Мир Гештальта, Микронех, 1997.
Розанов В. В. В мире неясного и нерешенного. – СПб., 1904.
Роллан Р. О мистической интроверсии (самосозерцании) и ее научном значении для познания Реального // Его же. Собрание сочинений. Т. 20. Л., 1936, с. 126-136.
Сайр Д. Парад миров. – СПб.: Мирт, 1997.
Светилин А. Е. Из лекций по психологии. Седалище души // Русская религиозная антропология. Т. 1. М., 1997, с. 179-186.
Светлов Р. В. Античный символ Неба-Времени // Символ в культуре. СПб., 1992, с. 20-32.
Семенов В. С. Проблемы интерпретации брахманической прозы: Ритуальный символизм. – М.: Наука, Гл. ред. вост. лит., 1981.
Семенова С. В. Формирования я-концепции у подростков, страдающих эпилепсией. Автореф. дис. канд. психол. наук. – СПб.: С.-Петерб. н.-и. психоневролог. ин-т им. В.М. Бехтерева, 2001.
Сингх Даршан. Чудеса внутреннего космоса. Пер. с англ. – М., 1997.
Смирнов В. М., Шандурина А. Н. Таламо-париетальная система и ее участие в механизмах схемы тела // Эволюция функций теменных долей мозга. Л., 1973, с. 126-166.
Снегирев И. Л. Магический жест 'ка' и название 'душа' и 'бык' в древнеегипетском // Доклады АН СССР. Сер. В. 1930, № 3, с. 45-50.
Сны и видения в народной культуре. Сост. О. Б. Христофорова. М.: РГГУ, 2002.
Соколова Е. Т., Дорожевец А. Н. Исследования "образа тела" в зарубежной психологии // Вестник Московского университета. Сер. 14. Психология. 1985, № 4, с. 39-49.
Соловьев В. С. Духовные основы жизни. 3-е изд. – СПб., 1897.
Соловьев В. С. Оправдание добра. – СПб., 1897.
Соловьев В. С. Собрание сочинений. 2-е изд. Т. 7. – СПб., 1912.
Стокс Г., Уайтсайд Д. Единый мозг. – М.: Диалог-МГУ, 1996.
Тарт Ч. Практика внимательности в повседневной жизни. Пер. с англ. – М.: Изд-во Транперс. ин-та, 1996.
Тендряков В. Ф. Проселочные беседы // А. Н. Леонтьев и современная

психология. М., 1983, с. 266-274.
Теплов Б. М. Психологические взгляды Белинского // Советская педагогика. 1948, № 5, с. 38-60.
Тихон Задонский. О сердце человеческом // Его же. Сочинения. Т. 4. М., 1836, с. 212-220.
Трубецкой Н. С. К проблеме русского самопознания // Его же. История. Культура. Язык. М., 1995, с. 105-210.
Тульвисте П. О сопоставительном изучении развития мышления ребенка в различных культурах // Хрестоматия по возрастной и дифференциальной психологии. М., 1981, с. 189-193.
Тхостов А. Ш. Топология субъекта // Вестник Московского университета. 1994, № 2, с. 3-13.
Тьюк Д. Х. Дух и тело. Действие психики и воображения на физическую природу человека. – М., 1888.
Уоллис Э., Хенкин Б. Искусство психического исцеления. – М.: Двойная звезда, Фаир, 1995.
Ухтомский А. А. Письма // Пути в незнаемое. Сб. 10. М., 1973, с. 371-435.
Фаст Д. Язык тела. Пер. с англ. – М., 1995.
Фельденкрайз М. Искусство движения. Уроки мастера. Пер. с англ. – М.: ЭКСМО, 2003.
Финне В. Н. Ожоги, вызываемые внушением в гипнотическом сне // Журнал для усовершенствования врачей. 1928, № 3, с. 150-157.
Франк С. Л. Очерк методологии общественных наук. – М.: Берег, 1922.
Фрейд З. Я и Оно // Его же. Избранное. М.: Внешторгиздат, 1989, с. 370-381.
Хайдеггер М. Европейский нигилизм // Проблема человека в западной философии. М.: Прогресс, 1988, с. 261-313.
Хоружий С. С. Сердце и ум // Московский психотерапевтический журнал. 1992, № 1 (янв.- март), с. 137-159.
Хрестоматия по телесно-ориентированной психотерапии и психотехнике. 2-е изд. – М., 1997.
Цзен Н. В., Пахомов Ю. В. Психотренинг: игры и упражнения. – М.: Физ-ра и спорт, 1988.
Чаадаев П. Я. Полное собрание сочинений и избранные письма. В 2-х т. – М.: Наука, 1991.
Черниговский В. Н. Идеи И. М. Сеченова о "темных" ощущениях и их

дальнейшее развитие // Его же. Интероцепция. Л.: Наука, Ленингр. отд., 1976, с. 388-403.
Чернов В. Мстислав Ростропович – гражданин мира, человек России // Огонек. 1994, № 8, с. 9-16.
Членов Л. Г. Схема тела и ее нарушения // Новое в учении об апраксии, агнозии и афазии. М.-Л., 1934, с. 62-91.
Шарипов Ф. Ш. Использование телесно-ориентированных методов для адаптации подростков к учебной деятельности в условиях профессионального лицея. Автореф. дис. канд. психол. наук. – Самара: Самар. гос. пед. ун-т, 2000.
Шеин А. П. Локальные и системные реакции сенсомоторных структур на оперативное удлинение конечности. Автореф. дис. докт. биол. наук. – Курган: Тюм. гос. ун-т, 2004.
Шмарьян А. С. К вопросу о психофизиологических закономерностях деперсонализации // Советская невропатология, психиатрия и психогигиена. 1934, т. 3, вып. 6.
Шпет Г. Г. Эстетические фрагменты. Ч. 1. – Пб.: Колос, 1922.
Эдриан Э. Д. Основы ощущений: Деятельность органов чувств. Пер. с англ. – М.: Госмедиздат, 1931.
Этевенон М. Дорога тела. Оздоровительные упражнения в системе йоги Шри Ауробиндо. – СПб., 1996.
Ямпольский М. Б. Эксперимент Кулешова и новая антропология актера // Ноосфера и художественное творчество. М., 1991, с. 183-199.
Ясперс К. Общая психопатология. Пер. с нем. – М.: Практика, 1997.
Ястребцев И. И. Об органах души. – М., 1832.
Adrey R. The Territorial Imperative. – N. Y., 1966.
Benz E. Geist und Leben der Ostkirche. – Hamburg, 1957.
Berlucchi G., Aglioti S. The Body in the Brain: Neural Bases of Corporeal Awareness // Trends in Neurosciences. 1997. Vol. 20. Is. 12.
Claparede E. Note sur la localisation du moi // Arch. Psycologi. 1924, 19, p.172-182.
Combet R. Des troubles du schéma corporel et de l'organisation spatiale chez des enfants d'intelligence normale présentant des difficultés scolaires. – Paris: La Charité-sur-Loire, 1970. – 83 c.
Declerck Michèle. Le schéma corporel en sophrologie et ses applications thérapeutiques: Le corps à témoin. – Paris Montréal: L'Harmattan, 1999. – 206 c.

Gallagher S., Cole J. Body Schema and Body Image in a Deafferented Subject // Journal of Mind and Behavior. 1995. Vol. 16. P. 369-390.

Hocing W. E. A brief note on individuality in East and West // The status of the individual in East and West. Ed. by Ch. A. Moore. Honolulu, 1960.

Raju R. T. The tack of the Indian philosoper: present and future // Vedanta kesari. Madras, 1959, vol. 40, № 4.

Scheflen A. E. Human Territories. – New Jersey: Prentice-Hall, 1976.

Schilder P. Das Korperscheme. Ein Beitrag zur Lehre vom Bewuβtsein des eigenen Korpers. – Berlin, 1923.

Schilder P. The Image and the Appearance of the Human Body. – London: Routledge and Kegan Paul, 1935.

Sous-comission "Autorite des Conciles Ecumeniques" // Messager de l'exarchat du patriarche russe en europe occidentale. Paris, 1974, № 85-88, s.30-41.

Stace W. T. The mystical form of western spirituality // Philosophy and culture: East and West. Ch. A. Moore, ed. Honolulu, 1962.

Приложение 4. 1.
Сердце: избранная библиография

ОБЩИЕ РАБОТЫ

Антоний игум. Внутреннее состояние сердца человеческого. – М.: Русский хронограф, /1995/ (репр.: 6-е изд., М., 1898).

Богословский Н. Сердце и его значение в религиозно-нравственной жизни человека по учению Священного Писания // Вера и разум. 1910, № 3, с. 287-308.

Вышеславцев Б. Значение сердца в религии // Путь. № 1, 1925, с. 79-98.

Вышеславцев Б. П. Сердце в индийской и христианской мистике // Вопросы философии. 1990, № 4, с. 62-87 (Париж: YMCA-press, 1929).

Гаврюшин Н. К. Б. П. Вышеславцев и его "философия сердца" // Вопросы философии. 1990, № 4, с. 55-62.

Горин А. В. Понятие "сердца" в антропологии Ветхого Завета // Генезис христианства: проблемы и исследования. Сборник. СПб.: СПбГУ, с. 23-26.

Григорий Синаит. Главы о заповедях и догматах, угрозах и обетованиях // Добротолюбие. 2-е изд. Т. 5. М., 1900, с. 180-216.

Евдокимов Михаил свящ. Сердце в восточной традиции и в "Мыслях" Паскаля // Страницы. 1996, № 1, с. 28-37.

Зенько Ю. М. Сердце // Его же. Психология и религия. СПб., 2002, с. 239-258 (Приложение 3. 1).

Климков Олег иерей. Сердце в православной антропологии // Православный летописец Санкт-Петербурга. 2000, № 1, с. 65-77.

Лебедев А. А. О латинском культе сердца Иисусова. – Варшава, 1882.

Лука (Войно-Ясенецкий) архиеп. Сердце как орган высшего познания // Человек. 1991, № 6, с. 104-115.

Макарий Египетский. О хранении сердца // Его же. Духовные беседы, послания и слова. М., 1998, с. 345-361 (Христианское чтение. 1821, Ч. 4, с. 3-27).

Никифор уединенник. Слово о хранении и трезвении сердца многополезное // Добротолюбие. 2-е изд. Т. 5. М., 1900, с. 239-251.

Переписка П. А. Флоренского с Андреем Белым // Контекст – 1991. М., 1991, с. 23-61.

Позднева С. П. Б. П. Вышеславцев о "потаенном сердце человека" в христианстве, индуизме и буддизме // Русская культура на межконфессиональных перекрестках. Сборник. М., 1995, с. 25-26.

Попов С. П. Понятие "сердца" в аскетике и мистике Православной Церкви. СПб., 1903.

Скляревская Г. Н. Сердце в Священном Писании. – СПб.: Филологический факультет СПбГУ, 2005.

Снегирев В. А. Сердце и его жизнь (Психологический очерк) // Вера и разум. 1892, № 7, с. 245-260, № 8, с. 303-328, № 12, с. 463-491.

Тихон Задонский еп. О сердце человеческом // Его же. Сочинения. Т. 4. М., 1836, с. 212-220.

Хоружий С. С. Сердце и ум // Московский психотерапевтический журнал. 1992, № 1 (янв.– март), с. 137-159.

Ширяев Г. В. Сердце как орган "теоретического чувства" // Диалог отечественных светской и церковной образовательных традиций. СПб., 2001, с. 118-122.

Юркевич П. Д. Сердце и его значение в духовной жизни человека по учению Слова Божия // Его же. Философские произведения. М.: Правда, 1990, с. 69-103 (переизд.: Труды Киевской духовной академии. 1860, № 1).

СЕРДЦЕ И МОЛИТВА: ХРИСТИАНСКИЕ РАБОТЫ

Григорий Палама. О молитве и чистоте сердца // Добротолюбие. 2-е изд. Т. 5. М., 1900, с. 300-302.

Григорий Палама св. Три главы о молитве и чистоте сердца // Макаров Д. И. Антропология и космология св. Григория Паламы (на примере гомилий). СПб., 2003, с. 478-481 (приложение).

Добротолюбие или Словесы и Главизны Священного Трезвения. – М., 1793.

Добротолюбие. В русском переводе. Дополненное. Т. 1-5. – СПб., 1877-1890.

Добротолюбие. Изд. 2. Т. 1-5. – М., 1883-1900.

Добротолюбие. Изд. 3. Т. 1-2. – М., 1895-1918.

Добротолюбие. Изд. 4. Т. 1. – М., 1905.

Замечательный рассказ о благодатных действиях молитвы Иисусовой. –

Киев, 1883.
Игнатий (Брянчанинов) еп. О Молитве Иисусовой // Его же. Творения в семи томах. Т. 2. М., 1993, с. 203-295.
Игнатий (Брянчанинов) еп. Слово о молитве Иисусовой // Его же. Творения в семи томах. Т. 2. М., 1993, с. 233-313.
Из рассказов странника о благодатном действии молитвы Иисусовой // Троицкое слово. 1911, № 74-92.
Иларион схимонах. На горах Кавказа. – Киев, 1912.
Кандорский Иван диак. Образование духа и сердца в Непрестанном Богомыслии. – М., 1799.
Назарий о. Указание нужнейших духовных расположений и добродетелей // Старческие наставления о. Назария. СПб., 1885, с. 70-78.
Орлов А. С. Иисусова молитва на Руси в XVII веке. – СПб., 1914.
Откровенные рассказы странника духовному своему отцу. – Введен. Оптина Пустынь, 1991 (1-е изд.: Казань, 1881; 2-е изд.: Казань, 1883; 3-е изд.: Казань, 1884; 5-е изд., доп.: Париж, 1989; Загорск, 1991; М.: Сов. Россия, 1992; Минск, 1995; Коломна, 1995; М., 1998; М., Киев: София, 1999).
Откровенный рассказ странника духовному своему отцу. Издание игумена Паисия настоятеля Михаило-Архангельского Черемисского монастыря. – Казань: Тип. Коковиной, 1881.
Салаври Е. С. О молитве Иисусовой. Путь духовного опыта // Начала христианской психологии. М., 1995, с. 150-180.
Свенцицкий В. П. Граждане неба. Поездка к кавказским пустынникам. – Пг.: Новый человек, 1915.
Симеон Новый Богослов. Слово о трех образах внимания и молитвы // Его же. Творения. Т. 2. Св.-Троиц. Серг. Лавра, 1993, с. 179-191.
Умное делание. О молитве Иисусовой. Сост. игумен Харитон. – М.: Изд-во Московской Патриархии, 1998 (Троице-Сергиева Лавра, 1992; Сердоболь, 1936).
Умное делание. О молитве Иисусовой. Сост. игумен Харитон. – М.: Спасо-Преобр. Валаам. монас., 1994.
Феофан Затворник еп. Путь к спасению. (Краткий очерк аскетики). 9-е изд. – М., 1908.
Феофан Затворник еп. Святоотеческие наставления о молитве и трезвении, или внимании в сердце к Богу и истолкование молитвы Господней словами святых отцов. 2-е изд. – М., 1889.

Феофан Затворник еп. Творения. Собрание писем. В 8-и вып. – Печоры: Св.-Усп. Пск.-Печ. мон., Изд-во "Паломник", 1994.
Филофей Синайский. 40 глав о трезвении // Добротолюбие. 2-е изд. Т. 3. М., 1900, с. 401-420 (Христианское чтение. 1827, ч. 27).

ФИЛОСОФСКИЕ И ЕСТЕСТВЕННОНАУЧНЫЕ РАБОТЫ

Беляков С. А. Сердце, мозг и душа и основы механизма душевной деятельности. – Самара, 1903.
Гройсман А. Л., Умецкий И. М. Аутотренинг и сердце // Магистр. 1993, № 3, с. 2-6.
Догель И. М. Ум и сердце. 2-е изд. – Казань, 1900.
Закидальский Т. Д. Понятие сердца в украинской философской мысли // Философская и социологическая мысль. 1991, № 8, с. 127-138.
Льюис Д. Г. Сердце и мозг. Пер. с англ. – СПб., 1866.
Марков Б. В. Разум и сердце: история и теория менталитета. – СПб.: Изд-во СПбГУ, 1993.
Станкус А. И., Соколов Е. И. Вариабельность сердечного ритма при информационных нагрузках // Физиология человека. 1984, № 5, с. 853-858.
Субъективно-идеалистическое учение Ван Шоужэня о сердце // История китайской философии. М., 1989, с. 371-381.
Субъективно-идеалистическое учение Лу Цзююаня о сердце // История китайской философии. М., 1989, с. 350-356.
Хоружий С. С. Сердце и ум // Московский психотерапевтический журнал. 1992, № 1 (янв.- март), с. 137-159.
Шапошников Л. Е., Фёдорова М. В. Метафизика сердца и метафизика жизни в поисках основания: П. Д. Юркевич и В. И. Несмелов о философии И. Канта // Вече. 2004, вып. 16, с. 49-60.
Этинген Л. Е. О символике сердца // Человек. 1998, № 5, с. 44-56.
Ястребцев И. И. Об органах души. – М., 1832.

ПРОЧИЕ РАБОТЫ

Буддизм как наука ума. Интервью с Гене Джампа Тинлеем // Путь к се-

бе. 1995, № 5, с. 50-52.
Воробьева М. В. Образ сердца в восточной традиции (на примере философии Древнего Китая) // Вестник Русского Христианского гуманитарного института. 2001, № 4, с. 328-334.
Генон Р. Символика сердца // Его же. Символы священной науки. М., 1997, с. 437-490.
Доброе сердце и искренность как основа духовности. Интервью с Далай-ламой XIV // Путь к себе. 1995, № 6, с. 1-3.
Ошо (Бхагван Шри Раджниш). Будда: пустота сердца. – М., 1993.
Уоллис Э., Хенкин Б. Искусство психического исцеления. – М.: Двойная звезда, Фаир, 1995.
Юк Я. И. Сердце человека. Библия и анатомия. – Нью-Йорк, 1962.
Яковлева А. Орган Духа // Путь к себе. 1992, № 4, с. 38-41.

Приложение 4. 2.
Религиозная символика правого и левого

Правы пути Господни...
Ос. 14, 10.

"Если кто-то хочет найти "источник" принципа, устанавливающего порядок в первозданном хаосе, искать его следует в первичном опыте ориентации в пространстве" (Элиаде. 1987, с. 200). Пространственная ориентация же, в свою очередь, невозможна без основополагающих понятий правого и левого. Это было известно еще Э. Канту, который писал: "Даже наши суждения о странах света подчинены понятию, которое мы вообще имеем о направлениях, поскольку они определяются в отношении к сторонам нашего тела" (Кант. 1964, с. 374). "Так как для суждения о направлениях в высшей степени необходимо различным образом чувствовать правую и левую сторону, то природа связала это чувство с механизмом человеческого тела, посредством которого одна, а именно правая, сторона несомненно превосходит левую в ловкости, а может быть и в силе" (там же, с. 375).

Ту же мысль, можно выразить и современным языком: "В антропоцентрической картине мира, в которой роль дейктического центра играет сам человек, право-левосторонняя асимметрия оказывается неизбежной" (Михайлова. 1993, с. 62).

Кстати, даже сам термин "ориентация", который мы уже использовали несколько раз, связан с интересующей нас темой. Исходным параметром при пространственной ориентации древних людей было движущееся над ними солнце. Поэтому исходным положением при начале ориентации должно быть положение – лицом к восходящему солнцу, т. е. к востоку (Михайлова. 1993, с. 57). От наименования Востока, 'ориент', и произошел термин "ориентация", который первоначально обозначал определение направления на Восток, а потом начал употребляться и в общем, расширительном смысле.

Казалось бы, когда в современном мире все так "относительно", различия между правым и левым уже несущественны, или, в лучшем случае носят чисто психологический характер. Но совсем иначе обстоит

дело в Библии, где это различение носит важный символический характер (лексика, относящаяся к понятиям левого или правого, встречается в Библии более 150-ти раз). Приведем некоторые места, наиболее важные с нашей точки зрения.

По Евангельскому слову: "Когда же приидет Сын Человеческий во славе Своей и все святые Ангелы с Ним, тогда сядет на престоле славы Своей, и соберутся пред Ним все народы; и отделит одних от других, как пастырь отделяет овец от козлов; и поставит овец по правую Свою сторону, а козлов – по левую" (Мф. 25, 31-33). И дальше: "Тогда скажет Царь тем, которые по правую сторону Его: приидите, благословенные Отца Моего, наследуйте Царство, уготованное вам от создания мира" (Мф. 25, 33-34). "Тогда скажет и тем, которые по левую сторону: идите от Меня, проклятые, в огонь вечный, уготованный диаволу и ангелам его" (Мф. 25, 41). Таким образом в этом, и многих других местах Библии, левая и правая сторона различаются по своей смысловой нагрузке: левая – отрицательная, негативная, а правая – положительная, позитивная.

Это же проявилось и в евангельском эпизоде, в котором описывается распятие Иисуса Христа. С Христом "распяли двух разбойников, одного по правую, а другого по левую сторону Его" (Мк. 15, 27; сравн.: Мф. 27, 38; Лк. 23, 33). Один разбойник "злословил Его и говорил: если Ты Христос, спаси Себя и нас", а другой же, напротив, "унимал его и говорил: или ты не боишься Бога, когда и сам осужден на то же? и мы осуждены справедливо, потому что достойное по делам нашим приняли, а Он ничего худого не сделал" (Лк. 23, 39-41). Последнему, за веру его, и было сказано Иисусом: "истинно говорю тебе, ныне же будешь со Мною в раю" (Лк. 23, 43). По церковному преданию первый разбойник (злословящий) находился с левой стороны от распятого Христа, а второй (защищающий Христа) – с правой.

Приведем еще несколько библейских примеров, в которых говорится о правой стороне. "Сердце мудрого – на правую сторону, а сердце глупого – на левую" (Еккл. 10, 2). Т. е. сердце мудрого в нужном, правильном направлении.

По воскресении Христа явился ангел: "И, войдя во гроб, увидели юношу, сидящего на правой стороне, облеченного в белую одежду; и ужаснулись" (Мк. 16, 5). И священнику Захарии явился "Ангел Господень, стоя по правую сторону жертвенника кадильного" (Лк. 1, 11).

Воскресший Христос, неузнанный апостолами, сказал им: "закиньте сеть по правую сторону лодки, и поймаете" (Ин. 21, 6). Они закинули, и уже не могли вытащить сети от множества рыбы (Ин. 21, 6). Сеть символизирует собой церковь, а забрасывание ее с правой стороны – правильную, правую жизнь в церкви, что приносит большой улов душ человеческих (рыб).

Всем известно Евангельское выражение о подставлении другой щеки: "Ударившему тебя по щеке подставь и другую" (Лк. 6, 29). В Евангелии от Матфея эта мысль несколько расширена и уточнена: "А Я говорю вам: не противься злому. Но кто ударит тебя в правую щеку твою, обрати к нему и другую" (Мф. 5, 39). То есть, если тебя ударили ни за что, или даже, более того, за правду (правая щека), то смирись, и не доказывай своей правоты, а вспомни о своих недостатках (левая щека). Кстати, мало кто обращает внимание на то, что чисто физически очень проблематично ударить по правой щеке человека, стоящего напротив. Для этого нужно либо бить левой рукой (что для большинства правшей неаутентично), либо, при ударе правой, бить наотмашь, с вывернутой от себя ладонью и изогнутой кистью (что совершенно противоестественно).

Очень часто противопоставление правого и левого проявляется по отношению к рукам. "Когда творишь милостыню, пусть левая рука твоя не знает, что делает правая" (Мф. 6, 3). Т. е., пусть дела милосердия, щедрости, помощи (правая рука) не сдерживаются противоположными импульсами (левая рука).

Правая рука часто связывается с Божьей помощью и поддержкой: "Так говорит Господь помазаннику Своему Киру: Я держу тебя за правую руку, чтобы покорить тебе народы" (Ис. 45, 1); "я всегда с Тобою; Ты держишь меня за правую руку. Ты руководишь меня советом Твоим..." (Пс. 72, 23-24); "Господь – хранитель твой; Господь – сень твоя с правой руки твоей" (Пс. 120, 5).

Во всех самых важных делах, например для благословения, использовалась именно правая рука. В странах ближнего Востока эта традиция чтится до сих пор.

Приведем иллюстрирующий это эпизод из Библии. Израиль благословляет сыновей Иосифа: "И взял Иосиф обоих, Ефрема в правую свою руку против левой Израиля, а Манассию в левую против правой Израиля, и подвел к нему. Но Израиль простер правую руку свою и положил

на голову Ефрему, хотя сей был меньший, а левую на голову Манассии. С намерением положил он так руки свои, хотя Манассия был первенец" (Быт. 48, 13-14). Иосиф же подумал, что Израиль просто перепутал: "И увидел Иосиф, что отец его положил правую руку свою на голову Ефрема; и прискорбно было ему это. И взял он руку отца своего, чтобы переложить ее с головы Ефрема на голову Манассии, и сказал Иосиф отцу своему: не так, отец мой, ибо это – первенец; положи на его голову правую руку твою" (Быт. 48, 17-18). Но это было не случайно, этим Израиль "поставил Ефрема выше Манассии" (Быт. 48, 20).

Такое особое отношение к правой руке связано с тем, что она психофизиологически доминирует во всех видах человеческой деятельности. Она является доминирующей у самых разных народов и в самых разных культурах, часто значительно отличающихся друг от друга. Археологические научные данные позволяют утверждать, что доминирование правой руки восходит к доисторическим временам человеческой истории: уже неандартальцы предпочитали работать правой рукой (Семенов. 1961). Праворукая цивилизация – так можно охарактеризовать основную особенность всего человеческого вида Homo sapiens. Это тема отдельного и большого анализа, здесь же можно отметить, что праворукость связана с левополушарностью. Человек в борьбе с силами природы развивал свое умение решать задачи, мыслить логически, что и является причиной развития левого полушария. Справедливости ради надо отметить, что правополушарные и леворукие люди с точки зрения культуры, например, по уровню творческих способностей, не хуже левополушарных и праворуких. Скорее, речь идет о симметричном принципе их организации: подобно тому, как в природе существуют правая и левая асимметрия (например, при закручивании морских раковин), но левая встречается намного реже. Встречаются левши и обоюдорукие и в Библии (Суд. 3, 21; Суд. 20, 16; 1 Пар. 12, 2).

Правая рука и, вообще, правая сторона тела используются в священнодействии: "заколи овна, и возьми крови его, и возложи на край правого уха Ааронова и на край правого уха сынов его, и на большой палец правой руки их, и на большой палец правой ноги их; и покропи кровью на жертвенник со всех сторон" (Исх. 29, 20); "и возьмет священник крови жертвы повинности, и возложит священник на край правого уха очищаемого и на большой палец правой руки его и на большой палец правой ноги его" (Лев. 14, 14; ср.: Лев. 14, 25; 8, 23-24).

Таким же образом возлагается и елей: "елей, который на ладони его, возложит священник на край правого уха очищаемого, на большой палец правой руки его и на большой палец правой ноги его, на места, где кровь жертвы повинности" (Лев. 14, 17). Для окропления елеем используется палец правой руки: "и омочит священник правый перст свой в елей, который на левой ладони его, и покропит елеем с перста своего семь раз пред лицем Господа" (Лев. 14, 16; ср.: Лев. 14, 27).

Для жертвоприношений используют правую часть животного: "правое плечо, как возношение, из мирных жертв ваших отдавайте священнику" (Лев. 7, 32); "грудь же и правое плечо принес Аарон, потрясая пред лицем Господним, как повелел Моисей" (Лев. 9, 21).

Правая сторона выделяется в устройстве храма: "И взял священник Иодай один ящик, и сделал отверстие сверху его, и поставил его подле жертвенника на правой стороне, где входили в дом Господень. И полагали туда священники, стоящие на страже у порога, все серебро, приносимое в дом Господень" (2 Цар. 12, 9); "Вход в средний ярус был с правой стороны храма. По круглым лестницам всходили в средний ярус, а от среднего в третий" (1 Цар. 6, 8).

Таким образом, делая выводы из предыдущего материала, становится понятным, что правое как таковое в религиозной традиции оценивается в качестве хорошего, положительного. Это же закрепилось и в культуре, и в языке. С правым связана и правота, и правосудие, и праведные дела, и праведность вообще, и т. д. От правого происходят и такие понятия, как править, управлять – вести в правильную (правую) сторону, и дальнейшие производные – правитель, правление, право (существ.: иметь право, принадлежит право).

В психиатрии известны так называемые односторонние галлюцинации. Описаны случаи, когда больные видели левым глазом с левой стороны дьявола и постоянно слышали с левой стороны его голос (Ковалевский. 1905, с. 28). Таким образом, вполне проверенные научные данные согласуются с русскими народными поверьями, согласно которым искуситель, бес, находится у человека с левой стороны, и наоборот, ангел хранитель находится справа. Именно по этой причине существуют народные запрещения плевать на правую сторону (Байбурин, Топорков. 1990, с. 29). И с богословской точки зрения вполне правомерно связывание правой стороны с ангелом хранителем, а левой – с лукавыми духами (христ.: Пестов. Кн. 1. 1994, с. 163). Хотя, конечно же, нельзя

злоупотреблять этим, превращать в суеверие и предрассудок. Особенно это относится к церковному богослужению: "Вот передают свечи – кто это надумал, что их надо передавать через правое плечо, а не наоборот?.. Надо только так передавать свечи, чтобы их не сломать... Или не передавать их в ответственные моменты богослужения, а немного попридержать их в руке, а потом тихо передать без всяких предрассудков" (христ.: Иоанн (Крестьянкин). 1997, с. 19).

Литература

Байбурин А. К., Топорков А. Л. У истоков этикета. – Л., 1990.

Кант И. О первом основании различия сторон в пространстве // Его же. Сочинения. Т. 2. М., 1964, с. 369-379.

Ковалевский П. И. Душевные болезни. 5-е изд., доп. и пер. Т. 1. Общая психопатология. – СПб., 1905.

Маковский М. М. Лингвистическая генетика. – М.: Наука, Гл. ред. вост. лит-ры, 1992.

Маковский М. М. Удивительный мир слов и значений. – М.: Высшая школа, 1989.

Михайлова Т. А. О понятии "правый" и лингвоментальной эволюции // Вопросы языкознания. 1993, № 1, с. 52-63.

Никонов В. А. Наименование стран света // Этимология. 1984. М., 1986, с. 162-167.

Подосинов А. В. Ориентация древних карт // Вестник древней истории. 1992, № 4, с. 64-74.

Проскурин С. Г. О значении "правый-левый" в свете древнегерманской лингвокультурной традиции // Вопросы языкознания. 1990, № 5, с. 37-49.

Семенов С. А. Следы работы на орудиях и доказательства работы неандертальцев правой рукой // Краткие сообщения Института археологии АН СССР. Вып. 84. М., 1961.

Элиаде М. Космос и история. – М.: Прогресс, 1987.

Приложение 4. 3.
Религиозная символика одежды и обуви

"Продай одежду свою и купи мечь..."
Лк. 22, 36.

"Только бы нам и одетым не оказаться нагими"
2 Кор. 5, 3.

Казалось бы, какие религиозно-психологические проблемы могут быть связаны с одеждой, той самой обыкновенной одеждой, что мы носим на себе, утюжим, стираем и т. д., а после изнашивания – выбрасываем? – Оказывается, достаточно интересные и важные. Присоединимся к авторитетному мнению священника Павла Флоренского о том, что "одетость" и "нагота", как мистико-метафизические определения, встречаются на каждом шагу в духовной письменности (христ.: Столп... 1990, с. 235-236).

В первую очередь необходимо заметить, что появление одежды связано с грехопадением: "Одежда началася по преступлении заповеди Божия, и от того начало свое восприяло. Ибо доколе не согрешили прародители наши, не имели одежды..." (христ.: Тихон Задонский. Т. 5. 1836, с. 63). Суть одежды в настоящее время в том, чтобы укрывать немощное человеческое тело от внешнего мира и других людей. Когда же еще не было греха – в раю – тела Адама и Евы не имели необходимости в одежде: "И были оба наги, Адам и жена его..." (Быт. 2, 25). В этом проявились не только свойства рая (в котором было тепло и хорошо, "как в раю"), но и свойства их тел. Они не были такими болезненными и "дебелыми", как выражаются в святоотеческих трудах, как в настоящее время.

Но и одежда тоже является Божьим установлением. По Библии, первое одеяние людей было из листьев смоквы: "И открылись глаза у них обоих, и узнали они, что наги, и сшили смоковные листья, и сделали себе опоясания" (Быт. 3, 7). Такое одеяние служило практически только для того, чтобы прикрыть наготу. Оно было абсолютно непри-

годно для существования человека во внешнем, не райском, мире. Поэтому Бог проявили свою заботу и здесь: перед уходом из рая Адама и его жены Он сам "сделал одежды кожаные и одел их" (Быт. 3, 21).

По отношению к одежде возможна и еще более апологетическая позиция, которая имеет прямое отношение к феномену схемы тела: ""Плоть и кровь Царствия Божия не наследят", а одежда – наследит. Одежда – часть тела... между одеждой и телом есть отношения более тесные, нежели только соприкосновение: пронизанная более тонкими слоями телесной организации, одежда отчасти врастает в организм" (Флоренский. 1995, с. 488). Чтобы правильно понять эту важнейшую мысль русского богослова необходимо правильно различать два библейских понятия: плоть и тело. Понятие тела носит довольно нейтральное значение и именно в этом смысле используется во многих местах Библии. Исходя из такого понимания тела совершенно справедливо евангельское вопрошание: "Душа не больше ли пищи, и тело одежды?" (Мф. 6, 25). Понятие же плоти имеет весьма негативный оттенок: "дух бодр, плоть же немощна" (Мф. 26, 40-41); "Дела плоти известны; они суть: прелюбодеяние, блуд, нечистота, непотребство, идолослужение, волшебство, вражда, ссоры, зависть, гнев, распри, разногласия, (соблазны), ереси, ненависть, убийства, пьянство, бесчинство и тому подобное" (Гал. 5, 19-21). Флоренский сравнивает именно плоть и одежду. Безусловно, крайне интересно наблюдение Флоренского о том, что одежда может "врастать в организм". В этом и проявляются феномены схемы тела, описанные нами раньше. Человек не просто привыкает к одежде, она может входить в его схему тела (хотя здесь нужно поправить Флоренского: это происходит не со всякой одеждой, и в разной степени у разных людей).

Изучение этого явления не является в наше время чисто теоретической проблемой. Это явление уже во всю пытаются использовать в своей практике оккультисты, маги и, в особенности, колдуны и экстрасенсы. Причем, как правило, их усилия направлены на негативное воздействие: как, например, через влияние на одежду человека навредить ему самому. Здесь уместно сказать о прямой, чуть ли не осязательной, пользе духовности и нестяжательности: если человек психологически не зависим от предметов внешнего мира и, в первую очередь, от пристрастия к одежде, то подобные, оккультные и экстрасенсорные, влияния на него абсолютно невозможны. В этом еще раз проявилась муд-

рость евангельского изречения: "собирайте себе сокровища на небе... Ибо где сокровище ваше, там будет и сердце ваше" (Мф. 6, 20-21).

С религиозно-психологической точки зрения выстраивается интересная зависимость: одежда является более второстепенным по отношению к телу, его овнешнением, но по отношению к плоти одежда более метафизична. То есть, одежда может быть связана как с высокой духовностью, так и с явной бездуховностью и безнравственностью. Скажем сначала о первом, а потом о втором.

Павел Флоренский пишет о святых: "Выражаясь несколько цветисто, но наиболее точно, можно назвать их одежду тканью из их подвигов; это не метафора, а выражение той мысли, что духовным подвигом святые развили у своего тела новые ткани светоносных органов как ближайшую к телу область духовных энергий и в наглядном восприятии это расширение тела символизируется одеждой" (Флоренский. 1995, с. 488). В Библии неоднократно говорится о белых и блистающих одеждах (являющихся ангелов и Иисуса Христа при преображении), которые являются внешним выражением внутренней духовности. В миру же, который всегда встречал и встречает "по одежке", все наоборот: одежда служит способом скрывания внутренней бездуховности. Кстати, поэтому сектанты так любят рядиться в белые одежды, привлекая этим к себе внимание.

Христианское отношение к одежде весьма сдержанное: "В одеянии своем люби бедные одежды, чтобы уничижить рождающиеся в тебе помышления, т. е. высокоумие сердца. Кто любит блеск, тот не может приобрести смиренных мыслей..." (христ.: Исаак Сирин. 1993, с. 279). Настоящий христианин "не должен заботиться об одеждах" (Ефрем Сирин. 1993, с. 358).

Тем более не пристало христианину думать о различных внешних украшениях: "Да будет украшением вашим не внешнее плетение волос, не золотые уборы или нарядность в одежде, но сокровенный сердца человек в нетленной красоте кроткого и молчаливого духа, что драгоценно пред Богом" (1 Пет. 3, 3-4). Эти слова апостола Петра не зря обращены к женщинам, которым труднее бороться с этим соблазном. Киприан Карфагенский (III в.) также обращается к женщинам и молодым девушкам по поводу украшений: "Божие ли изволение – делать на ушах язвы, и мучить ими невинное еще младенчество, злу мирскому непричастное, чтобы потом к проколотым язвинам привешивать дорогие зерна тяже-

лые, если не своим весом, то заплаченными за них деньгами? Все это изобрели своим коварством согрешившие и от Бога отпадшие ангелы, когда, оставив свои пренебесные жилища, низверглись долу. Они-то, побуждаемые испорченною своею природою, научили чернить брови, на щеки наводить поддельный румянец, красить волосы в несвойственный им цвет, искажать подлинные черты лица и головы" (Киприан Карфагенский. 1891, с. 138).

Отдельно необходимо сказать об отношении одежды и пола. Как писал Киприан Карфагенский (III в.): "Воздержание и целомудрие состоит не в одной только непорочности тела, но и в скромности и благоприличии самого одеяния..." (1891, с. 131); "непорочность должна являть себя одинаково во всем и одежда тела не должна порочить добродетели души" (там же). В наше же время женская одежда специально создается с элементами эротики. Особенно это относится к молодежной одежде, которая становится все более и более "откровенной". Древнегреческие гетеры-проститутки не одевались так, как по современной моде одеваются многие самые обыкновенные девушки. Просто – так принято, такова современная мода. Таким образом, через одежду формируется определенное отношение к обнажению тела и к самому телу как таковому. Постоянная ориентация на внешние критерии приводит к потере внутренних нравственных критериев и ориентиров. И здесь оправдания типа: "я же ничего плохого другим не делаю", – не срабатывают. Потому что, все-таки, плохое при этом делается: и по отношению к другим, и, главное, по отношению к себе. Происходит неосознанная, но добровольная потеря внутренней чистоты. Как писал Киприан Карфагенский девственницам о вреде обнажения: "услаждая других, сама оскверняешься" (христ.: т. 2, 1891, с. 142). К тому же следовать по пятам за современной раскрепощенной модой просто физически не безопасно. Статистика правоохранительных органов показывает, что большинство изнасилований связано с провоцирующим внешним видом жертвы.

В наше феминисткое и трансвестисткое время нелишним будет напомнить: "На женщине не должно быть мужской одежды, и мужчина не должен одеваться в женское платье, ибо мерзок пред Господом Богом твоим всякий делающий сие" (Втор. 22, 5).

Подробнее остановимся на том, что же такое, с религиозно–психологической точки зрения, есть отсутствие одежды, **нагота**? – Так, на-

пример, как мы уже говорили, не имели одежды Адам и Ева до грехопадения (Быт. 2, 25). Очень часто о нагих, наготе, обнажении и т. д. говорится в самых разных местах Библии (как в Ветхом, так и в Новом Завете). Анализ этого материала приводит к тому, что в Библии можно выделить несколько видов обнажения. Во-первых, это нагота по необходимости – когда человек наг и страждет от этого. Во-вторых, это два разделяющихся и противопоставляющихся типа наготы: положительный и отрицательный.

О наготе по необходимости в Библии сказано: "Когда увидишь нагого, – одень его" (Ис. 58, 7). Но в одевании нагого проявляется не просто акт милосердия по отношению к конкретному человеку, а нечто большее. В этом есть глубинная духовная суть. Вот как она раскрывается в Новом Завете, в Евангелии от Матфея. Когда приидет Сын Человеческий во славе Своей, он отделит праведных, поставит их по правую Свою сторону и скажет им: "приидите, благословенные Отца Моего, наследуйте Царство, уготованное вам от создания мира: ибо алкал Я, и вы дали Мне есть; жаждал, и вы напоили Меня; был странником, и вы приняли Меня; был наг, и вы одели Меня..." (Мф. 25, 34-36). Тогда праведники скажут Ему: "Господи! когда мы видели Тебя алчущим, и накормили? или жаждущим, и напоили? когда мы видели Тебя странником, и приняли? или нагим, и одели?.." (Мф. 25, 37-39). Он же скажет им в ответ: "истинно говорю вам: так как вы сделали это одному из сих братьев Моих меньших, то сделали Мне" (Мф. 25, 40). Таким образом избавляя нагого от страдания, люди делают богоугодное дело и помогают самому Богу.

К положительному типу наготы относится, в первую очередь, состояние Адама и Евы до грехопадения. Не стыдились они не потому, что были бесстыдны, а потому, что стыдиться было нечего – ибо были еще безгрешны. Кроме того, учитывая сказанное Павлом Флоренским, совсем не метафорой будет сказать, что непорочность и чистота были до этого их одеянием, их они и лишились в грехопадении. Святому Ефрему Сирину было духовное видение о состоянии праведников в раю: "Среди обитателей рая нет обнаженных, потому что все облечены славою; никто не прикрывается там листьями и не предстает посрамленным; в Господе нашем нашли они утраченную Адамом одежду" (христ.: т. 5, 1995, с. 274). Эту духовную одежду можно и нужно приобретать еще при своей земной жизни: "Добродетели суть хитон Божий... Сотки же

его и сшей" (христ.: Исаия авва. 1996, с. 255-256).

Таким образом раскрывается смысл евангельских слов: "только бы нам и одетым не оказаться нагими" (2 Кор. 5, 3), – т. е. одетыми телесно, но нагими духовно, не имеющими хитона Духа Святого, душевно-духовных добродетелей.

В Ветхом Завете физическое обнажение иногда связано с пророчеством: "На Саула сошел Дух Божий и он пророчествовал. И снял он одежды свои, и пророчествовал перед Самуилом, и весь день и всю ночь лежал не одетый" (1 Цар. 19, 24); "Господь сказал Исаии: пойди и сними вретище с чресл твоих, и сбрось сандалии с ног твоих. Он так и сделал, ходил нагой и босой" (Ис. 20, 2). В этих случаях нагота выступает как символ совлечения всего мирского и слишком человеческого, когда они мешают человеку стремиться к Богу. В рудиментарном виде, как обнажение головы, это перешло и в Новый Завет: "Всякий муж, молящийся или пророчествующий с покрытою головою, постыжает свою голову" (1 Кор. 11, 4). В христианстве до сих пор принято обнажать голову при входе в храме (но только мужчинам, а женщинам, наоборот, принято покрывать голову, согласно слову апостола (1 Кор. 11, 5)).

Совсем по-другому выглядит обнажение в современной мистике, оккультизме, духовных школах и т. д. Один из широко рекламируемых у нас духовных учителей, Ж. Гавэр, говорит о своей школе: "У нас никто не боится голым раздеться. Я считаю, что если человек боится своего тела, – это уже не человек" (Кураев. Т. 1. 1997, с. 128). Безусловно, бояться своего тела необязательно, но также нет никакой необходимости выставлять его на обозрение другим по своей прихоти, а не по Божьему на то повелению. Вот, например, что происходит в США: "Вилл провел очень спокойную восьмиминутную беседу, в конце которой все в комнате, за исключением двух женщин, сняли всю свою одежду. Одна из женщин около меня сказала: "Что мне делать? Как я могу снять платье?" Я тут же тихо ответил: "Просто снимите его", что она и сделала" (Лилли. 1993, с. 84). Сам автор предыдущих строк, Д. Лилли, пишет о себе: "Я снимал свою одежду при тех или иных обстоятельствах с вполне спокойным отношением к этому" (там же, с. 85); "предрассудки в отношении наготы и необходимости ношения одежды я утратил..." (там же, с. 20). В настоящее время в Европе и, особенно, в США это уже не просто повальное увлечение, а уже устоявшаяся традиция. Обнажение используют все, начиная от респектабельных дипломиро-

ванных психотерапевтов, которые таким способом пытаются снимать "комплексы" у своих клиентов, и кончая хиппи и молодежной контркультурой, для которых обнаженное тело превратилось в символ протеста против старшего поколения. Но такое обнажение, безусловно, также происходит не по Божьему повелению и не для Божьего дела: "Обнаженная плоть, являемая перед всеми, есть зримое свидетельство того, что в данной личности она достигла полного господства и, бесстыдно похваляясь непристойностью, с диавольским презрением относится ко всему чистому, духовному и святому" (христ.: Михаил (Труханов). 1997, с. 4).

Приведем несколько примеров отрицательного отношения к обнажению в Библии. С неодеванием в одежду связана одержимость бесами (Лк. 8, 27). А после изгнания бесов из одержимого, его нашли сидящим у ног Иисуса, "одетого и в здравом уме" (Лк. 8, 35). Если одержимому бесами его нагота еще как-то простительна, то обычным людям, она не рекомендована, а служителям Божиим – даже запрещена: "Великий же священник из братьев своих, на голову которого возлит елей помазания, и который освящен, чтобы облачаться в священные одежды, не должен обнажать головы своей и раздирать одежд своих" (Лев. 21, 10). Это Божье предписание не было соблюдено первосвященником во время суда над Иисусом Христом: "Тогда первосвященник разодрал одежды свои и сказал: Он богохульствует! на что еще нам свидетелей? вот, теперь вы слышали богохульство Его!" (Мф. 26, 65). Эмоциональное, человеческое начало возобладало в первосвященнике над прямым указанием Божиим (или, может быть, это было сделано и преднамеренно, поскольку для расправы над Христом, Его во что бы то ни стало нужно было в чем-нибудь обвинить).

И в других местах Библии также встречается вид обнажения, связанный с раздиранием одежды. Он выражает и сопровождает крайнюю степень негодования, возмущения или горя. В подобное состояние вошли апостолы Варнава и Павел, услышав, что в их честь хотят устроить языческое жертвоприношение, называя Варнаву Зевсом, а Павла Ермием (!?), – за чудесное исцеление ими хромого (Деян. 14, 12-13). Как здесь было сохранить спокойствие? – И они "разодрали одежды свои и, бросившись в народ, громогласно говорили: Мужи! что вы это делаете?..." (Деян. 14, 14-15).

Но эта существовавшая на Востоке традиция имела очень внеш-

ний, социальный характер. Намного легче разорвать на себе одежду в знак горя или покаяния, чем на самом деле внутренне покаяться и смириться перед Богом. Поэтому уже в Ветхом Завете пророки призывали: "раздирайте сердца ваши, а не одежды ваши, и обратитесь к Господу Богу вашему" (Иоил. 2, 13). Тем более незачем рвать на себе одежду или снимать ее, когда Бог все видит и так: "все обнажено и открыто перед очами Его" (Евр. 4, 13).

Но когда-то обнажиться придется всем, хотя и не телесным образом: "Пред лицом вечности все должны разоблачиться от всего тленного и стать нагими" (христ.: Флоренский, Столп... с. 236). И это явится настоящим испытанием для человека. А если он собирал сокровища не на небе, а на земле, то "понятна отсюда пустота души, лишившаяся большей части своего содержания" (там же).

Скажем несколько подробнее об одежде в Библии. Про библейское подставление щеки слышали практически все, а вот что следует сразу за этим местом: "и кто захочет судиться с тобою и взять у тебя рубашку, отдай ему и верхнюю одежду" (Мф. 5, 40). Это же место в Евангелии от Луки выглядит так: "и отнимающему у тебя верхнюю одежду не препятствуй взять и рубашку" (Лк. 6, 29). При некоторой кажущейся разности в словах, основной смысл этих высказываний прост: необходимо ничего не утаивать себе, и быть готовым отдать все.

Использование одежды в качестве образного средства делает возможным выражение очень тонких мыслей: "никто не приставляет заплаты к ветхой одежде, отодрав от новой одежды" (Лк. 5, 36; сравн.: Мф. 9, 16; Мк. 2, 21); "Посему говорю вам: не заботьтесь для души вашей, что вам есть и что пить, ни для тела вашего, во что одеться. Душа не больше ли пищи, и тело одежды?" (Мф. 6, 25); "И об одежде что заботитесь? Посмотрите на полевые лилии, как они растут: ни трудятся, ни прядут; но говорю вам, что и Соломон во всей славе своей не одевался так, как всякая из них" (Мф. 6, 28-29); "Берегитесь лжепророков, которые приходят к вам в овечьей одежде, а внутри суть волки хищные" (Мф. 7, 15); "Поднимите глаза ваши к небесам, и посмотрите на землю вниз: ибо небеса исчезнут, как дым, и земля обветшает, как одежда, и жители ее также вымрут; а Мое спасение пребудет вечным, и Правда моя не престанет" (Ис. 51, 6); "Ибо, как одежду, съест их моль и, как волну, съест их червь; а правда Моя пребудет вовек, и спасение Мое в

роды родов" (Ис. 51, 8).

Важным библейским символом, который использовался самим Иисусом Христом, является брачная одежда. В притче о брачном пире сказано, что когда званые не пришли на пир, царь велел собрать всех, кто найдется (Мф. 22, 8-10). И вот: "Царь, войдя посмотреть возлежащих, увидел там человека, одетого не в брачную одежду, и говорит ему: друг! как ты вошел сюда не в брачной одежде? Он же молчал. Тогда сказал царь слугам: связав ему руки и ноги, возьмите его и бросьте во тьму внешнюю; там будет плач и скрежет зубов; ибо много званых, а мало избранных (Мф. 22, 11-14). Таким образом, на пир званы и могут прийти все, но необходимо при этом быть в специальной одежде. Что же она представляет собой? – "Чертог брачного пира – это среда Духа; одежда – эмпирическая личность, вязание же рук и ног – лишение творческой деятельности" (христ.: Флоренский. Столп... с. 252). Одежда брошенного во тьму внешнюю была не брачная, т. е. его личность не была преображена.

Но преображение совершается только при помощи свыше – с этой мыслью связано другое толкование данного места. В древности царь посылал особую парадную одежду приглашенному на пир. В притче Спасителя брачная одежда символизирует и благодать Св. Духа, посылаемую Богом подвижнику (христ.: Концевич. 1990, с. 32). Об этом же пишут св. отцы: "Под брачным одеянием разумей благодать Святого Духа. Кто не соделался достойным облечься в нее, тот не будет участником небесного брака и духовной вечери" (христ.: Макарий Египетский. 1998, с. 429).

Особым библейским символом, связанным с одеждой, является препоясанье. В каждом контексте оно имеет разные оттенки смысла: "Да будут чресла ваши препоясаны и светильники горящи" (Лк. 12, 35); "Посему, (возлюбленные), препоясав чресла ума вашего, бодрствуя, совершенно уповайте на подаваемую вам благодать в явлении Иисуса Христа" (1 Пет. 1, 13); "Итак станьте, препоясав чресла ваши истиною и облекшись в броню праведности, и обув ноги в готовность благовествовать мир" (Еф. 6, 14-15); "Богом немощные препоясываются силою" (1 Цар. 2, 4); "Бог препоясует меня силою, устрояет мне верный путь" (2 Цар. 22, 33; Пс. 17, 33); "Ты обратил сетование мое в ликование, снял с меня вретище и препоясал меня веселием" (Пс. 29, 12); "Бог препоясан могуществом" (Пс. 64, 7; Пс. 92, 1); "Я Господь, и нет иного; нет Бога

кроме Меня; Я препоясал тебя, хотя ты не знал Меня" (Ис. 45, 5).

Человек одет в одежду тогда, когда он находится в состоянии бодрствования, а не сна, когда он одежду снимает. Поэтому одежда часто связывается с бодрствованием и сознанием: "блажен бодрствующий и хранящий одежду свою, чтобы не ходить ему нагим и чтобы не увидели срамоты его" (Откр. 16, 15). Известно евангельское изречение: "продай одежду свою и купи мечь" (Лк. 22, 36). По его обычному, историческому, толкованию речь идет о защите Христа от вероломного нападения наемных убийц, подосланных еврейскими старейшинами. Если же учесть символическое значение одежды как сознания, тогда данное место можно истолковать и так: человеку необходимо взамен своего ограниченного сознания обратиться к слову Божьему, которое символизируется именно мечом (Евр. 4, 12).

Если же человек не бодрствует и не хранит одежду свою, то она становится запачканной и осквернённой: "Все мы сделались – как нечистый, и вся праведность наша – как запачканная одежда" (Ис. 64, 6). "Жизнь, запятнанная многими грехопадениями от плотских страстей, есть *осквернённая одежда* (Иуды – 23). Ибо образом своей жизни, как одеждою какою, всякий человек обыкновенно проявляет, каков он, праведен, или неправеден" (христ.: Максим Исповедник. Четыре сотни... 1900, с. 257). "Или лучше *осквернённая от плоти одежда* есть внутреннее настроение и расположение, которое дает образ душе, какой имеет она по совести (или пред совестию), силу воспоминания об исходящих от плоти худых движениях и действиях..." (там же).

Но существуют и белые одежды: "впрочем у тебя в Сардисе есть несколько человек, которые не осквернили одежд своих, и будут ходить со Мною в белых одеждах, ибо они достойны" (Откр. 3, 4); "побеждающий облечется в белые одежды; и не изглажу имени его из книги жизни, и исповедаю имя его пред Отцем Моим и пред Ангелами Его" (Откр. 3, 5); "советую тебе купить у Меня золото, огнем очищенное, чтобы тебе обогатиться, и белую одежду, чтобы одеться и чтобы не видна была срамота наготы твоей..." (Откр. 3, 18). Эти белые одежды будут даны каждому, убиенному за слово Божие (Откр. 6, 11). Эти одежды видели апостолы при преображении Господнем: "одежды же Его сделались белыми, как свет" (Мф. 17, 2); "одежды Его сделались блистающими, весьма белыми, как снег, как на земле белильщик не может выбелить" (Мк. 9, 3). В такие одежды облачены ангелы: "и, войдя во гроб, увидели

юношу, сидящего на правой стороне, облеченного в белую одежду; и ужаснулись" (Мк. 16, 5); "Ангел Господень, сошедший с небес, приступив, отвалил камень от двери гроба и сидел на нем; вид его был, как молния, и одежда его бела, как снег" (Мф. 28, 2-3); "и когда они смотрели на небо, во время восхождения Его, вдруг предстали им два мужа в белой одежде" (Деян. 1, 10).

В белую одежду облачали новокрещенного немедленно после *крещения* в раннем христианстве. Это одежда царя, одежда священника и одежда пророка. И это прежде всего, та Божья слава, в какую облачен был человек при своем сотворении, и какую утерял в своем отпадении от Бога и стал нагим и устыдился своей наготы (христ.: Шмеман. 1991, с. 71).

Особые священные одежды должны были, согласно ветхозаветной традиции, носить **первосвященники**. Бог повелел Моисею: "И сделай священные одежды Аарону, брату твоему, для славы и благолепия. И скажи всем мудрым сердцем, которых Я исполнил духа премудрости, чтобы они сделали Аарону одежды для посвящения его, чтобы он был священником Мне" (Исх. 28, 2-3); "А священные одежды, которые для Аарона, перейдут после него к сынам его, чтобы в них помазывать их и вручать им священство" (Исх. 29, 29).

Совершенно отличаются от мирской одежды, и по внешнему виду, и по внутренней символике, и **монашеские** облачения: "Черные одежды православных монахов и монахинь символизируют их постоянное состояние покаяния... Она напоминает носителям ее, что они должны в каждый момент жизни умирать для греха, распинать в себе эгоизм, чтобы найти прощение и истинную любовь к Богу и ближним" (христ.: Евфрасия игум. 1984, с. 70).

В заключение этого приложения скажем несколько слов об **обуви**, к которой приложимо практически все, что было сказано об одежде.

Со скромностью в одежде должно быть соединено и такое же отношение к обуви. Иисус Христос посылая апостолов на проповедь заповедал им: "ничего не брать в дорогу, кроме одного посоха: ни сумы, ни хлеба, ни меди в поясе, но обуваться в простую обувь и не носить двух одежд" (Мк. 6, 8-9). Эта же мысль в других Евангелиях выражена еще категоричнее: "Не берите с собою ни золота, ни серебра, ни меди в поясы свои, ни сумы на дорогу, ни двух одежд, ни обуви, ни посоха..." (Мф.

10, 9-10); "Не берите ни мешка, ни сумы, ни обуви..." (Лк. 10, 4).

Подобно тому, как обнажение от одежды пророков является важным символом, точно так же глубоко символично и снятие обуви. Сам Бог сказал Моисею: "сними обувь твою с ног твоих, ибо место, на котором ты стоишь, есть земля святая" (Исх. 3, 5). Это место было упомянуто и в Новом Завете (Деян. 7, 33). Иисусу Навину то же говорил ангел: "сними обувь твою с ног твоих, ибо место, на котором ты стоишь, свято" (Иис. Н. 5, 15). В восточных странах, особенно мусульманских, до сих пор существует традиция снимать обувь в храмах. В Европе эта традиция не прижилась, также не придерживаются ее и в России.

Целой притчей, но не в словах, а в действии, явилось омывание обнаженных ног у апостолов Иисусом Христом. Он "встал с вечери, снял с Себя верхнюю одежду и, взяв полотенце, препоясался. Потом влил воды в умывальницу и начал умывать ноги ученикам и отирать полотенцем, которым был препоясан" (Ин. 13, 4-5). И как притчу словесную, так и эту притчу апостолам нелегко понять сразу: "Подходит к Симону Петру, и тот говорит Ему: Господи! Тебе ли умывать мои ноги? Иисус сказал ему в ответ: что Я делаю, теперь ты не знаешь, а уразумеешь после" (Ин. 13, 6-7). В конце Христос сам объясняет ее смысл: "Когда же умыл им ноги и надел одежду Свою, то, возлегши опять, сказал им: знаете ли, что Я сделал вам? Вы называете Меня Учителем и Господом, и правильно говорите, ибо Я точно то. Итак, если Я, Господь и Учитель, умыл ноги вам, то и вы должны умывать ноги друг другу. Ибо Я дал вам пример, чтобы и вы делали то же, что Я сделал вам" (Ин. 12-15). Конкретным, наглядным образом апостолам был преподан урок отношений в церкви, которые должны строиться не на самопревозношении, а на самоумалении. Об этом же Христос говорит в другом месте: "вы знаете, что князья народов господствуют над ними, и вельможи властвуют ими; но между вами да не будет так: а кто хочет между вами быть большим, да будет вам слугою" (Мф. 20, 25-26). Кроме того, в данном случае выразилось и самоумаление, кенозис – в богословской терминологии, самого Бога-Сына, Который не переставая быть истинным Богом стал человеком, показал настоящее смирение, вплоть до смерти крестной.

Обувь можно также использовать для иносказательного выражения различных мыслей. Иоанн Предтеча говорит о грядущем Мессии: "Я крещу вас в воде в покаяние, но Идущий за мною сильнее меня; я не

достоин понести обувь Его; Он будет крестить вас Духом Святым и огнем" (Мф. 3, 11). В других Евангелиях: "идет за мною Сильнейший меня, у Которого я недостоин, наклонившись, развязать ремень обуви Его" (Мк. 1, 7; то же: Лк. 3, 16; Ин. 1, 27). Даже грязь на ногах может иметь свое значение: "А если кто не примет вас и не послушает слов ваших, то, выходя из дома или из города того, отрясите прах от ног ваших; истинно говорю вам: отраднее будет земле Содомской и Гоморрской в день суда, нежели городу тому" (Мф. 10, 14-15).

Вызволяя из темницы апостола Петра ангел сказал ему: "опояшься и обуйся" (Деян. 12, 8). В символическом смысле эти два действия похожи и выражают бодрствование и готовность к действию. В таком, готовом к действию, сознании нужно было есть пасхального агнца: "Ешьте же его так: пусть будут чресла ваши препоясаны, обувь ваша на ногах ваших и посохи ваши в руках ваших..." (Исх. 12, 11). Эта же метафора используется и в Новом Завете: "Итак станьте, препоясав чресла ваши истиною и облекшись в броню праведности, и обув ноги в готовность благовествовать мир" (Еф. 6, 14-15).

Литература

Ефрем Сирин. О том, что монах не должен заботиться об одеждах // Его же. Творения. Т. 1. М., 1993, с. 358-359.

Киприан Карфагенский. Об одежде девственниц // Его же. Творения. Ч. 1. Киев, 1891, с. 127-146.

Кураев Андрей диакон. Сатанизм для интеллигенции (О Рерихах и Православии). В 2-х т. – М., 1997.

Лилли Д. Центр циклона (автобиография внутреннего пространства). – Киев: София, 1993.

Флоренский Павел свящ. Иконостас // Его же. Собр. соч. в 4-х т. Т. 2. – М., 1995, с. 419-526.

Глава 5.
ПСИХИЧЕСКИЕ СОСТОЯНИЯ И РЕЛИГИЯ

Введение. Психические состояния в психологии и в религии. Эмоции, чувства и настроения. Религиозные чувствования (переживания). Внешнее благочестие и душевное расположение. Сон и сновидения. Измененные состояния сознания. Экстаз, нирвана, самадхи. Благодатные состояния. Состояние прелести. Заключение. Литература.

Приложения:

5. 1. Психофармакология, наркомания и религия.

5. 2. Вредные привычки.

5. 3. Виртуальные состояния.

"Веселое сердце благотворно,
как врачевство, а унылый дух
сушит кости"

Прит. 17, 22.

Введение

Одной из важнейших тем и психологии религии, и религиозной психологии является тема религиозных состояний, переживаний. Вот что пишет об этом протоиерей В. В. Зеньковский: "Разобраться, ориентироваться в сфере духовной жизни возможно через посредство точного описания и феноменологического анализа религиозных переживаний" (хр. и пс.: 1917, с. 44). Почему так важен этот анализ и самоанализ религиозных переживаний? – В первую очередь потому, что существует большое количество отрицательных душевных состояний, разобраться с которыми очень нелегко, ибо "лукавство и тщеславие постоянно уводят нас от точного поименования того, что сейчас происходит в душе" (хр. и пс.: Ничипоров. 1994, с. 63). А поименовать – это значит почти освободиться. А освобождаться современному человеку есть от чего. В плане медико-психологическом это больше сфера психотерапии, но есть

целый ряд таких отрицательных психических состояний, которые имеют яркую религиозную окраску. К таким состояниям, например, относится уныние: когда все валится из рук, нет никакой надежды, не хочется жить и т. д. Недаром по христианской традиции уныние – один из смертных грехов. Почему? Не слишком ли строго христианство относится к человеку? – Нет. Впадение в уныние, нечувствование ценности жизни, своей и чужой, могут привести, а часто и приводят к самым печальным последствиям, вплоть до посягания на свою жизнь или на жизнь другого. Но есть и еще одна важная причина подобной оценки: в унынии человек отчаивается не только в себе и в окружающих людях, которых он, естественно, уже не может возлюбить "как самого себя". В унынии человек самоумаляет образ Божий в себе и уничижает образ Божий в другом человеке. Таким образом настоящей, глубинной основой уныния являются безверие и богоборчество, которые всеваются в человеческие души падшими духами.

Психические состояния в психологии и в религии

Сначала кратко остановимся на общем определении психических состояний в психологии, а потом перейдем к анализу религиозно-психических состояний.

Как известно, 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. К психическим состояниям относятся проявления чувств (настроения, аффекты, эйфория, тревога, фрустрация и т. д.), внимания (сосредоточенность, рассеянность), воли (решительность, растерянность, собранность), мышления (сомнения), воображения (грезы) и т. д. (Психология. 1990, с. 302). Кроме перечисленных, можно на-

звать и такие психические состояния: энтузиазм, подъем, воодушевление, мобилизационная готовность (у спортсменов), ожидание, одиночество, ригидность, толерантность (Краткий психологический словарь–хрестоматия. 1974, с. 88-89). Что же касается теоретического осмысления этого разнообразия психических состояний и сведения их в одну общую систему, то этого до сих пор не сделано. И хотя вопрос психических состояний постоянно привлекает к себе внимание современных психологов (См. напр.: Ганзен, Юрченко. 1991; Левитов. 1964; Сосновикова. 1975), но нельзя сказать, что это привело к достаточно разработанным и окончательным результатам.

Не лучше в научной психологической литературе обстоят дела с исследованием религиозно-психических состояний. "Нужно сознаться, что психологи не слишком задумывались над религиозным чувством" (Рибо. 1898, с. 327). Но и в XX веке дела обстояли так же. Может быть, виной тому советский воинствующий атеизм? – Но ведь для того, чтобы "бороться с врагом, его нужно знать"! И казалось бы, кому, как не атеизму, вскрыть те глубинные, и, в первую очередь, психологические корни религии, психологические методы и приемы, которыми религия воздействует на человека. Атеистическая психология должна была изучать религиозные чувства в любом случае: "Даже если впасть в крайность и признать все проявления религиозного чувства не чем иным, как иллюзией и заблуждением, то и тогда мы должны помнить, что иллюзии и заблуждения – психические состояния и как таковые должны быть предметом изучения для психологии" (Рибо. 1898, с. 328-329). Но небольшое количество психологических работ и их формальный, поверхностный характер (Игнатенко. 1971; Куценок. 1987; Писманик. 1973; Снегирева. 1981) говорит о многом. Думается, одной из главных причин отсутствия должного "поименования" является определенная осторожность атеизма. Ведь анализируя абстрактные психические состояния, по необходимости придется их конкретизировать, а значит, применять к самому себе, заниматься самоанализом и рефлексией. А это закономерно привело бы к пониманию узости своих изначальных позиций и отходу от воинствующего атеизма. Поэтому атеистам можно было углубляться в эти проблемы ровно настолько, чтобы собранного материала хватало на кандидатскую диссертацию, но не настолько, чтобы что-то понять в самих себе и в разбираемом предмете. Может быть, частично это "извиняет" неразработанность самой проблемы психических со-

стояний в научной психологии, о чем мы уже говорили. Но, скорее всего, здесь произошло следующее: психология, заузив психические состояния в атеистические рамки, и недостаточно внимания уделив состояниям религиозным, по этой причине и не смогла достаточно грамотно решить и саму проблему психических состояний как таковых.

Может быть, эта проблема уже давно решена и завернута в блестящую упаковку (для продажи нам) на Западе? – Если бы западный педантичный менталитет по-настоящему захотел решить эту проблему, то он наверняка бы значительно продвинулся в ней. Но хочется в рай, да грехи не пускают, ибо подобной целостной постановки проблемы психических состояний нет и на Западе. Особенно при этом в западных классификациях страдают "пиковые" – пароксистические по А. Маслоу – состояния, многие из которые по своему содержанию могут быть отнесены к категории религиозных явлений (Maslow. 1970, p.59). Хотя на Западе существует чуть ли не целая дисциплина, изучающая "измененные состояния сознания", но при этом, что совершенно закономерно, выпали состояния "неизмененные", но имеющие религиозно-духовный характер. Даже более того, возникает впечатление, что само воспитание, получаемое в западном обществе, как о том пишет сам западный психолог – Ж. Годфруа – направлено скорее на то, чтобы ограничить возможность испытывать подобные пиковые состояния (Годфруа. Т. 1. 1992, с. 144). По его же мнению, которое нам важно как самокритический взгляд изнутри, преследуемая при этом цель состоит главным образом в том, чтобы направлять энергию человека на адаптацию к внешней действительности (физической и социальной) и на развитие экстравертированного сознания (там же, с. 144). Один из основателей архетипической психологии предупреждает по этому поводу: "Общество, которое не позволяет своим индивидам "нисходить в глубины", не может обрести свою глубину и должно постоянно пребывать в инфляционно-маниакальном состоянии духа" (Хиллман. 1996, с. 43). Понятно, что с этими "нисхождениями в глубины" нельзя перебарщивать, но, по нашему мнению, с общей мыслью этого высказывания вполне можно согласиться.

А теперь сделаем небольшой экскурс в древнегреческую религию и наметим некоторые возможные подходы к психическим состояниям у греков. По мнению Вяч. Иванова, авторитетного исследователя эллинизма, благодатное действие божества, которому возносится молитва и

приносится жертва, обусловливается расположением души, этому божеству угодным (Иванов. 1904, № 3, с. 38). При этом сама душа проникается силой, этому божеству свойственной: "жертвовать Харитам" означает согласное радование и улыбчивую ясность духа, "поклоняться Адрастее" – покорность ума, хранение от самопревознесения. В целом греческая религия слагается из отдельных культов, и каждый культ предполагает свою психологию (там же, с. 77). При этом главное значение имели не миф и даже не обряд, но душевные переживания разных порядков и качеств, вызываемые различными богопочитаниями. Таким образом, греческая религия была системой душевных состояний (там же, с. 39). Не будет большим преувеличением сказать, что у греков не экстаз, психические состояния возникли из того или иного представления о божестве, но божество явилось олицетворением экстаза и психических состояний. Может быть, это связано с тем, что первобытный человек был склонен приписывать свои душевные переживания некоей божественной силе, в него вселяющейся и им управляющей. Правда, это больше относится к природным культам, в греческой религии – дионисизму, и в этом смысле можно сказать, что миф о Дионисе никак не может покрыть собою весь круг дионистических явлений, включая дионистическое безумие. И в этом смысле, скорее всего, вакхи древнее Вакха.

Не менее важна роль психических состояний в христианстве. В первую очередь это относится к христианской аскетике: "Психологический анализ внутренних состояний в процессе спасения для Аскетики прямо необходим по существу дела" (христ.: Феодор (Поздеевский). 1991, с. 48). По христианской традиции, путь к Богу – молитва, а "измерение совершаемого пути – различные молитвенные состояния, в которые постепенно входит молящийся правильно и постоянно" (христ.: Игнатий (Брянчанинов). Т. 1. 1993, с. 138). Во-первых, здесь подчеркивается момент постепенности и методичности. Во-вторых, то – что важно молиться правильно, для чего надо, чтобы молитва приносилась из сердца, наполненного нищеты духа, из сердца сокрушенного и смиренного (там же, с. 138). В-третьих, важно постоянство: ибо что воздух для жизни тела, то Дух Святый для жизни души, а душа посредством молитвы и дышит этим святым таинственным воздухом.

Молитва понимается в Писании и в предании церкви в общем смысле как известное религиозно-нравственное психическое состояние (христ.: Зарин. Т. 1. Кн. 2, с. 447-448). И даже необычные, особые со-

стояния в религиозной традиции, например, состояние пророческого вдохновения, имеют также ярко выраженную психологическую сторону. И здесь важно подчеркнуть, что по православной богословской традиции, эти особые состояния, об условиях и психологическом характере которых мы знаем из Библии, не представляют чего-либо неестественного с точки зрения здравого смысла (психопатологии) и несогласного с данными естественно-психологической науки (хр. и пс.: Владимирский. 1902, № 13, с. 62). То есть пророки были не просто пассивными проводниками-медиумами запредельных энергий, в общении с Богом они должны были быть сознательными, а не бессознательными, личностно и нравственно активными, а не пассивными (там же). Само древнееврейское слово "пророк", nabi происходит от глагола naba, обозначающего производить, произносить (слова), возвещать, научать. Тогда nabi означает собственно "наученный" (от Бога) (там же, с. 76).

Также активно и вдумчиво должен относится христианин к пониманию состояний своей души, по которым он, например, может различать духов: "По состоянию души твоей узнавай, кто подошел к тебе, – наш, или из супостатов. Если душа твоя сохраняется безмятежною, непоколебимою, не небрегущею о небесных созерцаниях... добре, отвори ему двери сердца, приими его и свечеряй с ним, да напитает он тебя паче к большему возлюблению Бога и божественных вещей. Если же близость его смущает душу твою, наполняет ее толпою помыслов, обращает очи твои к плоти и крови, к мирским связям и пристрастиям... увы! – стань подальше и дракона этого отгони" (христ.: Феодор Студит. 1901, с. 341).

Имеет прямое отношение к состоянию души и христианское богопознание: "познание Бога есть зрение жизни Божией в себе самом; из расположения собственной своей души праведник узнает, в чем состоит и какова по своему существу жизнь Божественная..." (хр. и пс.: Сергий (Страгородский). 1991, с. 96).

Но, как известно, все люди очень разные, и отличаются они друг от друга не только антропологически, но еще больше внутренне, психически. Особенно заметно эти различия проявляются через спектр тех психических состояний, которые человек испытывает в своей жизни, и которые бывают разными по трем основным параметрам: своей сложности, интенсивности и координации (Аскольдов. 1900, с. 233). Каждый человек бывает способен испытывать в данное время лишь определен-

ный цикл психических состояний – в той или иной степени интенсивности и в той или иной координации. Если же жизнь человека сужается до цепочки из нескольких психических состояний, которые при этом автоматически, рефлекторно следуют друг за другом, то они формируют психические автоматизмы в человеке. Это особенно заметно в жизни, в быту, при общении с людьми. У таких собеседников есть свои "любимые пластинки", свои любимые темы, на которые они, независимо от темы разговора, постепенно съезжает. Если же человек и дальше идет на поводу у этих стереотипов, то происходит механизация человеческого сознания, которое обрастает стереотипами, шорами, установками. Подробно с этими проблемами работала школа Г. Гурджиева, что описано в книгах П. Д. Успенского. Проблема этих психических автоматизмов важна сегодня как никогда, ибо «автомат останется автоматом, все равно завинтили ли его петь "марсельезу" или "Боже, Царя храни"», – как писал интереснейший русский философ Ф. В. Эрн в начале XX века (Эрн. 1991, с. 160-161), анализируя не только соотношение социализма и свободы, но и указывая, что свобода так же далека и от сытого буржуазного духа. Мы сейчас должны заново переосмыслить эти проблемы, ибо на отрицательных идеалах – борьбе с социализмом или коммунизмом, которые сейчас используют в качестве устрашения – уже ничего не достичь. Является ли для нашего постсоветского общества положительным идеалом западный капитализм? – Скорее нет, ибо чужую голову к своим плечам не приставишь, и по пути, пройденному другим, свой путь не пройдешь.

Интенсивность, сложность и координация психических состояний являются тремя основными координатами описания всех возможных состояний психики (сознания). Количественный показатель, применяемый к состоянию сознания в виде его интенсивности, дает следующую градацию состояний сознания: срединное обычное состояние – бодрствование, от которого вниз идет уменьшение степени интенсивности сознания, а вверх – увеличение. Уменьшается степень интенсивности сознания в следующем порядке: быстрый сон со сновидениями, медленный сон (сон без сновидений), летаргический сон, кратковременный обморок (потеря сознания), каталепсия, клиническая смерть. Менее разработана иерархия состояний сознания с большей степенью интенсивности, чем бодрствование, хотя и здесь есть своя градация: творческая приподнятость, вдохновение, инсайт, озарение, откровение. Добавим к

перечисленным состояниям некоторые другие и сведем все эти состояния в одну непрерывную шкалу (см. ниже).

ЛЕСТНИЦА ПСИХИЧЕСКИХ СОСТОЯНИЙ
(по степени их интенсивности):

– откровение
– озарение
– вдохновение
– инсайт
– творческая приподнятость
– рефлексия (самоосознание)
– бодрствование
– психические автоматизмы
– гипнотическое состояние
– сумеречное сознание (сомнамбулизм)
– быстрый сон со сновидениями
– медленный сон
– летаргический сон
– кратковременный обморок
– каталепсия
– клиническая смерть
– смерть

Возможно и необходимо работать со своими психическими состояниями. Это можно делать, по крайней мере, в трех направлениях. Во-первых, можно пытаться увеличить степень интенсивности своих состояний сознания. Во-вторых, можно попытаться привести свои состояния сознания в более координированное соотношение – гармонизировать их. В-третьих, необходимо работать над способностью испытывать новое состояние сознания – большей степени их сложности (Аскольдов. 1900, с. 233-234).

Христианская практика и направлена на возможность испытывать принципиально новые состояния: "Христианство, принимая и вводя в свою область естественного человека, не отрицает ни одного из свидетельств его душевного опыта, не уничтожает и не обрекает на бездействие ни одной из его душевных сил; но открывает душе путь к самостоя-

тельному развитию и высшему совершенству до уподобления Богу и общения с миром чистых духов в жизни вечной, вводит ее в новые состояния и степени жизни, в новые ощущения..." (Амвросий (Ключарев). Т. 2. 1902, с. 214). Интересно описывается это в откровениях блаженной Анджелы, католической средневековой мистички: "тотчас же, как Бог присутствовать станет в душе, Он себя являет, открываясь душе, и расширяя душу" (Откровения бл. Анджелы. 1918, с. 122). Но и расширять душу можно по-разному: в правильном, или в ложном направлении, к Богу, или к миру. Примеров последнего много в современном мистицизме: "Стать Богом – это значит расширить свою душу так, чтобы она снова могла объять Вселенную" (Наумкин. 1993, с. 71). При этом подобные расширения души часто сопровождаются и психофизиологическими феноменами, связанными со схемой тела. Сохранилось интересное описание подобного явления, сделанное основателем старообрядчества протопопом Аввакумом: "В нощи вторые недели, против пятка, распространился язык мой и бысть велик зело, потом и зубы быша велики, а се и руки быша и ноги велики, потом и весь широк и пространен под небесем по всей земле распространился, а потом Бог вместил в меня и небо, и землю, и всю тварь" (Аввакум. 1960, с. 200).

Большое внимание в настоящее время необходимо уделять координированности отдельных состояний сознания и всей души в целом. Особенно эта проблема важна для Европы, где фактически произошло расщепление отдельных функций сознания друг от друга. Вот что по этому поводу пишет К. Г. Юнг: "В результате расщепления отдельные функции сознания дифференцируются и соответственно могут уклониться от контроля со стороны других функций, достигая тем самым определенной самостоятельности и воздвигая собственный мир, в который другие функции допускаются лишь в той мере, в какой они способны подчиняться доминирующей" (1993, с. 54). Но в результате этого европейское сознание утрачивает не только целостность, но и равновесие: начинает преобладать то интеллект, то чувство, то ощущение и сенсорика, то немотивированная интуиция. Заслуживает внимания мнение Юнга о том, что знаменитые неопознанные летающие объекты имеют прямое и самое непосредственное отношение к поставленной в подобном духе проблеме. Основной и главный признак НЛО – это его огромная подвижность и невещественность, то есть его совершенная нематериальность, его зрительность и шарообразность. Анализируя всю дос-

тупную ему информацию об НЛО, Юнг, как нам думается, вполне обоснованно, считает НЛО не физическими объектами, а культурно-психологическими. Он называет их знамениями. Знамения – это проекции вовне коллективного архетипического бессознательного, по отношению к отдельному индивидуальному сознанию они обладают большой степенью достоверности, "реальности". По мнению Юнга, знамения являются людям, чтобы напомнить им об их душах и целостности, которую их души утратили (1993, с. 104). А поскольку эта целостность была утрачена из-за грехопадения, то имеющим глаза, чтобы видеть, эти знамения и должны указывать, во-первых, на то падшее состояние, в котором находится современное человечество, а во-вторых, на необходимость выхода из этого состояния.

А теперь перейдем к увеличению степени интенсивности своих состояний сознания. Об этом мы еще будем подробно говорить дальше, здесь же важно отметить сам принцип: увеличение интенсивности состояний связано, в первую очередь, с внутренней активацией человека. Для достижения более интенсивных состояний необходимо стряхивать с себя оцепенение повседневной суеты. В библейской и святоотеческой традиции об этом говорится в понятиях сна и пробуждения: необходимо проснуться к духовной жизни от полусонного обыденного существования.

Работа по усилению, усложнению и гармонизации души и есть ее совершенствование. И в этом смысле, при отсутствии специальных усилий, направленных на совершенствование души, она может регрессировать и деградировать. Необходимо прилагать специальные усилия не только к совершенствованию души, но даже к тому, чтобы в нашем суетном и падшем мире не регрессировать. Но и проблема совершенствования имеет свои сложности. Душа может совершенствоваться либо сразу по всем указанным направлениям, либо же только в каком-либо одном из них. Поэтому души могут одновременно превосходить друг друга в одном отношении и уступать в другом. Как говорится в Библии о праведниках: "и звезда от звезды разнится в славе" (1 Кор. 15, 13). В идеальном же виде восхождение по лестнице психических состояний может происходит одновременно по всем параметрам: силе, сложности и гармонии.

Эмоции, чувства и настроения

Когда говорят о психических состояниях, то часто обращаются сначала к эмоциям и чувствам, во-первых, потому что эмоциональные состояния больше заметны извне, легче диагносцируемы, и во-вторых, потому что они крайне важны для религиозно-духовной жизни человека.

Начнем с определения и классификации чувств. "Чувства – одна из основных форм переживания человеком своего отношения к предметам и явлениям действительности... Формирование чувств является необходимым условием развития человека как личности" (Психология. 1990, с. 445). Здесь сразу необходимо сделать поправку: речь должна идти не только о физической действительности, но и о духовной. Особая роль чувств заключается в том, что они являются главными побудителями человеческой деятельности: "Самого по себе знания мотивов, идеалов, норм поведения недостаточно для того, чтобы человек ими руководился; только став предметом устойчивых чувств, эти знания становятся реальными побуждениями к деятельности" (там же, с. 445). "В процессе формирования личности чувства организуются в иерархическую систему, в которой одни чувства занимают ведущее положение, другие же остаются потенциальными, нереализуемыми тенденциями. Содержание доминирующих чувств определяет одну из важнейших характеристик направленности личности" (там же, с. 446). Чувства разделяют на несколько видов: нравственные, познавательные (интеллектуальные), практические, эстетические. Это скорее эмпирическое перечисление чувств, а не по-настоящему научная их классификация, о которой можно только посетовать: "Отсутствие исчерпывающей классификации чувств объясняется большим их разнообразием, а также их исторической изменчивостью" (там же).

Интересна классификация чувств Д. Н. Овсянико-Куликовского, основанная, по его словам, на "эволюционном критерии". Он выделяет: 1) чувства органические (биологические), 2) над-органические, 3) социальные, 4) над-социальные (Овсянико-Куликовский. 1902, с. 272). К первым автор относит: общетелесное чувство (здоровья, нездоровья), чувства голода, жажды, сытости и т. д. Ко второму пункту принадлежит чувство любви. Социальные: семейные, общественные, правовые и др. Над-национальные: нравственные, религиозные (там же, с. 289). По-

следние "являются процессами, сберегающими и накопляющими психическую силу" (там же, с. 290), в отличие от других типов чувств (особенно биологических), которые направлены на энергетические траты.

В чувствованиях можно выделить следующие параметры: 1) возбудимость: скорость, быстрота появления; 2) продолжительность (устойчивость); 3) сила или слабость; 4) взаимная согласованность (ассоциированность); 5) обилие или бедность внешних физиологических проявлений (Лазурский. 1906).

Перейдем к собственно религиозным чувствам и переживаниям. По святоотеческому учению они являются проявлением духовной реальности: "Мы знаем, что не только Иерусалим, но и прочие блага, которые долженствуют получить в воскресении праведные находятся горе; обручения же их и начатки в сердцах твердо верующих отныне действуют духовно..." (христ.: Марк Подвижник. 1911, с. 95). Наличное состояние человеческой души имеет прямое отношение к вечной жизни: "вечная жизнь именно как состояние души человеческой... не приурочена только к миру загробному, а зависит исключительно от нравственного развития человека и, следовательно, может начаться для избранных и в здешней жизни" (хр. и пс.: Сергий (Страгородский). 1991, с. 113).

С другой стороны, познание состояния своей души необходимо и для другого – для борьбы со злом: "Исследывай внутреннее состояние своей души и искореняй всякое зло из глубины ее" (хр. и пс.: Иоанн (Кронштадтский). 1991, с. 75). Необходимо бороться с отрицательными душевными состояниями, например, с гневом, ибо он "замутняет умное око, расстраивая молитвенное состояние" (христ.: Евагрий Понтийский. 1994, с. 80). Сама молитва есть не просто какое-нибудь прошение к Богу, а благоговейное чувство к Нему: "Жалеете, что молитва Иисусова не бывает непрерывною, – что не произносите непрестанно – это и не требуется... требуется постоянное чувство к Богу, которое может иметь место и при разговоре, и при чтении, и при наблюдении и рассматривании чего либо..." (христ.: Феофан Затворник. Вып. 4. 1994, с. 155); "Дело не в словах, а в вере, сокрушении и предании себя Господу. С сими чувствами и предстоять Господу и без слов... и это будет молитва" (там же, вып. 1, 1994, с. 224). Утверждение в себе "постоянного молитвенного настроения" и есть непрестанная молитва (там же, вып. 2, 1994, с. 62). Молитва есть особое, возвышенное состояние: "Молитва есть состояние ума, уничтожающее всякое земное помышление; оно возникает только

тогда, когда [ум озаряется] Светом Святой Троицы" (христ.: Евагрий Понтийский. 1994, с. 124).

Анализ религиозных эмоций и чувств приводит к понятию "внутреннего опыта", особенно распространенного в настоящее время на Западе. Известный западный философ Ж. Батай приходит к опыту, "как единственной ценности, как единственному авторитету" (Батай. 1997, с. 21). Поэтому не помешало бы попристальней присмотреться к тому, а что же это за опыт. И первое, что бросается в глаза и что в первую очередь подчеркивается и самим Батаем, заключается в том, что его внутреннему опыту тесно в христианской догматике: "Догматические предпосылки задали опыту неподабающие пределы... Мне хотелось, чтобы опыт вел туда, куда он сам ведет... И сразу скажу, что ведет он не к гавани (напротив, в места блуждания, бессмыслия)" (там же, с. 17-18). И то, что это блуждание и бессмыслие сегодня в моде никак не умаляет бессмысленность и заблудшесть такого опыта. Внутренний опыт всегда личностен и имеет биографические корни, что и прослеживается на примере Батая. Не без воздействия рано сложившейся потребности противоречить (противясь сильному влиянию богохульствующего отца) юный Батай становится ревностным католиком (Фокин. 1997, с. 315). Однако, после службы в армии, ухудшения здоровья и сближения с сюрреалистами, его религиозный дух заметно остыл, а его мировоззрение сделало резкий крен в противоположную сторону. Его художественное творчество вылилось в богохульные эротически романы (там же, с. 309), в литературоведческих работах он оправдывает зло, а в своих философских работах он пишет: "Бог – *это* отпадение моего я от Бога. Бог настолько мертв, что только удар топора может дать знать о его смерти" (цит. по: Фокин. 1997, с. 327).

Но проблемы отдельных личностей, тем более представителей секуляризованного, обмирщенного Запада, не умаляют само понятие внутреннего опыта, которое широко использовалось и используется в западном богословии. В настоящее время у нас оно встречается не так часто, но в русском дореволюционном богословии применялось широко. Были и специальные, посвященные ему работы, например: Амвросий (Ключарев) архиеп. "О внутреннем опыте" (Его же. Полное собрание проповедей. Т. 2. Харьков, 1902, с. 212-224), Богословский Н. ""Внутренний опыт" в деле религиозного познания" (Вера и разум. 1909, № 19-20), Серапион (Воинов) иером. "О религиозном опыте" (Вера и ра-

зум. 1913, № 6, 7). Приведем несколько мыслей из этих работ: "Результаты религиозного опыта не менее осязательны, чем естественно-научные "открытия" и "изобретения": разница только в том, что в естествознании имеет место внешний опыт и внешнее наблюдение, а в деле религиозного познания, – внутренний опыт и самонаблюдение..." (Богословский. 1909, с. 2); "Опыт внутренний есть деятельное прохождение различных душевных перемен и состояний, отражающееся в свидетельстве сознания, сердца и совести" (Амвросий (Ключарев). Т. 2. 1902, с. 213). Писали на эту тему и русские религиозные философы. Во главу угла своего "Столпа и утверждения истины" поставил внутренний опыт Павел Флоренский. Он пишет: ""Живой религиозный опыт" как единственный законный способ познания догматов" – так мне хотелось бы выразить общее стремление моей книги... Только опираясь на непосредственный опыт можно обозреть и оценить духовные сокровища Церкви" (христ.: Флоренский. Т. 2. 1990, с. 3).

Кроме эмоций и чувств в святоотеческой традиции используется и понятие "настроение", ибо оно важно для понимания правильного пути спасения: "Если убо настоящий век тьма есть, убежим от него, убежим же настроением ума и сердца" (христ.: Никифор уединенник. 1900, с. 240). О большой важности "духовно-душевного настроения" писал выдающийся христианский мистик Симеон Новый Богослов (христ.: Симеон Новый Богослов. Т. 2. 1993, с. 27).

Религиозные чувствования (переживания)

Безусловно, вполне можно согласиться с православным пастырем: "Религиозные состояния души, или религиозные чувствования, по своей важности и глубоко-психологическому значению, должны быть предметом отдельного, тщательного исследования" (хр. и пс.: Гавриил архим. 1858, с. 192).

Начнем с краткого определения, которое мы пока возьмем в качестве рабочего. А именно, словами "религиозное чувство" обозначается та группа чувств, которые "связаны с представлениями о Боге и сверхчувственном мире" (Челпанов. 1905, с. 164). До революции у нас чаще говорили о чувствованиях и чувствах, а в последнее время стали употреблять и термин "переживания" (см.: Яковлев. 1964; Василюк. 1984;

Василюк. 1995).

Отношение к религиозным переживаниям разное в разных культурах. К тому же и в одной и той же культуре оно изменяется со временем – в зависимости от изменения отношения общества и государства к религии. Так, например, весьма странное положение дел в современной американской культуре. Станислав Гроф об этом пишет так: "Библию можно обнаружить в тумбочках многих гостиничных апартаментов, а видные политики и общественные деятели в своих речах воздают хвалу Богу и религии. И в то же время, если какому-то представителю типичной конгрегации доведется испытать глубокое религиозное переживание, священник скорее всего направит этого человека на лечение к психиатру" (Гроф. 1992, с. 360). Если сравнивать последнее с Россией, то у нас все с точностью до наоборот: часто в церковь люди приходят именно после безуспешных попыток решить свои проблемы медицинским, психотерапевтическим путем. К тому же надо иметь в виду, что многое, если не все, зависит от самих религиозных переживаний, их содержания и формы. Как известно, Гроф является одним из главных представителей трансперсональной психологии, которая известна своей тягой к оккультным и восточным психотехникам и идеям: особому типу дыхания, специальным методикам экстаза, вспоминанию предыдущих воплощений и т. д. Неудивительно поэтому, что "глубокие религиозные переживания" понимаются Грофом в соответствующем виде: "Прямые духовные переживания – ощущения космического единства, чувство божественной энергии, струящейся через тело, эпизоды смерти-возрождения, видения света сверхъестественной красоты, память прошлых воплощений или встречи с архетипическими персоналиями" (там же, с. 359). Кроме "архетипических персоналий" (если понимать под ними ангелов) и "света сверхъестественной красоты" (если это фаворский свет) ни одно из этих "духовных переживаний" не является допустимым ни для христианства (католицизма, протестантизма, православия), ни для ислама, ни для иудаизма, ни для многих других религий. Из мировых религий один только буддизм вполне отвечает этим теософско-трансперсональным условиям.

С изучением религиозных переживаний в современной России дела обстоят не лучше. В советское, атеистическое время происходило постоянное сведение религиозно-психологических явлений к психопатологии, галлюцинации, бреду и т. д. В настоящее время государство и

наука занимают по отношению к религии более лояльную позицию, но от этого не намного легче. Дело в том, что произошло смешение оккультизма, магии и разнообразных сект с традиционными религиями, от чего первые только выигрывают, а последние – наоборот. Современное непонимание принципиальных различий между оккультно-магическими видениями и христианским откровением приводит к самым печальным последствиям. И больше всего страдает при этом наша молодежь, которая в поисках духовных переживаний часто попадает в самые антидуховные секты. Здесь уместно будет, в качестве информации к размышлению, привести слова известного протестантского богослова: "каждая религия обладает своеобразной формой лишь в силу определенного способа и характера чувства" (Шлейермахер. 1994, с. 89); "у христиан не может встречаться тот характер религиозного чувства, который вы найдете у турок или индусов" (там же, с. 83).

Остановимся на *основных видах* религиозных чувств. Даже при беглом перечислении их достаточно много: благоговение, благодарность, преданность, почитание, ревность, радость, страх Божий, смирение, вера, надежда, любовь.

Сначала скажем о троице христианских добродетелей: вере, надежде и любви. "Всех благ, или нравственных доброт начало, средина и конец, если хочешь, и хороводитель и главарь – вера, надежда и любовь, – сия триплетная и боготканная вервь, – паче же всех любовь..." (христ.: Каллист и Игнатий Ксанфопулы. 1900, с. 408).

В русской богословской литературе о них писали достаточно подробно: *Алексий /Аргентов/ архим.* "Взаимное отношение веры, надежды и любви, по учению св. апостола Павла" (СПб., 1874), *Введенский А. И.* "О видах веры в ее отношении к знанию" (М., 1894), *Несмелов В. И.* "Вера и знание с точки зрения гносеологии" (Казань, 1913), *Варлаам /Ряшенцев/ архим.* "Вера и причины неверия" (Полтава, 1912), *Нечаев А.* "Христианская надежда" (Тамбов, 1910) и "Вера и Любовь по учению св. апостолов Иакова, Петра, Иоанна и Павла" (Тамбов, 1910), *Светлов П. Я.* "Гигиена веры" (СПб., 1911) и "О главных причинах неверия интеллигенции и безуспешности ее религиозных исканий" (Киев, 1911), *Рафаил иером.* "О верах – живой, мертвой, слепой и неверии" (Казань, 1916) и др.

В психологическое поле зрения в первую очередь попала **вера**. Из

дореволюционных работ по психологии веры необходимо назвать: *Введенский А. И.* "Психология веры (Религиозная вера как биогенетический принцип в психологии)" (Сергиев-Посад, 1899), *Добротворский В. прот.* "О религиозном органе в душе человека" (Харьков, 1865), *Соколов П. П.* "Вера. Психологический этюд" (М., 1902) и "Проблемы веры с точки зрения психологии и теории познания" (Сергиев Посад, 1906), *Кожевников Ф.* "Вера, как психологический факт с научной точки зрения и как добродетель по учению Св. Писания и Церкви" (Вера и разум. 1908, № 7). В наше время психология веры, к сожалению, не получила должного развития (несмотря на важность и актуальность такой темы) – в качестве приятного исключения можно указать только на монографию Рады Михайловны Грановской "Психология веры" (СПб.: Речь, 2004).

Определим кратко общее понятие веры. По библейскому, лаконичному, но емкому слову: "Вера же есть осуществление ожидаемого и уверенность в невидимом" (Евр. 11, 1). Вера ведет человека к Богу: "Вера, показывая человеку любовь Божию, нравственно сродняет человека с Богом. Человек видит в Боге Отца, готового его принять. Это нравственное сближение завершается в крещении..." (хр. и пс.: Сергий (Страгородский). 1991, с. 242).

Происходит постепенное возрастание веры (2 Кор. 10, 15; 2 Фес. 1, 3). Поэтому вера имеем свои качества и степени: "вера по богопреданным словесам двояка: одна, общая всем православным христианам, в которой сначала крещения прияли мы, и с которою наконец буди и отойти отселе, а другая есть достояние редких людей, таких, кои чрез исполнение сех боготворных заповедей, востекши до состояния быть по образу и подобию Божию, и таким образом обогатившись божественным светом благодати, всю свою надежду утвердили в Господе..." (христ.: Каллист и Игнатий Ксанфопулы. 1900, с. 325).

Но, кроме возрастания веры, может происходить и обратное – ее уменьшение и ослабление – вплоть до полного *безверия*. Когда же безверие в обществе становится массовым – это показатель того, что оно больно: "Есть болезнь, усиливающаяся с каждым годом, о врачевании которой пора всем позаботиться. Она разрушает жизнь личную и семейную, извращает общественную, подрывает государственную, убивает церковную. Это – оскудение веры, это распространение духа неверия в нашем отечестве!" (христ.: Амвросий (Ключарев). Т. 1. 1902, с. 73). Но безверие – духовная болезнь, и лечить ее нужно духовными методами:

"Внешних средств ко спасению христианских обществ от духа неверия, совершенно надежных и сильных, нет и быть не может. Вера есть дело свободы, дело нашей внутренней жизни, мало доступное внешним принудительным мерам" (там же, с. 74).

Не меньшим злом, чем неверие, является *суеверие*. Суеверия в церковном учении – как ложка дегтя в бочке с медом. И в храм приносим суеверия и "держимся за них крепче, чем за истинное благочестие" (христ.: Иоанн (Крестьянкин). 1997, с. 19). "Вот день Святой Троицы. Что у нас творится на кладбищах, на могилах, где стоят кресты! Это воистину черный день для наших усопших! Вместо молитвы, вместо свечей и курения ладана справляются на могилах в этот день настоящие языческие тризны" (там же, с. 19-20). Лечение у "бабок" является уже не просто суеверием, а тяжким грехом: "Святая Церковь отлучает от Святого Причащения таких людей на пять-шесть лет" (там же, с. 22). В своей основе современные суеверия есть языческие остатки в христианстве, с которыми надо бороться всеми силами. По горькому слову пастыря: "Мы истинную веру смешали с суеверием, верим всяким силам, предчувствиям, гаданиям, колдовству. Это наследие нашего языческого прошлого. Прошло 1000 лет после Крещения Руси, а все никак не можем отложить суеверия и быть действительно православными христианами!" (там же, с. 188).

Но одной веры недостаточно: "Не говори ты: одна вера в Господа нашего Иисуса Христа может спасти меня. Ибо это невозможно, если не стяжешь и любви к Нему, делами свидетельствуемой. Что же касается до голой веры: то *и беси веруют и трепещут* (Иак. 2, 19)" (христ.: Максим Исповедник. 1900, с. 168).

Кратко остановимся на таком важнейшем понятии, как христианская **надежда**. По краткому ее определению: "Непоколебимое, спокойное и радостное ожидание будущего блаженства есть христианская надежда..." (хр. и пс.: Назарьев. 1904, с. 84). О надежде в Новом Завете говорится в разных местах. Приведем некоторые из них: надежда от опытности, а опытность от терпения (Рим. 5, 4), сохранять надежду должно через терпение и утешение из Писаний (Рим. 15, 4), Иисус Христос является надеждой для христиан (1 Тим. 1, 1), вся тварь с надеждою ожидает откровения сынов Божиих (Рим. 8, 19).

Важны все три, и вера, и надежда, и любовь, но по евангельскому

слову, **любовь** из них больше (1 Кор. 13, 13). Необычайна высота любви: "Лучше [жить] в любви среди тысячи [людей], чем, преисполнившись ненавистью, [проводить жизнь] одному в заповедных пещерах" (христ.: Евагрий Понтийский. 1994, с. 129). Просто поражают слова о любви ап. Павла – это настоящая новозаветная песнь о любви:

"Если я говорю языками
человеческими и ангельскими,
а любви не имею,
то я – медь звенящая
или кимвал звучащий.
Если имею дар пророчества,
и знаю все тайны,
и имею всякое познание и всю веру,
так что могу и горы переставлять,
а не имею любви, – то я ничто.
И если я раздам все имение мое
и отдам тело мое на сожжение,
а любви не имею,
нет мне в том никакой пользы" (1 Кор. 13, 1-3).

Любви все возможно:

"Любовь долготерпит, милосердствует,
любовь не завидует,
любовь не превозносится,
не гордится, не бесчинствует,
не ищет своего, не раздражается,
не мыслит зла, не радуется неправде,
а сорадуется истине;
все покрывает, всему верит,
всего надеется, все переносит.
Любовь никогда не перестает,
хотя и пророчества прекратятся,
и языки умолкнут, и знание упразднится" (1 Кор. 13, 4-8).

Но в последние времена охладеет и любовь: "многие лжепророки восстанут, и прельстят многих; и, по причине умножения беззакония, во

многих охладеет любовь" (Мф. 24, 11-12).

Кроме того важно знать, что существует не только божественная любовь, но и любовь мирская, естественная: "Естественная любовь, любовь падшая, разгорячает кровь человека, приводит в движение его нервы, возбуждает мечтательность; любовь святая прохлаждает кровь, успокаивает и душу и тело, влечет внутреннего человека к молитвенному молчанию, погружает его в упоение смирением и сладостию духовною" (христ.: Игнатий (Брянчанинов). Т. 1. 1993, с. 129).

Противоположностью любви является *ненависть*, которая поэтому оценивается в Новом Завете крайне негативно. Здесь, в общем-то, все понятно, но в одном новозаветном месте оно используется в обратном значении: "если кто приходит ко Мне и не возненавидит отца своего и матери, и жены и детей, и братьев и сестер, а притом и самой жизни своей, тот не может быть Моим учеником" (Лк. 14, 26). Об этом месте Феофилакт Болгарский предостерегает: "Смотри же, в простоте своей и неопытности не соблазнись сим изречением. Ибо человеколюбец не безчеловечно учит, не самоубийство внушает, но хочет, чтоб искренний Его ученик ненавидел своих родных тогда, когда они препятствуют ему в деле богопочитания... Напротив, когда они не препятствуют ему, Он учит даже почитать их до последнего издыхания" (христ.: Феофилакт Болгарский. 1993, с. 150).

А теперь коротко скажем о других религиозных чувствах. Родовое чувство, из которого проистекают все прочие религиозные чувства, есть *благоговение* к Богу (Чистович. 1868, с. 177). Чувство благоговения состоит из глубокого умиления и полной преданности Богу (хр. и пс.: Назарьев. 1904, с. 85). Оно есть признание непосредственного присутствия в нашем духе Бесконечного. В нем конечное ощущает себя незыблемо утвержденным в лоне Бесконечного, чувствует как оттуда приходит к нему животворное влияние творческой силы. В благоговении соединяются: возвышение духа, смирение, упование и самоотвержение (Новицкий. 1840, с. 337). Вера в то, что Бог заботится о человеке, вызывает в нем чувство благодарности и чувство преданности воли Божией (Челпанов. 1905, с. 164). Любовь к Богу рождает в душе чувство ревности.

Ревность к Богу есть чувствование неудовольствия, скорби, при виде того, как имя Божие хулится в людях, есть стремление распространить славу Божию между людьми, а также, радость, происходящая при виде истинного богопочитания (хр. и пс.: Гавриил архим. 1858, с. 203-

204). Но, к сожалению, ревность к Богу при определенных обстоятельствах может заблуждаться и порождать такое явление как *фанатизм*. В фанатизме не заключается ничего похожего на истинно-христианские чувства (там же, с. 204).

Религиозное чувство *почитания* есть глубокое чувство уважения и любви к Богу. Истинно верующий христианин поклоняется Богу в духе и истине и почитает Богородицу, ангелов и святых мужей, приближающихся к Богу по своим нравственным совершенствам (хр. и пс.: Назарьев. 1904, с. 85).

Религиозная *радость* есть то приятное ощущение души, то состояние довольства, спокойствия и душевной тишины, которое рождается в ней или вследствие общего настроения всей жизни, или вследствие совершения какого-либо христианского подвига (хр. и пс.: Гавриил архим. 1858, с. 194).

Чувство вездеприсутствия Божия, боязнь оскорбить правду Божию и трепет человека за свою виновность и малость пред Богом, соединенные с любовью к Нему, называется *страхом Божиим* (хр. и пс.: Назарьев. 1904, с. 84). Через страх Божий христиане уясняют свои истинные обязанности к Богу, знание которых выражает высшую премудрость. Поэтому страх Господень, как условие этого знания, есть начало премудрости. "Блажен тот человек, который имеет в себе страх Божий. Он явно ублажается и Святым Духом, *Блажен муж, бойся Господа* (Псал. 111, 1). Кто боится Господа, тот подлинно, вне всякого вражеского ухищрения, и избежал всех козней врага" (христ.: Ефрем Сирин. Т. 1. 1993, с. 4-5).

"Страх Божий двояк. Один рождается от угроз наказания, от которого порождаются в нас по порядку воздержание, терпение, упование на Бога и бесстрастие, из коего любовь. Другой сопряжен с самою любовию, производя в душе благоговение..." (христ.: Максим Исповедник. 1900, с. 174).

Страх перед Богом закономерным образом переходит в бесстрашие перед этим миром. Душа, которая предалась воле Божией, ничего не боится. О *бесстрашии* много говорится в Новом Завете. Призвание св. Иосифа в Евангелии от Матфея начинается со слов: "Иосиф, сын Давидов! не бойся..." (Мф. 1, 20). Похожие слова, "не бойся", – говорил Ангел Марии (Лк. 1, 30) и Захарии, отцу Иоанна Предтечи (Лк. 1, 13). Не бояться призывал неоднократно Иисус Христос: начальника синаго-

ги (Мк. 5, 36), ап. Петра (Лк. 5, 10), ап. Павла (Деян. 18, 9), ап. Иоанна (Откр. 1, 17), и всю церковь – "малое стадо" (Лк. 12, 32). Это – призвание к жизни без страха перед этим миром. Призыв не бояться – это призвание к вере (хр. и пс.: Начала христианской психологии. 1995, с. 149).

Благоговение и преданность воли Божьей, почитание и страх Божий приводит к *смирению*. Последовать смиренным, а не высокомудрствовать призывает ап. Павел (Рим. 12, 16), ибо их утешает Бог (2 Кор. 7, 6). Ему вторят и апостолы Иаков и Петр, говоря, что Бог гордым противится, а смиренным дает благодать (Иак. 4, 6; 1 Пет. 5, 5).

Смирение есть *соль добродетелей*. Как соль придает вкус пище, так смирение сообщает добродетелям совершенство (христ.: Михаил (Труханов). 1997, с. 161). Смирение есть тот основной критерий, которым распознается положительная духовно-нравственная суть человека (там же, с. 160).

Смирение является самым основным свойством *Нового человека*: "научитесь от Меня, ибо Я кроток и смирен сердцем..." (Мф. 11, 29). Без смирения "исполнение всех даже заповедей не только не приближает человека к Богу, но делает даже врагом Божиим, т. к. если не будет смирения, то обязательно будет гордость" (христ.: Никон (Воробьев). 1988, с. 9).

Смирение есть основное условие спасения человека: "Многие получили спасение без прорицаний и осияний, без знамения и чудес; но без смирения никто не внидет в небесный чертог" (христ.: Иоанн Лествичник. 1901, с. 171). А посему христианину следует создавать в себе такое смиренное настроение, при котором для него была бы всегда возможна и естественна молитва мытаря: "Боже! будь милостив ко мне грешнику!" (Лк. 18, 13).

Внешнее благочестие и душевное расположение

В Новом Завете особое внимание уделяется противопоставлению внешнего и внутреннего, с подчеркиванием доминирования внутреннего: "Горе вам, книжники и фарисеи, лицемеры, что уподобляетесь окрашенным гробам, которые снаружи кажутся красивыми, а внутри полны костей мертвых и всякой нечистоты" (Мф. 23, 27) (сравн.: Лк. 11, 39); "Ибо не тот Иудей, кто таков по наружности, и не то обрезание, ко-

торое наружно, на плоти; но тот Иудей, кто внутренно таков, и то обрезание, которое в сердце, по духу, а не по букве: ему и похвала не от людей, но от Бога" (Рим. 2, 28-29). Таким образом одной из важнейших вестей Евангелия является весть о наличии особого, внутреннего человека, в котором необходимо утвердиться Духом Божиим (Еф. 3, 16), и который со дня на день обновляется, несмотря на тление внешнего нашего человека (2 Кор. 4, 16).

Проблемы, связанные с внешним и внутренним, важны и для современного православного богословия: "Все внешние формы, в которых проявляется религиозная жизнь, хороши и ценны, если они содействуют духовному развитию человека и помогают ему приблизиться к Богу... Но все эти формы религиозных проявлений становятся бессмысленными, если они теряют связь с живой душой. Бессмысленны и бесцельны молитвы, если они произносятся только устами и если в них не участвует ни ум, ни сердце. Становятся совершенно ненужными обряды, если они не воспитывают душу в любви и покорности к Богу. Даже дела благотворительности и служения ближнему теряют свою ценность, если человек не участвует в них душой..." (христ.: Василий еп. 1996, с. 91-92). Другой православный пастырь пишет: "Никогда нельзя забывать цель всех наших внешних подвигов: умягчить, смирить наше сердце, сделать его восприимчивым к Слову Божию, затем тут же насаждать в нем семена духовные. При этой обработке почвы сердечной надо ясно сознавать свою меру, силы, чтоб распахать столько, сколько можем засеять и сколько будет нам по силам, чтоб вырастить и собрать плоды" (хр. и пс.: Лазарь архим. 1997, с. 93).

В конце XIX века много внимания этой проблеме уделял святитель Феофан Затворник: "Обращают внимание на христианское воспитание, но не доводят его до конца, или оставляют без внимания существеннейшие и труднейшие стороны христианской жизни, останавливаясь на легчайших, видимых, внешних. Это недоконченное или не как следует направленное воспитание дает лиц, которые тщательно соблюдают все установившиеся порядки благочестивой жизни, но мало обращают, или и совсем не обращают внимания на внутренние движения сердца и на истинное преспеяние внутренней духовной жизни... Они чужды смертных грехов, но за движениями помыслов сердечных не смотрят. Оттого и посудят, и потщеславятся, и погордятся, и посерчают в чувстве правоты своего дела, увлекутся иногда красотою и утехами, иногда даже оби-

дят в порывах неудовольствия, поленятся молиться, и в молитве расхищаются в помышлениях суетных, и прочее подобное, – и ничего им. Движения эти малозначительны для них. Сходили в церковь или дома помолились, по заведенному порядку, исправили свои обычные дела, – и совершенно довольны и покойны. А что при этом происходит в сердце, им мало заботы; между тем оно может ковать злая, и тем отнимать всю цену у их исправной благочестивой жизни" (христ.: Феофан Затворник. 1996, с. 18-20). Необходимо переходить от внешнего благочестия к внутреннему (там же, с. 21). "Внешние труды и подвиги суть средства: они ценны только тогда, как приводят к цели и ею требуются... Главное – в чувствах и расположениях. На них и обратите все внимание..." (Феофан Затворник. Вып. 4. 1994, с. 169).

В начале XIX века Михаил (Десницкий), митрополит Новгородский, а затем Санкт-Петербургский, подчеркивал необходимость внутреннего раскаяния и обновления: "не может быть Богу угодно хождение наше в церковь, поклоны, молитвы и приношения, ежели знаки сии не означают внутренних действий, ежели они не соединены с сердечным Богослужением" (1819, с. 58), "жертву духовную, то есть, сердце смиренно и духа сокрушенна должны мы приносить в дар Богу..." (там же, с. 60).

Подобный подход русских православных богословов, иерархов и святителей основывается на древнехристианской, святоотеческой традиции, на которой мы сейчас и остановимся. По преподобному Никите Стифате, подвижнику XI в.: "Бог смотрит не на наружность того, что мы говорим или делаем, но на душевное расположение и цель, с какою или делаем что из видимых дел, или говорим о чем из вещей мысленных" (хр. и пс.: 1900, с. 121). Симеон Новый Богослов (XI в.): "Кто воздерживается во внешнем, в том, что всем видно, тот оглашается и похваляется, как подвижник, теми, кои не умеют добре видеть внутреннее. Но если такой тайно творит волю сердца своего, то он нелюб Богу, как нечистый, – и хотя бы тысячи лет провел, так подвизаясь, никогда не найдет пользы от одних внешних подвигов" (христ.: Симеон Новый Богослов. Т. 2. 1993, с. 384). По Филофею Синайскому (IX в.): "Мы должны каждодневно держать себя в таком настроении, в каком надлежит являться пред лицом Бога" (христ.: 1900, с. 404). Варсонофий Великий (VI в.): "если внутреннее делание по Богу не поможет человеку, то напрасно он трудится во внешнем" (христ.: 1995, с. 157). Марк Подвижник (IV в.):

"Хорошее дело пост, бдение, странническая жизнь, однако это только труды наружной благой жизни, но чин Христиан есть более внутренний, нежели сии телесные добродетели, и никто не должен только на них надеяться" (христ.: 1911, с. 198).

Особенно важна внутренняя работа для монахов: "Не говори мне никто: я столько-то пою и стихословлю, столько-то молюсь, мало очень ем, мало пью, сидя – немного принимаю сна, столько-то делаю коленопреклонений... Благоприятно конечно и это все. Но вот что скажи ты мне, – уничижено ли твое мудрование, сокрушен ли дух, отсечена ли своя воля, чтоб всегда благопослушну быть, никогда не противоречить, отнюдь не роптать, совсем не спорить, не завидовать брату, не суемыслить и не суесловить, зачем то, зачем это?" (христ.: Феодор Студит. 1901, с. 227). Он же вопрошает: "Ужели вы думаете, что черная ряса и длинная борода делают монахом? – Никак. – Но вот кто есть настоящий монах, – тот, у кого со внешним видом согласуется внутреннее настроение и расположение..." (там же, с. 371). Этому необходимо обучаться опытно, и не все из монахов превзошли эту науку: "Многие из монахов не знают прелести ума, которую претерпевают от демонов. Они прилежат к тому, чтоб быть исправными в делах, не заботясь об уме... Думаю, что не вкусивши сердечной чистоты, они совсем не знают тьмы внутренних страстей" (христ.: Филофей Синайский. 1900, с. 418-419).

Внешнее благочестие без внутреннего очищения может быть не только бесполезным, но и вредным, ибо оно выгодно для демонов, которые "ни целомудрия не ненавидят, ни постом не гнушаются, равно как ни раздаянием имений, ни странноприимством, ни псалмопением, ни прележанием к чтению, ни уединением, ни высокими умозрениями, ни спанием на голой земле, ни бдением, ни всем другим, чем характеризуется жизнь по Богу, – пока целию таких дел поставляется что нибудь им угодное" (христ.: Максим Исповедник. 1900, с. 280).

Но при этом внутренняя работа не является безжизненной абстракцией, она может и должна быть связана с конкретными внешними делами: "Хотя самые прекрасные дела могут не приносить душе никакой пользы и даже вредить ей, но и без внешних дел, без понуждения себя к душеполезным подвигам и трудам никак нельзя, и внутренняя жизнь без этих дел быть не может" (хр. и пс.: Лазарь архим. 1997, с. 56). Таким образом, необходимо правильное соединение внутреннего и внешнего: "Необходимо нащупать, отыскать ту священную и таинст-

венную связь между внешним и внутренним, когда то и другое будут дополнять и подкреплять друг друга, и это тоже приобретается через опыт, через молитву, дается ищущему и просящему благодатью Божией" (там же, с. 56).

Сон и сновидения

Необходимо более подробно остановиться на таком состоянии сознания, как сон. Люди видят необычные сны, пророкам в Ветхом Завете Бог посылал откровения во сне, но и бесы часто являются и соблазняют людей во сне. В современных психофизиологических исследованиях было экспериментально обнаружено, что у мужчин 95% всех периодов сна с быстрыми движениями глаз (когда они видели сны) было связано с сексуальным возбуждением (Хэссет. 1981, с. 87).

Одним из интереснейших сновидцев XIX века был Владимир Соловьев, для которого сон был окном в иной мир, который часто видел вещие сны и который многие события своей жизни поверял и связывал со сновидениями. По воспоминаниям ближайшего друга Владимира Соловьева Евгения Трубецкого, по собственным соловьевским рассказам, ближайшим толчком, вызвавшим поворот в воззрениях Соловьева в сторону католичества, был вещий сон (1913, с. 448). Известно знаменитое стихотворение "Сон" М. Ю. Лермонтова, который тоже был крупным сновидцем. В этом стихотворении Лермонтов описывает не только сон своего сна, но и тот сон, который снился сну его сна – фактически сновидение в кубе. Ничего подобного, по мнению Владимира Соловьва, не имеется во всей всемирной поэзии, и он думает, что это могло быть созданием только потомка вещего чародея и прорицателя, которым он считал Лермонтова (Соловьев. Т. 9, с. 357).

Работа со сновидениями является одной из главных в учении Дона Хуана, известного через К. Кастанеду. При всей интересности этого учения о сне к нему необходимо подходить критически. И при этом главным элементом критики может быть сам принципиальный подход к сну как таковому. Что есть такое сон? – По мнению большинства религиозных и духовных учений, наша жизнь есть сон. Но дальше этого общего места пути отношения к жизни и ко сну у разных учений расходятся. Согласно библейскому учению, если наша жизнь и является сном,

то необходимо от этого сна пробудиться (Рим. 13, 11).

Об этом же говорит и святоотеческая традиция: "Пробудимся от сна, пока еще находимся в теле сем, воздохнем о себе самих, и будем оплакивать себя от всего сердца нашего день и ночь..." (христ.: Антоний Великий. 1998, с. 85).

По современным мистическим учениям тоже необходимо пробудиться, но весьма своеобразно – во сне (!). То есть фактически в этом случае мы имеем дальнейший уход в сон. Поэтому в целом подобную тенденцию можно охарактеризовать как понижение степени интенсивности сознания – уход в сновидный, иллюзорный мир. Таково же учение и Дона Хуана (в изложении К. Кастанеды). Интересно, в какие сны уходил К. Кастанеда во время своего ученичества у Дона Хуана, если психотропные вещества, которые он использовал в то время, по имеющимся научным данным подавляют практически полностью парадоксальный сон, то есть сновидения?

Сну и сновидениям в святоотеческой традиции уделяется много места. Главным принципом отношения ко сну (времени сна) является умеренность: "Сытость сна возбуждает в теле страсти; а умеренное бдение охраняет сердце" (христ.: Исаия авва. 1883, с. 94); "многий сон одебеливает мысль, благое же бдение утончает ее. Многий сон наводит искушения, бодрствующий же [монах] избежит их" (христ.: Евагрий Понтийский. 1994, с. 132).

У христианского подвижника бодрствование превалирует над сном. Авва Дорофей вопросил св. Иоанна: "Что значит сказанное тобою, Отец мой, что внимательному ни мало не вредит сон?". На что тот ответил: "Кто хранит стадо свое подобно Иакову (Быт. 1, 40), от того отступает сон (Быт. 31, 40); и когда он и уснет немного, сон его бывает как у иного бодрствование; ибо огнь сердечного горения не допускает его погрузиться в сон, и он воспевает с Давидом: просвети очи мои, да не когда усну в смерть (Пс. 12, 4)" (христ.: Дорофей авва. 1995, с. 302).

Есть в святоотеческой традиции и работа со сновидениями, но при этом основная ее суть заключается в душеспасении: "Тщательный может и по сновидениям угадывать движения и расположения души, и соответственно тому направлять попечение об устроении своего духовного состояния" (хр. и пс.: Никита Стифат. 1900, с. 129). Он же: "Из того, что представляется во время сна, иное есть мечтание, иное видение, иное откровение. – Мечтания суть такие сновидения, которые не стоят

неизменными в воображении ума, но которым предметы перемешиваются, одни вытесняют другие, или изменяются в другие; от них никакой не бывает пользы, и самое мечтание их исчезает вместе с пробуждением... Видения суть такие сновидения, которые во все время стоят неизменными, не преобразуются из одного в другое и так напечатлеваются в уме, что остаются на многие лета незабвенными: они показывают сбытие будущих вещей, доставляют душе пользу, приводя ее в умиление... Откровения суть сущие выше всякого чувства созерцания чистейшей и просвещенной души, представляющие дивные некие божественные дела и разумения, тайноводство сокровенных Божиих тайн, сбытие наиважнейших для нас вещей..." (там же, с. 129-130).

Сновидения являются лакмусовой бумажкой внутреннего духовного состояния: "Когда душа начнет чувствовать себя здравою <от греха – З. Ю.>, тогда начнет и сновидения иметь чистые и безмятежные" (христ.: Максим Исповедник. 1900, с. 175). Диадох, епископ Фотики (V в.): "Сны, являющиеся душе по любви Божией, суть необманчивые указатели здравия душевного. Они не изменяются из одного образа в другой, не наводят страха, не возбуждают смеха, или внезапного опечаления, но приступают к душе со всею тихостью, и преисполняют ее духовного радования; почему душа и по пробуждению тела, со всем вожделением ищет этого испытанного во сне обрадования. У бесовских мечтаний все бывает противно сему, – не пребывают они в одном и том же образе... При этом они много говорят и обещают великого, а еще больше угрозами стращают, принимая на себя нередко вид воинов; иногда припевают душе и что нибудь льстивое с шумным криком" (христ.: Диадох. 1900, с. 26-27). Он же настаивает на том, что не нужно верить снам вообще: "Мы изложили, как различать сны хорошие и худые, основываясь на том, что сами слышали от опытных старцев. Да довлеет однакож нам паче, как великая добродетель, то правило, чтоб отнюдь не верить никакому сонному мечтанию. Ибо сны наибольшею частию бывают ничто иное, как идолы помыслов, игра воображения, или еще, как я уже говорил, бесовские над нами наругания и забавы" (там же, с. 27).

Варсонофий Великий (VI в.): "когда увидишь во сне образ креста, знай, что этот сон истинен и от Бога; но постарайся от Святых получить истолкование значения его и не верь своему помыслу" (христ.: 1995, с. 279). Его спросили: "если кому явится три раза один и тот же сон, то и его надобно признавать истинным: так ли это?", он ответил: "Нет, это

несправедливо; не надобно верить и такому сну. Тот, кто один раз явился кому-либо ложно, может сделать сие и три раза и более" (там же, с. 279-280).

Истинный подвижник с очищенным умом распознает сны, происходящие от бесов: "Ум, когда чист бывает, скоро распознает их, и – иногда мысленным напряжением пробуждает тело, а иногда охотнее остается в том же положении, радуясь, что возмог распознать их лукавство и в том же сне обличая их..." (христ.: Диадох. 1900, с. 27). И по мнению современного автора: "...сны, которые возбуждают уныние и отчаяние – от врага. Сны от Бога умиляют сердце, смиряют, укрепляют надежду на Спасителя, пришедшего на землю и понесшего Крест ради спасения погибающих, а не праведников, считающих себя (ложно) достойными царствия Божия" (христ.: Никон (Воробьев). 1997, с. 390-391).

В последнее время стала модной работа со сновидениями и разных "духовных" и оккультных направлениях. Сновидения интересны и для психоанализа (Фрейд. 1913), и практически для всех современных психологических учений, кончая трансперсональной психологией, которой особенно полюбились "осознанные сновидения" (Лаберж, Рейнголд. 1995). Но западная работа со сновидениями, как правило, носит манипулятивный и потребительский характер, направляя на "планирование и управление сновидениями" (Гарфильд. 1994), на "заказывание сновидений" (Шеповальников. 1987) и т. д.

В противовес погоне за сновидениями, и некритическому их восприятию, библейская традиция призывает к осторожности: "не слушай слов сновидца" (Втор. 13, 3), "не слушайте... своих гадателей, и своих сновидцев, и своих волшебников, и своих звездочетов" (Иер. 27, 9), "вещуны видят ложное и рассказывают сны лживые; они утешают пустотою" (Зах. 10, 2), "Вот, Я – на пророков ложных снов, говорит Господь, которые рассказывают их и вводят народ Мой в заблуждение своими обманами и обольщением" (Иер. 23, 32), "Ибо так говорит Господь Саваоф, Бог Израилев: да не обольщают вас пророки ваши, которые среди вас, и гадатели ваши; и не слушайте снов ваших, которые вам снятся" (Иер. 29, 8).

"Верующий снам подобен тому, кто гонится за своею тению, и хочет схватить ее. Когда начнем верить демонам в снах, то они поругаются над нами и во время бодрствования. Верующий снам совершенно неискусен, а неверующий им есть мудрец" (христ.: Исаия авва. 1996,

с. 216).

Об этом же пишут и русские святители и пастыри. Епископ Игнатий (Брянчанинов) в специальной главе о сновидениях пишет: "Демоны употребляют для возмущения и повреждения душ человеческих сновидения" (христ.: Игнатий (Брянчанинов). Т. 5. 1993, с. 346). "Верим всяким снам, толкуя их, гадаем по ним, обольстившись сновидениями, еще какие-то "пророческие" сны начинаем видеть и доходим через это до помрачения ума и болезни... Кайтесь Господу!" (христ.: Иоанн (Крестьянкин). 1997, с. 18-19). И дальше: "Бойтесь верить снам, чтоб не впасть в прелесть – страшное духовное заболевание!" (там же, с. 19).

Евангельское благовестие призывает не к заказыванию "духовных сновидений", а к бодрствованию: "не будем спать, как и прочие, но будем бодрствовать и трезвиться" (1 Фес. 5, 6). В этом же духе высказывается и святоотеческая традиция.

Измененные состояния сознания

Один из основателей психологии религии, известный американский философ и психолог, Вильям Джемс, писал: "все корни религиозной жизни, как и центр ее, мы должны искать в мистических состояниях сознания. Изучение этих состояний образует центральную главу нашего труда, целью которого является изучение религиозного опыта личности" (Джемс. 1993, с. 303).

Эта тяга к мистическому сохранилась в американской и европейской культуре до сих пор. Хотя, например, знаменитый французский философ Жорж Батай и не любит слово "мистический", но вынужден его использовать, и практически именно в этом же контексте: "Под внутренним опытом я понимаю то, что обыкновенно называют мистическим опытом: состояния экстаза, восхищения, по меньшей мере, мысленного волнения" (Батай. 1997, с. 17).

Чем же привлекают современного человека различного рода необычные состояния сознания? – Тем же, что и наших предшественников – необычностью и новизной. "В спиритических сеансах испытал я ощущение транса и ясновидения" – писал Валерий Брюсов, знаменитый поэт-символист, – "я человек до такой степени "рассудочный", что эти немногие мгновения, вырывающие меня из жизни, мне дороги очень"

(1917, с. 93). Подобные мистические, необычные переживания на Западе неудачно называют "измененными состояниями сознания". К этим состояниям часто приписывают все, что непонятно, или необычно. В одну кучу сваливаются состояния совсем разной природы. Коснемся соотношения этих измененных состояний сознания и состояний духовных.

Большинство западных исследователей измененных состояний сознания пришли к их исследованию через желание постичь духовные состояния. И, к сожалению, большинство из них пошли "вратами широкими", через использование фармакологии, наркотиков, искусственных приемов и т. д. Рам Дасс, один из признанных европейских авторитетов в этом вопросе, писал, что в результате приема псилоцибина он испытал самое глубокое переживание за всю свою жизнь (см. его предисловие к работе Голмена "Многообразие медитативного опыта" (Голмен. 1993, с. 10)). Сам Дасс постоянно употреблял различные формы наркотиков, считал это употребление полезным для достижения "мистических состояний сознания". Даже более того, он считал, что при использовании психоделиков происходят переживания такого же мистического плана, как у Моисея, Магомета, Христа и Будды. При этом надо заметить, что если эти перечисленные Дассом персоналии являются для него хоть каким-то авторитетом, то ему необходимо было бы задуматься, почему никто из них не "катал колеса" и не баловался "травкой". Определенный жизненный урок на эту тему был преподан Дассу очень скоро. После окончания своих опытов с псилоцибином он встретил в Индии мистика-отшельника, ставшего впоследствии его учителем. Их общение началось с того, что отшельник принял огромную дозу психоделиков, и, к полному изумлению Дасса, как он сам об этом пишет, совершенно ничего не произошло. Европеизированное критическое мышление ученика решило, что учитель его обманул и не съел по-настоящему предложенные ему таблетки. Тогда во вторую их встречу учитель попросил у ученика этих же таблеток и заставил его реально убедиться в том, как он будет класть эти таблетки в рот, жевать их и запивать водой. Конечно, и при этом не произошло то, что ожидал Дасс, но должных выводов из этого он опять же не сделал. Одной из причин такого духовного ослепления можно считать общий европейский физикализм, т. е. сведение психологических и духовных проблем к проблемам телесным. Такова плата западной психологии за свой статус естественной, точной науки.

При этом она, в погоне за изучением внешних законов психики, потеряла душу как сферу особой внутренней реальности. Исходя из этого критерия современная западная психология в строгом смысле слова – отнюдь не "психо-логия" (учение о душе), а "физио-логия" – "учение о природе, о внешних, чувственно-предметных условиях и закономерностях сосуществования и смены душевных явлений" (Франк. 1995, с. 422-423).

Принципиально по-другому обстоит дело в русской культуре, которая была всегда психологична – в смысле направленности на познание и самопознание души. Ярким примером этому может быть Ф. М. Достоевский, как исследователь глубин души человеческой. В уста безымянного посетителя, этого руководителя первых шагов старца Зосимы вложены, может быть, самые значительные слова Достоевского о религиозном будущем, сказанные им через его действующих лиц (Аскольдов. 1922, с. 18). Слова эти глубоко символичны и актуальны сегодня как никогда: "Чтобы переделать мир по-новому, надо, чтобы люди сами *психически* (выд. нами) повернулись на другую дорогу". И эта внутренняя мудрость Достоевского безусловно "психологического происхождения и чужда всякой рационализации" (там же, с. 1-2), "чтобы его понять, надо его перечувствовать, психологически заразиться им" (там же). Неудивительно поэтому, что русские философы считали, что именно через Достоевского русский народ психически осознал свою идею (Иванов. 1911, с. 44).

Подобные психологические тенденции проявились и у других русских религиозно-философских писателей. Много интересного психологического содержания в работах философа и богослова, священника Павла Флоренского, а наиболее ценное в его основном труде – "Столп и утверждение истины" – именно ее психологическая сторона (Бердяев. 1990, с. 254). Самому Флоренскому крайне важна была именно эта насыщенность христианских догматов "психологическим содержанием" (христ.: Флоренский. Т. 1, с. 745). Другому видному представителю русской религиозно-философской мысли серебряного века, философу, богослову, священнику, Сергию Булгакову также был важен именно психологический подход (Бердяев. 1908, с. 87). Во всех этих случаях нужно подчеркнуть, что речь идет именно о психологическом аспекте, который не есть голое психологизирование, как выражение личностной субъективности. Напротив, психологичность здесь должна пониматься в

своем первоначальном значении, от "псюхе" – душа, "логос" – познание, наука, – то есть в смысле познания души. Этот призыв русской религиозной философской мысли находится в тесной связи со всей христианской православной традицией, направляющей человека к самопознанию.

Но в самопознании, в работе со своими психическими состояниями нужна большая осторожность и опытность. К тому же необходимо учитывать, что в этот процесс будут постоянно вмешиваться злые силы, чтобы сбить ищущего с пути: "Все свои козни, сети, капканы злые духи облекают в самые красочные привлекательные одежды. Поэтому мы, христиане, стараемся быть очень недоверчивыми ко всем "сладким", "приятным", "особенным" своим душевным состояниям, не принимаем без тщательных проверок никаких "откровений", "видений", "просветлений", "явлений", "блаженных состояний" и т. п. необычностей" (христ.: Лазарь архим. 1997, с. 49-50).

«Дело духовное не в восторгах: самое лучшее его проявление есть "дух сокрушен, сердце сокрушенно и смиренно"» (христ.: Феофан Затворник. Вып. 5. 1994, с. 181).

Еп. Игнатий (Брянчанинов) во многих своих работах писал против "разгорячения крови": "Есть действия от крови, кажущиеся для неопытных действием благодати, а оно не благое, и не духовное, – оно из падшего естества нашего, и познается потому, что порывисто, горячо, нарушает мир в себе и ближних. Действие духовное рождается из мира и рождает мир... Всякое разгоряченное чувство – кровяное! Не сочти усердием, ревностию по благочестию, любовию к Богу и ближним. Нет – это движение души, произведенное в ней нервами, кровию. А кровь приводится в движение душевными страстями, которые – орудия и цепи миродержца..." (христ.: Игнатий (Брянчанинов). Т. 7. 1993, с. 86-87). Он же: "Святая истина извещевает сердцу тишиною, спокойствием, ясностью, миром, расположением к покаянию, к углублению себя..." (там же, т. 4, 1993, с. 453).

Об этом же пишут и авторитетные христианские подвижники: "всякий помысл, которому не предшествует тишина смирения, не от Бога происходит, но явно от левой стороны. Господь наш приходит с тихостию; все вражеское бывает со смущением и мятежем" (христ.: Варсонофий Великий, Иоанн. 1995, с. 16).

И по библейскому слову – Бог является в тихом веянии: "Господь

пройдет, и большой и сильный ветер, раздирающий горы и сокрушающий скалы пред Господом, но не в ветре Господь; после ветра землетрясение, но не в землетрясении Господь; после землетрясения огонь, но не в огне Господь; после огня веяние тихого ветра" (3 Цар. 19, 11-12).

Экстаз, нирвана, самадхи

Экстазов может существовать различное множество. Так, например, Мантегацца в специальной работе, посвященной целиком экстазам человека, выделяет следующие: аффективные – экстазы любви, дружбы, самопожертвования, благоговения и т. д.; эстетические – связанные с формой, красками, симметрией, ощущениями бесконечно малого и бесконечно большого; умственные – связанные с познанием истины, творчеством, метафизикой (Мантегацца. 1890). Такая подробная классификация обусловлена не только стремлением европейцев к систематизации, но и большему распространению различного рода экстазов в европейской культуре. В русской традиции к экстазам относятся более сдержанно, как с церковной, так и с научной точек зрения (Гобчанский. 1908; Гиляревский. 1883; Назарьев. 1904). Так, последний автор писал: "Религиозное чувство, соединенное с страстным влечением к Богу, получает ложное и превратное направление, известное под именем экстаза (исступления) и фанатизма" (с.85). И с трезвой психиатрической точки зрения экстаз является бесспорно патологическим состоянием (Кандинский. 1881, с. 169).

Чаще всего экстаз встречается в ересях и сектах. Закономерно, что психология экстаза изучалась у нас, в России, в первую очередь в сектантстве (Коновалов. 1908).

Но иногда говорят, что сам термин "экстаз" используется и в православии. – Да, иногда, это бывает, но при этом он имеет совсем другое понимание. Он не связывается с выходом из тела: "Это не исступление души из тела, но удаление ума от рассудка и окружающего мира и обращение его в сердце. При этом не приостанавливается действие психических и мыслительных способностей подвижника, но происходит сдерживание телесной деятельности (сна, еды и т. д.)" (христ.: Иерофей (Влахос) митроп. 1999, с. 133).

Языческое же понимание экстаза подчеркивает в нем именно *вы-*

ход из себя, соединение с запредельной реальностью. Поэтому экстаз сам по себе приводит к обезличиванию человека, который сливается с запредельным – "капля вливается в океан". Подобный антиличностный характер экстаза не мог поддерживаться христианской церковью, с ее направленностью на личность, на Богочеловека. Поэтому неудивительно, что против экстаза были многие отцы первых веков церкви: Ириней Лионский (II в.), Тертуллиан (III в.), Иоанн Златоуст (IV – нач. V в.), Григорий Нисский (IV в.), Евагрий Понтийский (IV в.) и др. Последний, например чуждался даже самого понятия "экстаз", хотя оно употреблялось в его время и в обыденном языке, философских учениях и т. д.

Но, со временем по поводу отношения к экстазу произошло разделение между западным и восточным христианством: последнее стоит на однозначных охранительных и ограничивающих позициях, а в западном христианстве экстаз стал играть определенную, и достаточно заметную роль. Католическая экстатичность не одобряется православием: "Поведение подвижников латинства, объятых прелестию, было всегда исступленное, по причине необыкновенного вещественного, страстного разгорячения" (христ.: Игнатий (Брянчанинов). Т. 2. 1993, с. 242).

Еп. Игнатий (Брянчанинов) пишет против исступления: "Многие подвижники, приняв естественную любовь за Божественную, разгорячили кровь свою, разгорячили и мечтательность. Состояние разгорячения переходит очень легко в состояние исступления. Находящихся в разгорячении и исступлении многие сочли исполненными благодати и святости, а они несчастные жертвы самообольщения" (христ.: т. 1, 1993, с. 129). "В святых Отцах Восточной Церкви отнюдь не видно разгоряченного состояния крови. Они никогда не приходят в энтузиазм..." (там же, т. 4, 1993, с. 510).

Вот как относится к экстазу великий христианский мистик Симеон Новый Богослов: "Слыша, что когда такой-то святый пришел в созерцание Бога, то восхитился ум его, и он столько и столько дней и ночей провел, совершенно не помня ничего земного, но вместе со всем другим забыл и собственное свое тело, пребывая пригвожденным к созерцанию оному всею душею и всеми чувствами своими, – слыша, говорю, об этом, они полагают, что нечто подобное будет и в другой жизни в царствии небесном, совершенно не понимая божественных и духовных вещей... Неведомо им, что такое восхищение ума бывает не у совершенных, но у новоначальных" (христ.: т. 1, с. 414). Подобное созерцание,

есть "созерцание новоначальных, которые недавно вышли на подвиг добродетелей" (там же, с. 417). "Но когда человек пребудет долгое время в таком созерцании онаго света, не возвращаясь вспять в мир, тогда отверзается ему небо ли, или око сердца его, т.-е. ум... и свет оный входит внутрь души его, свет пресветлый и предивный, и просвещает его соразмерно с тем, сколько может вмещать его человеческое естество, или сколько он того достоин" (там же, с. 417). "Находясь же в сем свете, или, лучше сказать, с сим светом, он не как в исступлении бывает, но видит и себя самого и то, что окрест его, т.-е. видит, в каком состоянии сам находится, и в каком состоянии находятся другие" (там же, с. 417).

Григорий Синаит: "Когда же увидишь ум свой во вне или в высоту влекомым от некоей невидимой силы, не верь сему и не попускай уму влекому быть..." (христ.: 1900, с. 233).

Но возможна и еще более категоричная позиция. Григорий Палама: "выводить ум не из телесного помышления, а из самого тела, за пределами которого он якобы улучает умные созерцания, есть злейшее эллинское обольщение, корень и источник всякого злоучения, бесовское изобретение, наука, порождаемая безумием и порожденная недоумием" (христ.: 1995, с. 45). Сильно сказано и, как говорится, в самую точку. Для Григория Паламы это является принципиальным положением, вытекающим из святоотеческого противопоставления экстравертированности и интровертированности: направленности на внешний мир и его соблазны, и, наоборот, обращенности внутрь себя, к Богу. Экстаз есть уход от ясного, "неизмененного" сознания.

Отношение к экстазу во многом зависит от того, как в данной культуре и обществе относятся к сознанию. Если обычное, сознательное состояние недооценивается и "приедается", то, конечно, тогда многие захотят экстаза как "измененного состояния сознания". Но экстаз явление не такое безобидное, как это кажется со стороны. Приведем описание экстаза у Рамакришны: "Он видит огненных мошек, светящиеся туманы, расплавленный металл. Грудь краснеет и сохраняет кирпично-красно-золотистый оттенок. Все тело горит" (Роллан. 1991, с. 222). "При выходе из этих состояний экстаза глаза его красны, "как от укусов муравьев"... Многие экстатики умирают в таком экстазе от мозговых кровоизлияний. И весьма вероятно, что рак горла, от которого умер Рамакришна, вызван был постоянным раздражением слизистой оболочки во время таких экстазов" (там же). Поэтому и Рамакришна и Вивекананда,

прекрасно понимавшие все эти опасности, остерегаются подвергать им недостаточно подготовленных учеников. Никто не высказывается более резко против бесконтрольного употребления экстаза, чем Вивекананда (там же).

Термин "экстаз" больше употребляется в европейской культуре, на Востоке предельные состояния сознания имеют свои имена: самадхи, нирвана, пробуждение, просветление. Скажем несколько слов о каждой из них.

"Цель всех стадий йоги есть научно обоснованное приближение к самадхи, к переходу в сверхсознание" (Вивекананда. 1993, с. 164). "Самадхи – природное свойство каждого человека, да и всего животного тоже. Все живое, от неприметнейшей твари до прекраснейшего ангела, рано или поздно должно испытать самадхи..." (там же, с. 167). И если самадхи неизбежен, как крах капитализма – как сказали бы в советское время – то не помешает выяснить, а в чем оно заключается? – Как оказывается, в первую очередь оно состоит в обезличивании человека: "Состояние, при котором ум выходит за линию самосознания, называется самадхи..." (там же, с. 161), при этом "исчезает чувство "Я"" (там же). Поэтому к самадхи в полном объеме применимо вся та критика, которая высказывалась по поводу экстаза. Самадхи, так же как и экстаз, может приводить к весьма плачевным результатам, о чем предупреждают люди знающие это не понаслышке: "Известно много примеров, когда неожиданный переход в состояние сверхсознания повреждал мозг и люди, не понимая, что с ними происходит, и как бы спотыкаясь во тьме, вместе с знанием приобретали страннейшие суеверия и становились жертвами галлюцинаций" (Вивекананда. 1993, с. 163).

Наравне с самадхи, часто говорят о нирване: "Просветление, или состояние нирваны, – последовательно достигаемая конечная цель буддийских медитаций" (Конзе. 1993, с. 5). Этимологически термин "нирвана" обозначает отсутствие привязанностей, он обычно связывается с образом угасания. Если живой человек является как бы горящим светильником, то нирвана есть угасание этого светильника. Часто с нирваной также ассоциируется пустота и безличность, которые не являются негативным началом на Востоке, но менее принимаются на Западе. "Христианин не может погрузиться в нирвану, отречься от своей личности, в основе которой лежат образ и подобие Бога" (христ.: Фатеев. 1906, с. 9-10).

В современной европейской традиции все чаще говорят о просветлении. Обычное его понимание имеет ясно обнаруживаемые восточные и мистические корни. В таком понимании оно – одно из измененных состояний сознания. Но есть и более тонкие и "продвинутые" его объяснения: "Это не измененное состояние сознания, вызванное при помощи медитации, наркотиков, секса или какой-либо другой психотехнологии" (Что такое просветление? 1996, с. 14). А вот некоторые ее положительные определения: "Просветление – это раскрытие того, что мы есть в предельном смысле, ответ на главные наши вопросы: "Кто я такой?", "Почему я здесь?", "Куда я иду?", "Что такое жизнь вообще?""; "Просветление – это реализация истины Бытия" (там же, с. 14). Кроме того, важно следующее: "просветлению давали множество имен: например "космическое сознание", сатори, самадхи, фана, ву, объективное сознание, озарение, освобождение, самореализация" (там же, с. 19). Понятно желание автора сблизить предельные состояния разных религиозных направлений, ибо он стоит на синкретических позициях. Но здесь его могут ждать принципиальные проблемы. Во-первых, проблема адекватности собственного понимания других религиозных традиций. В первую очередь, как нетрудно догадаться, "хромает" его понимание христианства, из которого для своего синкретизма ему просто нечего взять. Так, например, он утверждает: «Св. Павел называл просветление "Божественным покоем, который превосходит понимание"» (там же, с. 19). Нам не удалось найти в Новом Завете таких, или, хотя бы, похожих слов ап. Павла. Возможно, дело в различии русского и английского переводов Библии, но, вполне может быть, что дело не в этом – а в способе цитирования автором библейских текстов. Также весьма странный у него способ анализа библейских сакральных имен. Утверждать, как делает автор, что имена Христос и Мессия означают то же самое, что и Будда, т. е. – "просветленный", можно только под большим градусом "просветления". Еврейское "мессия" обозначает "помазанник", греческим эквивалентом этого слова является "Христос". Поиск же библейских аналогий, связанных если и не с просветлением, то хотя бы со светом, может привести к весьма интересному результату. По христианскому учению одним из самых просветленных ангелов был Люцифер, имя которого и обозначало "светоносный". Но гордыня и зависть привели его к падению, так что теперь и имя его используется в совершенно негативном смысле.

Вернемся к теме просветления. В современном эзотерическом движении подобное состояние называют "пробужденным сознанием": "Истинная цель всех высших религий и философий – это достижение Пробужденного Сознания. Называйте его как хотите – Космическое сознание, Мастерство, Освобождение, Нирвана, Озарение, Царство Небесное, Мокша, Сознание Христа – или любым другим именем, все они указывают на один и тот же факт" (Меррелл-Вольф. 1993, с. 128). Подобное сваливания в кучу совершенно разных психических состояний для современных "измов" (оккультизма, эзотеризма и т. д.) совершенно закономерно. Подобное сглаживание различий имеет множество причин. Во-первых, вместе с потерей христианских корней произошла утрата и способности различения духовных и псевдодуховных состояний. Во-вторых, такова сейчас общая религиозная атмосфера (особенно в Америке). А во всеобщих сумерках сознания все кошки серы. В-третьих, и это крайне важно, повлияла пресловутая западная демократия, которая в данном случае, что называется, вышла боком. Подобно тому, как европейская и, особенно, американская политическая демократия оборачивается в пользу защиты прав сексуальных и прочих меньшинств, так и религиозная демократия привела к ущемлению прав христианства в пользу упомянутых "измов". Последние же работают по следующей схеме, состоящей из нескольких этапов. Сначала они утверждают, что у них есть то же, что и в традиционных религиях (благодать, освящение, духовные состояния и т. д.). Потом они говорят, что разница лишь в словах, и по сути дела все является одним и тем же (или, другими словами, в скрытом виде проводится мысль, что в традиционных религиях нет ничего такого, чего нет у них). Но дальше, незаметно, но неуклонно внушается мысль, что в других-то религиях по отдельности нет того, что есть у них. Они, дескать, собрали все лучшее отовсюду, и это можно получить именно у них, (недорого и быстро! – что для Запада крайне привлекательно). Таким образом на Западе появилась целая "индустрия просветления" (Что такое просветление? 1996, с. 13).

Что же дало американцам и европейцам "быстрорастворимое просветление", как с иронией выражаются некоторые, наиболее трезвомыслящие, из них? – Им самим – практически ничего, зато заезжим гуру и доморощенным духовным учителям – широкую известность и баснословные доходы.

Благодатные состояния

Кроме негативных психических состояний и всяких измененных состояний сознания существуют и состояния позитивные, благодатные. Они связаны с благодатью и добродетелями: "Как иный ощущает в себе действия злобы в страстях, каковы: раздражительность, похоть, зависть, отяготение, лукавые помыслы и другие несообразности: так должен человек возчувствовать благодать и Божественную силу в добродетелях, а именно: в любви, в снисходительности, в благости, в радости, в легкости, в Божественном радовании..." (христ.: Макарий Египетский. 1998, с. 184).

Эти состояния есть духовные переживания, вытекающие из стремления к богопознанию: "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" (хр. и пс.: Сергий (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..." (христ.: Марк Подвижник. 1911, с. 154).

По евангельскому слову, царство Божие внутрь нас есть (Лк. 17, 21). Но внутри нас находится также и душа наша, а значит царство Божие, оно же Царство Небесное, соотносится в первую очередь с нашей душой. Но не через всякую душу открывается Царство Небесное, а через душу, очищенную от земных страстей: "Царство Небесное есть бесстрастие души, совокупное с истинным ведением сущих" (христ.: Евагрий Понтийский. 1994, с. 96); "Царство Бога и Отца, по силе своей, находится во всех верующих; но действием своим обнаруживается только в тех, которые благим произволением, отложив вовсе естественную жизнь по душе и телу, провождают токмо жизнь духовную, и могут сказать о себе: *живу не ктому аз, но живет во мне Христос* (Гал. 2, 20)" (христ.: Максим Исповедник. 1835, ч. 2, с. 18).

Феофан Затворник пишет о царствии Божием с психической стороны: "С психической же точки зрения о царствии Божиим должно сказать следующее: царствие Божие в нас зарождается, когда ум сочетавается с сердцем, сам сраствorившись с памятию о Боге" (христ.: Феофан Затворник. 1996, с. 58). Этот психологический аспект царствия Божия

всегда был важен в христианстве: "Сущность Царства Божия, как особого внутреннего состояния человека, частнее, как восприятие человеком "обожения" или "богообщения", вполне определенно указывается почти одинаково всеми св. отцами" (христ.: Феодор (Поздеевский). 1991, с. 125). Лестница на небо находится в душе подвижника: "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. Лествица оного царствия внутри тебя, сокровенная в душе твоей. В себе самом погрузись от греха, и найдешь там восхождения, по которым в состоянии будешь восходить" (христ.: Исаак Сирин. 1993, с. 10).

И это – общецерковная позиция, восходящая к раннему христианству и библейской традиции. Однако подобная точка зрения ни в коем случае не является психологизмом, т. е. сведением духовных явлений на психический, душевный уровень, чем грешит современная западная психология. Наоборот, подобное утверждение глубоко онтологично, ибо исходит из того, что все эти разнообразные психические, душевные состояния важны не сами по себе, а потому, что они являются проявлением, откровением духовных сущностей. Необходимо отличать от психических состояний (пускай и необычных) состояния и ощущения духовные: "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 бездейственными, как-бы не существующими" (христ.: Игнатий (Брянчанинов). Т. 7. 1993, с. 88). Эти состояния не психологически-субъективны, а онтологически-духовны: "мистические созерцания не есть переживания каких-то субъективных психических состояний радости, мира, покоя, но откровения иного мира, действительное соприкосновение с этим, хотя духовным, но реально существующим миром" (христ.: Концевич. 1990, с. 28-29).

Но, поскольку существуют не только духовные, но и псевдодуховные состояния (подробнее о чем дальше), то необходимо отметить: "Общий признак состояний духовных – глубокое смирение и смиренномудрие, соединенное с предпочтением себе всех ближних, с расположением, евангельскою любовию ко всем ближним, с стремлением к неизвестности, к удалению от мира. "Мнению" тут мало места: потому что смирение состоит в отречении от всех собственных достоинств..." (христ.: Игнатий (Брянчанинов). Т. 2. 1993, с. 250-251). "При духовном,

Божественном действии кровь умолкает и бывает "тишина велия". Тот святой мир, который не в нашем падшем естестве, но дарован и даруется Господом, мир, превысший всякого ума, нисходит в душу" (там же, т. 7, 1993, с. 110).

Духовные чувства в первую очередь связаны с сердцем: "Духовные чувства суть те изменения в сердце, которые происходят от воздействия или созерцания предметов из духовного мира. Совокупность их можно назвать чувствованиями религиозными" (христ.: Феофан Затворник. 1890, с. 305). Они есть проявление действий Св. Духа: "Когда сие бывает, тогда христианин сознает себя в необыкновенном состоянии, выражающемся тихою, глубокою, сладостною радостью, восходящею иногда до взыграния духа. Вот и упоение духовное! – Противополагая его упоение вином, Апостол говорит: не того, а вот этого упоения ищите, назвав его исполнением от Духа. Так повеление – исполняться Духом – есть не что иное, как предписание – так себя держать или такие употреблять с своей стороны действия, которые способствовали бы или дали бы возможность и простор Св. Духу – ощутительно проявиться: осязательно воздействовав на сердце" (христ.: Феофан Затворник. 1882, с. 365).

Эти чувства являются конкретным внутренним опытом: "Кто обогатился небесным сокровищем, – разумею, пришествием и вселением в него Христа, Который сказал: Аз и Отец приидем и обитель у него сотворим (Ин. 14, 23), тот знает знанием душевным (опытно, сознанием, чувством), какую получил радость, коликое и каковое сокровище имеет в царских сокровищницах сердца своего" (христ.: Симеон Новый Богослов. Т. 2. 1993, с. 554). "Как дом безкровный, оставленный таким по нерадению здателя, не только негож ни к чему, но еще служит в посмешище здателю; так и положивший основание исполнением заповедей и стены высоких добродетелей воздвигший, если не получит и благодати Святого Духа с видением и ощущением того душевным, несовершен есть и составляет предмет сожаления для совершенных" (там же, с. 537).

Но и тогда, когда благодать физически неощутима, она не менее действенна. Авву Варсонофия вопросили: "Когда молюсь или упражняюсь в псалмопении и не ощущаю силы произносимых слов... то какая мне польза от сего (моления)?". Он ответил: "Хотя ты и не ощущаешь (силы того, что произносишь), но бесы ощущают ее, слышат и трепещут. Итак, не переставай упражняться в псалмопении и молитве, и ма-

ло-по-малу, помощию Божиею, нечувствие твое преложится в мягкость" (христ.: Варсонофий Великий, Иоанн. 1995, с. 440-441).

Благодать приводит душу в тишину: "Как море волнуемое, когда возливают на него елея, обыкновенно стихает, потому что тучность елея препобеждает силу воздымающей волны бури: так и душа наша, умащаемая благодатию Святаго Духа, слодостною исполняется тишиною... тогда к обрадованию ее пресекается всякое в ней волнение, уступая приосеняюще ее благостыни Духа, и пораждаемому тем бесстрастию. Почему какие бы потрясения ни покушались в ту пору произвести в душе бесы, она пребывает мирствующею в себе и полною всякого радования" (христ.: Диадох. 1900, с. 25-26).

Часто благодать приводит подвижника в особую радость: "Эта радость породилась в нем не от славы человеческой, ни от богатства многого, ни от здравия телесного, ни от похвал людских, ни от другого чего, сущего под небесам, но уготовилась горькою болезнию души его и сретением действа Святого Духа Божия, сущего превыше небес" (христ.: Симеон Новый Богослов. Т. 2. 1993, с. 176). Подвижник становится всегда радующимся, во исполнение евангельского слова (Фил. 4, 4). При этом: "Никто не может повредить ему, никто не может воспрепятствовать ему напаяться вдоволь от источника спасения. Миродержитель, господствующий над миром злобою своею, властитель земного, начальник тьмы, лукавый диавол, царствующий над всеми водами морскими и играющий миром, как иной играет малою птичкою, держимою в руках, не посмеет и со всем воинством своим, и со всею силою своею приблизиться к нему и прикоснуться даже к пяте ноги его, а не только смело взглянуть на него" (там же, с. 177-178).

В анализе духовных переживаний лучше не психологизировать: "личная внутренняя жизнь подвижника остается закрытой для людей. Она всегда закрыта. Людям открыта только мудрость духовного опыта, но не таинственные переживания души. Дверь в эту клеть всегда заперта наглухо, как требует Господь" (христ.: Василий еп. 1996, с. 70). "Хранение тайны внутренней жизни имеет и воспитательное значение. Этим путем религиозное чувство человека и его любовь к Богу становятся сосредоточеннее и горячее. ...как говорила преподобная Синклитикия, "если в бане часто отворяют дверь, то скоро выпустят весь пар". Так и душа, слишком открытая для посторонних взоров, скоро теряет свою сосредоточенность; чувство, доступное многим, легко распыляется, ду-

ховная сила тратится и исчезает бесполезно" (там же, с. 71). Но при этом автор прибавляет два важных замечания о пределах необходимой скрытности. "Во-первых, необходимо все время помнить, что скрытие внутренней жизни имеет целью пользу души, предохраняя ее от славолюбия, тщеславия, от посторонних примесей в чувстве любви к Богу, от распыления духовной силы и т. д. Следовательно, там, где этих опасностей нет, там скрытность не нужна. Поэтому само собой понятно, что в отношениях, например, к духовному лицу или к духовному руководителю о скрытности не может быть и речи. Здесь она не только ничем не оправдывается, но прямо вредна" (там же, с. 71-72). "Во-вторых, опасение открыть тайну своей жизни не должно останавливать человека от делания добрых дел. Иногда, например, на глазах людей не хотят творить милостыню и оставляют бедняка без помощи под тем предлогом, что желают избежать славы и похвалы людской. Конечно, это неправильно" (там же, с. 72).

Стремление к духовным наслаждениям не должно быть самодовлеющим и преждевременным, иначе это может обернуться духовным самообманом. "Стало уже распространенной болезнью в наше время: теперь люди, по укоренившемуся в них сладострастию, склонности искать всегда и во всем комфорта и приятности, – самую духовную жизнь уже понимают как средство скорейшего получения такого внутреннего "блаженства", сладостного покоя, эйфории" (хр. и пс.: Лазарь архим. 1997, с. 5-6). По словам епископа Игнатия (Брянчанинова): "исполнены... гордости и безрассудства желание и стремление сердца насладиться ощущениями святыми, духовными, Божественными, когда оно еще не вовсе способно для таких наслаждений... сердце, усиливаясь вкусить Божественную сладость и другие Божественные ощущения, и не находя их в себе, сочиняет их из себя, ими льстит себе, обольщает, обманывает, губит себя, входя в область лжи..." (христ.: Игнатий (Брянчанинов). Т. 2. 1993, с. 243). Подобное сочинение ощущений может происходить и при молитве: "Молящийся, стремясь раскрыть в сердце ощущения нового человека, и не имея на это никакой возможности, заменяет их ощущениями своего сочинения, поддельными, к которым не замедлит присоединиться действие падших духов" (там же, с. 246).

Религиозные переживания важны не сами по себе, а для способствования изменению самого человека: "Религиозные переживания должны перестраивать человека на иной лад..." (христ.: Серапион (Воинов)

иером. 1913, с. 15). И это не просто слова, а внутренний духовный опыт автора: "Приходишь в келью, садишься на скамью и не можешь никак решиться лечь спать: в ушах несмолкаемым хором дрожат отзвуки божественных мелодий. И чем чаще впитываешь в себя эту небесную гармонию, тем больше заполняется твое сознание новыми элементами; перерабатывается все содержание психического мира: иные мысли, иные чувства, иные желания... начинается подлинное перевоспитание, перерождение человека, *новое* его рождение; творится "второй Адам"" (там же, с. 17-18).

Перерождение и очищение личности есть стремление к святости: "если спрашивать о существе вечной жизни со стороны душевного состояния человека живущего ею, то сущность ее, источник присущего ей вечного блаженства будет заключаться в святости. Человек потому будет бесконечно блаженствовать, что он (человек) будет святым и в общении со всесвятым Богом" (хр. и пс.: Сергий (Страгородский). 1991, с. 101).

Но путь к святости долог и труден, он связан с трудами, тяготами, скорбями, очищением и покаянием. "Возрожденный в таинстве крещения, утвержденный благодатию миропомазания в новой жизни, питаемый в евхаристии брашном в жизнь вечную, христианин, хотя и перестал быть чадом гнева Божия, но не перестает быть сыном Адама, наследником поврежденной природы последнего. Сила врожденной греховности, злоба духов тьмы и владычество зла в мире столь сильны, что готовы бывают подавить в человеке семя новой жизни, увлечь на путь греха, удалить его от Бога... Нужно поэтому средство, которое бы очищало согрешающего от грехов и удалившегося чрез них от Бога опять воссоединяло с Ним. Господь, всегда готовый исповедующим простить их грехи и *очистить от всякой неправды* (1 Ин. 1, 9; Иак. 5, 16), установил в Своей церкви для исцеления согрешающих, но искренно кающихся, особое видимое священнодействие. Это есть таинство покаяния (μετανοια, poenitentia)" (христ.: Малиновский. 1909, с. 230). Покаяние есть таинство повторяющееся, – повторяющееся столько раз, сколько раз христианин почувствует потребность очистить свою совесть от грехов.

Значение покаяния трудно преувеличить: оно важно для всего, а без него все остальное просто невозможно. Недаром "первая заповедь, данная Спасителем мира всему без исключения человечеству, есть запо-

ведь о покаянии: начат Иисус проповедати и глаголати: покайтеся, приближися бо царствие небесное" (христ.: Игнатий (Брянчанинов). Т. 2. 1993, с. 244).

Поскольку "покаяние есть познание грехов своих" (христ.: Симеон Новый Богослов. Т. 2. 1993, с. 174), то через покаяние человек приходит к познанию своих немощей, а значит, к самопознанию.

Покаяние освобождает душу от грехов и делает человека таким же чистым, каким он вышел из купели крещения. Оно есть спасительное средство, низводящее и на кающегося грешника прощение и возвращение ему милости и благоволения Божие (христ.: Булгаков С. 1993, с. 1052). Покаяние есть таинство, котором исповедающий грехи свои, при видимом изъявлении прощения от священника, невидимо разрешается от грехов Самим Иисусом Христом (там же, с. 1047). Человек, привыкший следить за чистотою своего сердца и опрятностью своей души, не может жить без покаяния. Такой человек ждет и жаждет очередной исповеди, как иссохшая земля ждет живительной влаги (христ.: Иоанн (Крестьянкин). 1997, с. 6).

Покаяние есть внутренняя суть исповеди: "Приготовление к исповеди – не в том, чтобы возможно полно вспомнить и даже записать свой грех, а в том, чтобы достигнуть того состояния сосредоточенности, серьезности и молитвы, при котором, как при свете, станут видны ясно наши грехи. Духовнику исповедник должен принести не список грехов, а покаянное чувство, не детальный рассказ о своей жизни, а сокрушенное сердце" (христ.: Лазарь архим. 1997, с. 39). Знак совершенного покаяния – чувство легкости, чистоты, неизъяснимой радости, когда грех кажется так же труден и невозможен, как перед тем далека была эта радость (там же, с. 41). При этом надо иметь в виду: "Бог дал покаяние единственно в помощь немощи нашей, – отнюдь не для потачки греху. Дар Божий не должно употреблять во зло, должно обходиться с ним очень благоговейно, благоразумно, осторожно" (христ.: Игнатий (Брянчанинов). Т. 4. 1993, с. 476).

Несколько слов необходимо сказать о самом таинстве исповеди и ее психологической основе: "Исповедь или признание во грехах, с сокрушением сердца и с искренним намерением исправиться и загладить их доброю жизнью и добрыми делами – требуется самим психологическим характером исповеди" (хр. и пс.: Иоанн (Кронштадтский). 1997, с. 80). Потому что: "Утаиваемый или не сознаваемый, нечувствуемый

грех усиливается, растет и крепнет глубоко в душе согрешающего" (там же).

Для желающих подробнее почитать о покаянии и исповеди можно порекомендовать следующие работы: *Замятин А. Ф.* "Покаяние и его значение для нравственной жизни христианина" (Киев, 1904), *Лазарь архим.* "Грех и покаяние последних времен" (М., 1997), *Иоанн (Крестьянкин) архим.* "Опыт построения исповеди" (М., 1997).

Для изучения психологии христианских таинств были бы полезны работы: *Малиновский Н. П.* "О таинствах, как средствах освящения человека (Его же. Православное догматическое богословие. Т. 4. Серг. Посад, 1909, с. 3-420), *Михаил иером.* "Психология таинств" (Миссионерское обозрение. 1902, нояб.), *Жураковский А.* "Тайна любви и таинство брака" (Христианская мысль. 1917, № 1, 3-4), *Ничипоров Б. В.* "Таинство брака и семьи" (Вопросы психологии. 1991, № 5). При изучении психологии таинств нужно иметь в виду, что "все священные обряды при совершении молитв и таинств имеют глубокое духовное, психологическое значение" (хр. и пс.: Иоанн (Кронштадтский). 1997, с. 162).

Состояние прелести

"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" (христ.: Феодор (Поздеевский). 1991, с. 125). Это духовное и психическое состояние в святоотеческих трудах получило название "прелести" – от "прельститься", обмануться, ошибиться.

Григорий Синаит, Каллист и Игнатий Ксанфопулы, блаж. Диадох, Максим Капсокаливит, Симеон Новый Богослов и многие другие св. отцы и подвижники подробно писали о всех проблемах, связанных с прелестью. Со временем святоотеческое учение о прелести вырисовалось вполне целостно и подробно. Приведем несколько святоотеческих высказываний на эту тему.

"Великая противоборница истины и в пагубу вводительница человеков есть ныне прелесть, чрез которую в душах нерадивцев воцарился мрак неведения, отчуждающий от Бога" (христ.: Григорий Синаит. 1900, с. 215).

"Когда ум начнет ощущать благодатное утешение Святаго Духа, тогда и сатана свое влагает в душу утешение в кажущемся сладким чувстве, во время нощных успокоений, в момент тончайшего некоего сна (или засыпания)" (христ.: Диадох. 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..." (христ.: 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 приводит его в исступление опьянением от палительного действа своего... В сем состоянии прельщенный берется пророчествовать, дает ложные предсказания, предъявляет, будто видит некоторых святых, и передает слова, будто ими ему сказанные..." (там же).

«В некоторых из своих писаний славные отцы наши указывают признаки непрелестного и прелестного просвещения, как сделал и треблаженный Павел Латрский, когда вопросившему его о сем ученику своему, сказал: "свет силы вражеской огневиден, дымоват и подобен чувственному огню; и когда душа, обуздавшая страсти и очистившаяся от них, увидит его, с неприятностию относится к нему и гнушается им; свет же Духа благого благ, радостотворен и чист, и приближаясь освящает светом, радостию и тихостию исполняет душу, и делает ее кроткою и человеколюбивою"» (христ.: Каллист и Игнатий Ксанфопулы. 1900, с. 382).

"Когда злой дух прелести приближается к человеку, то возмущает ум его и делает диким, сердце ожесточает и омрачает, наводит боязнь и страх и гордость, очи извращает, мозг тревожит, все тело в трепетание приводит, призрачно пред очами показывает свет не светлый и чистый, а красноватый, ум делает исступленным и бесноватым" (христ.: Из жития... 1900, с. 476). Епископ Игнатий (Брянчанинов) о прелести: "Прелесть есть повреждение естества человеческого ложью. Прелесть есть состояние всех человеков, без исключения, произведенное падением праотцов наших. Все мы – в прелести. Знание этого есть величайшее

предохранение от прелести. Величайшая прелесть – признавать себя свободным от прелести" (христ.: т. 1, 1993, с. 228). "Труден выход из самообольщения. У дверей стоит стража; двери заперты тяжеловесными крепкими замками и затворами; приложена к ним печать адской бездны. Замки и затворы – гордость и самообольщенных... Печать несокрушимая – признание действий самообольщения действиями благодатными" (там же, с. 104).

"Прелесть, когда приступает к человеку, мыслию ли, или мечтанием, или тонким мнением, или каким явлением, зримым чувственными очами, или гласом из поднебесной, слышимым чувственными ушами, – приступает всегда не как неограниченная властительница, но как обольстительница, ищущая в человеке согласия, от согласия его приемлющая власть над ним. Всегда действие ее, внутри ли оно, или снаружи человека, есть действие извне; человек может отвергнуть его. Всегда встречается прелесть первоначально некоторым сомнением сердца; не сомневаются о ней те, которыми она решительно возобладала" (христ.: Игнатий (Брянчанинов). Т. 2. 1993, с. 319).

"Волков бояться – в лес не ходить", – гласит русская народная пословица. И прелести также надо остерегаться, но не использовать ее для покрытия своего духовного нерадения, когда, например, некоторые монахи не занимаются Иисусовой молитвой под тем предлогом, что от нее "может быть прелесть". На это есть авторитетный ответ: "Прелести нечего бояться. Она случается с возгордившимися... кои начинают думать, что как зашла теплота в сердце, то это уже и есть конец совершенства. А тут только начало, и то, м. б., не прочное. Ибо и теплота, и умирение сердца бывают и естественные, – плод сосредоточения внимания. А надо трудиться и трудиться, ждать и ждать, пока естественное заменено будет благодатным" (христ.: Феофан Затворник. Вып. 2. 1994, с. 195-196). Вот какие признаки впавших в прельщенное мнение о себе приводит современный православный пастырь: стремление к "святым и божественным" чувствам, открытость и готовность быть "восхищенным" некиим духом, поиски не Бога, а "духовных утешений", самоопьянение, которое принимается за "состояние благодати", невероятная легкость, с которой человек становится "созерцателем" или "мистиком", "мистические откровения" и псевдодуховные состояния (христ.: Лазарь архим. 1997, с. 65).

Мир не может познать подвижника истинной молитвы, потому что

она миру совершенно неизвестна. Мир выработал свои собственные критерии "святости", которая с нормальной духовной точки зрения является самообольщением и прелестью. Еп. Игнатий точно и ярко описывает находящегося в таком самообольщении: "Не есть, не пьет, не спит, зимою ходит в одной рясе, носит вериги, видит видения, всех учит и обличает с дерзкою наглостию, без всякой правильности, без толку и смысла, с кровяным, вещественным, страстным разгорячением... Святой, да и только!" (христ.: Игнатий (Брянчанинов). Т. 2. 1993, с. 241).

Существует особый тип прелести – "мнение". "Этот род прелести – ужасен... Одержимый этою прелестию мнит о себе, сочинил о себе "мнение", что он имеет многие добродетели и достоинства, – даже, что обилует дарами Святого Духа" (христ.: Игнатий (Брянчанинов). Т. 2. 1993, с. 245). "Приписывающий себе духовные делания, добродетели, достоинства, благодатные дары, льстящий себя и почитающий себя "мнением", заграждает этим "мнением" вход в себя и духовным деланиям, и христианским добродетелям и Божественной благодати, – открывает широко вход греховной заразе и демонам" (там же, с. 246). "Зараженные прелестию "мнения" встречаются очень часто. Всякий, неимеющий сокрушенного духа, признающий за собою какие бы то ни было достоинства и заслуги, всякий, не держащийся неуклонно учения Православной Церкви, но рассуждающий о каком либо догмате, или предании произвольно, по своему усмотрению, или по учению инославному, находится в этой прелести" (там же, с. 247). Состояние противоположное "мнению" – состояние нищеты духа: "От Бога имеем и бытие, и пакибытие, и все естественные свойства, все способности, и духовные и телесные. Мы – должники Богу! Долг наш неоплатим! Из такого воззрения на себя образуется само собою для нашего духа состояние, противоположное "мнению", состояние, которое Господь назвал нищетою духа, которое заповедал нам иметь..." (там же, с. 248).

От прелестного мнения недалеко и до ереси, которая может и не нуждаться в преемственности традиции: "она может периодически возобновляться как типологически устойчивое пленение ума" (Гаврюшин. 1997, с. 25). В ереси, как особом духовном и психическом состоянии, присутствуют гордыня, своеволие и самообольщение.

Состояние прелести – крайне негативно: при этом происходит постепенный процесс деградации всего человека, доходящий, в конце концов, и до тела: "Прелесть действует первоначально на образ мыслей;

будучи принята и извратив образ мыслей, она немедленно сообщается сердцу, извращает сердечные ощущения; овладев сущностью человека, она разливается на всю деятельность его, отравляет тело, как неразрывно связанное Творцом с душею" (христ.: Игнатий (Брянчанинов). Т. 2. 1993, с. 229-230).

В состоянии прелести проявляются различные феномены схема тела: раздвоение (вплоть до выделения "астрального двойника"), деперсонализация, смещение чувствительности наружу, ощущение невесомости и полета и т. д. Еп. Игнатий (Брянчанинов) лично знал одного старца, находящегося в прелести. Вот как он его описывает: "Он отсек себе кисть руки, полагая исполнить этим евангельскую заповедь, и рассказывал всякому, кому угодно было выслушать его, что отсеченная кисть руки соделалась святыми мощами, что она хранится и чествуется благолепно в Московском Симонове монастыре, что он, старец, находясь в Площанской Пустыне в пяти-стах верстах от Симонова, чувствует, когда Симоновский архимандрит с братиею прикладываются к руке" (христ.: Игнатий (Брянчанинов). Т. 2. 1993, с. 237). Духовная прелесть может проявляться также в чувстве необычайной легкости, желании полета, восхищения ангелами и т. д. Монах, впавший в прелесть, рассказывал еп. Игнатию: "сколько уже раз, когда я стоял на молитве, приходила мне живая мысль, что ангелы восхитят меня, и поставят на Афоне!" (там же, с. 239). Примечательно, что подобные прелестные состояния были хорошо известны еп. Игнатию, прозорливость и духовный опыт которого проявился в данной беседе. До приведенного "откровения" монаха произошел следующий диалог еп. Игнатия с ним: «При продолжении беседы говорю ему: "смотри, старец! будешь жить в Петербурге, – никак не квартируй в верхнем этаже; квартируй непременно в нижнем". Отчего так? возразил Афонец. "От того, отвечал я, что если вздумается ангелам, внезапно восхитив тебя, перенести из Петербурга в Афон, и они понесут из верхнего этажа, да уронят, то убьешься до смерти; если ж понесут из нижнего, и уронят, то только ушибешься"» (там же, с. 239). Еп. Игнатий приводит и другой похожий случай. Монах, находящийся в прелести, жил в пустыне далеко от скита, за заливом. Однажды вечером, в осеннее время, он посетил старцев скита. Когда он прощался с старцами, они предостерегали: "не вздумай пройти по льду, лед только что встал, и очень тонок". Монах отвечал тихим голосом, с наружной скромностью: "я уже легок стал" (там же, с. 251-252). Но стал

легок он только по своеобразным ощущениям своего тела, и он все-таки пошел по льду и провалился. Покуда его нашли и стали спасать, вытащили уже тело, оставленное душой.

Несколько слов нужно сказать об основных причинах прелести. Все частные виды самообольщения происходят по двум причинам: "или от неправильного действия ума, или от неправильного действия сердца" (христ.: Игнатий (Брянчанинов). Т. 2. 1993, с. 255). Если добавить к этому страстное действие плоти (чрева), то получим три основных фактора: головной – от действия ума, сердечный – от проявления чувств и чревный – от давления страстей. Более подробный разбор триады голова-сердце-чрево мы делали в главе о схеме тела.

Заключение

Современная западная наука пришла к тому, что все взаимосвязано, следовательно все нужно изучать целостно, комплексно, холистично. И это, безусловно, верно. Но подобный подход используется до сих пор, в основном, в физике и в других естественнонаучных дисциплинах, а до современной академической психологии он практически не дошел. Христианская же психология всегда исходила из принципа целостности и взаимосвязанности: "В ходе духовной жизни одно психическое состояние внутренно тесно связано с другим, одно составляет необходимое условие для возникновения другого. Одна добродетель рождает и воспитывает другую, точно также и грех неизбежно влечет за собой другой грех" (хр. и пс.: Соколов. 1898, № 10, с. 220). Подобный подход не является результатом теоретических измышлений, он сформировался на основе духовной практики многочисленных христианских подвижников и аскетов, в течение многих веков существования христианской церкви. Использовался он, в первую очередь, в борьбе со страстями. Страстные состояния души не появляются ниоткуда, они формируются постепенно и им предшествует последовательный ряд промежуточных состояний. Перечислим их в обратной временной последовательности, начиная от наиболее близких к страсти: *пленение* – когда душа берется в плен и как связанная раба ведется к совершению дела, *сосложение* – когда в душе возбудилось непотребное желание и душа согласилась на то,

сочетание – прилепление души к предмету страсти (сковывание внимания предметом) и, наконец, *прилог* – самое первое действие внешних впечатлений на душу (христ.: Филофей Синайский. 1900, с. 417). Таким образом, чтобы не скатываться к страстным состояниям, необходимо упреждать их заранее, на дальних подступах – лучше всего начиная с самого прилога. Поэтому в святоотеческих трудах постоянно подчеркивается необходимость развития внимания. Это внимательное и собранное состояние называется в святоотеческих трудах трезвением. Внимание и трезвение являются первыми шагами к последующим благодатным состояниям: покаянию, очищению, созерцанию и стяжанию Св. Духа. Эти состояния являются ступенями лестницы, ведущей вверх – к благодатному обожению человека, в противоположность безблагодатным психическим состояниям, которые постепенно понижаются и приводят к прелести и одержимости. Таким образом, в душе человека находится лестница, одним концом ведущая на небо, а другим – в ад. Человек же находится на ее середине, и в его воле выбрать либо путь наверх, либо путь вниз. В православном учении эта свобода и выбор символизируются наклонной перекладиной, расположенной внизу креста. По евангельскому слову, вместе с Иисусом Христом, по левую и правую руку от Него, были распяты два разбойника. Тот разбойник, который находился с левой стороны "злословил Его и говорил: если Ты Христос, спаси Себя и нас", а другой же, с правой стороны, напротив, "унимал его и говорил: или ты не боишься Бога, когда и сам осужден на то же? и мы осуждены справедливо, потому что достойное по делам нашим приняли, а Он ничего худого не сделал" (Лк. 23, 39-41). Последнему, за веру его, и было сказано Иисусом: "истинно говорю тебе, ныне же будешь со Мною в раю" (Лк. 23, 43). И в это время, по церковному преданию, нижняя перекладина креста, бывшая в основании ног Спасителя, повернулась из горизонтального положения в наклонное: обращенной к раскаявшемуся разбойнику стороной – вверх, а к злословящему – вниз, указывая путь каждого из них в рай, или в ад.

ЛЕСТНИЦА ДУХОВНО-ПСИХИЧЕСКИХ СОСТОЯНИЙ:

– стяжание Св. Духа
– созерцание
– благодать
– очищение
– покаяние (метанойя)
– внимание (трезвение)
– бодрствование
– сон, сновидения
– прилог
– сочетание
– сосложение
– пленение
– страсть
– прелесть
– одержимость (беснование)

И в самое заключение данной главы несколько слов необходимо сказать против чрезмерно усердного ("не по разуму") исследования духовно-психических состояний, что свойственно некоторым современным психологам. Исследование этих состояний, конечно же, должно проводиться в разумных пределах, с должной осторожностью, внимательностью, трезвением и духовным смирением: "Исследующий глубину веры обуревается волнами помышлений; а созерцающий ее в простосердечном расположении наслаждается сладостною внутреннею тишиною" (христ.: Диадох. 1900, с. 18). Нашу основную позицию, насколько удалось нам донести ее до читателя, можно выразить в следующем виде: "Если мы выше старались оразумить аскетическую методологию, то это не значит вовсе, что мы благодатные состояния, божественные озарения сводили на-нет, разлагая на психические элементы. Мы говорили только о естественных факторах религиозного опыта" (Серапион (Воинов) иером. 1913, № 7, с. 26).

Литература

Адлер А. Индивидуально-психологические данные относительно расстройств сна // Психотерапия. 1914, № 2, с. 81-91.

Адлер А. Сны и их толкование // Психотерапия. 1914, №1, с. 20-31.

Амвросий /Ключарев/ архиеп. О внутреннем опыте // Его же. Полное собрание проповедей. Т. 2. Харьков, 1902, с. 212-224.

Арсений /Жадиновский/ архим. О духовной прелести. – М.: Печ. А. И. Снегиревой, 1911.

Аскольдов С. Основные проблемы теории познания и онтологии. – СПб., 1900.

Аскольдов С. Религиозно-этическое значение Достоевского // Достоевский. Сборник 1. Пб., 1922, с. 1-32.

Батай Ж. Внутренний опыт. – Петербург: Аксиома, Мифрил, 1997.

Белик А. А. Измененные состояния сознания в современном и традиционном обществе // Журнал прикладной психологии. 1998, № 3, с. 4-11.

Бердяев Н. Рецензия на книгу проф. С. Н. Булгакова "Карл Маркс, как религиозный тип...". СПб., 1907 // Критическое обозрение. 1908, вып. 4(9), с. 84-88.

Бердяев Н. Русская идея // О России и русской философской культуре. М., 1990, с. 43-271 (переизд.: Париж: YMCA-Press, 1971).

Близниченко Л. А. Ввод и закрепление информации в памяти человека во время естественного сна. – Киев: Навукова думка, 1966.

Богословский Н. "Внутренний опыт" в деле религиозного познания // Вера и разум. 1909, № 19-20, с. 1-22.

Бруно Дж. О героическом энтузиазме. Пер. с итальян. – М.: Гослитиздат, 1953.

Брюсов В. Дневники 1891-1910. – М., 1917.

Василюк Ф. Е. Психология переживания. – М.: Изд-во МГУ, 1984.

Василюк Ф. Е. Типология переживания различных критических ситуаций // Психологический журнал. 1995, № 5, с. 105-114.

Введенский А. И. Буддийская нирвана. – М., 1901.

Вейн А. Вещие сны // Моя Москва. 1992, № 4, с. 28-31.

Вейн А., Хехт К. Сон человека. Физиология и патология. – М., 1989.

Вивекананда Свами. Четыре йоги. – М., 1993.

Войтоловский Л. Н. Очерки коллективной психологии. В 2-х ч. – М.-

Пг., 1923-1925.
Вольперт И. Е. Сновидения в обычном сне и гипнозе. – Л., 1966.
Вольперт И. Е. Сновидения в свете науки. – Л., 1960.
Второй международный семинар "Особые состояния сознания. Тестирование психофизиологических феноменов" // Парапсихология и психофизиология. 1993, № 1, с. 3-8.
Гаврюшин Н. К. Самопознание как таинство // Русская религиозная антропология. Антология. Т. 1. М., 1997, с. 7-43.
Гальперин С. И. Сон и сновидения. – Л., 1937.
Ганзен В. А., Юрченко В. Н. Систематика психических состояний человека // Вестник ЛГУ. Сер. 6. Философия. 1991, № 6, с. 47-55.
Гарфильд П. Творческий сон. Планирование и управление сновидениями. – М.: Беловодье, 1994.
Герасимов В. Йога против магии. – Пятигорск, 1992.
Годфруа Ж. Что такое психология. В 2-х т. – М.: Мир, 1992.
Голмен И. Многообразие медитативного опыта. – Киев: София, 1993.
Гримак Л. П. Гипноз как системообразующий фактор измененных психических состояний человека // Психологический журнал. 2004, № 2, с. 66-74.
Грот Н. Я. Сновидения как предмет научного анализа. – Киев, 1878.
Гроф С. За пределами мозга: Рождение, смерть и трансценденция в психотерапии. – М., 1992.
Джемс В. Многообразие религиозного опыта. – СПб., 1993 (М., 1910).
Дрэпер Дж. Сон и смерть. – СПб., 1898.
Думитрашков К. Сны с библейской точки зрения // Воскресное чтение. 1873, II, с. 193-198, 243-248.
Зенько Ю. М. Секулярный и христианский подходы к измененным состояниям сознания // Диалог отечественных светской и церковной образовательных традиций. СПб., 2001, с. 126-128.
Зеньковский В. В. Проблема бессмертия у Л. Н. Толстого // Сборник второй. Религия Толстого. М., 1912, с. 27-58.
Иванов Вяч. О значении Вл. Соловьева в судьбах нашего религиозного сознания // Сборник 1. О Владимире Соловьеве. М., 1911.
Иванов В. Эллинская религия страдающего бога // Новый путь. 1904, № 1-9.
Игнатенко Л. М. Чувства и религия. – Минск, 1971.
Ильин И. Духовный смысл сказки // Студенческий меридиан. 1989, № 2,

с. 24-30.
Исаков В. Т. Полтергейст – особая форма измененного сознания // Парапсихология и психофизика. 1994, № 1, с. 28-41.
Кандинский В. Х. Общепонятные психологические этюды. – М., 1881.
Касаткин В. Н. Теория сновидений (некоторые закономерности возникновения и структуры). – Л.: Медицина, Ленингр. отд., 1967.
Козлов В. В. Психотехнологии измененных состояний сознания: Личностный рост. – М.: Изд-во Института психотерапии, 2001.
Конзе Э. Буддийская медитация: благочестивые упражнения, внимательность, транс, мудрость. – М.: МГУ, 1993.
Коновалов Д. Г. Психология сектантского экстаза. – Сергиев Посад, 1908.
Коновалов Д. Г. Религиозный экстаз в русском мистическом сектантстве. – Сергиев Посад, 1908.
Красноперов О. В., Панченко А. Л. Субъективные характеристики сна и свойства личности // Вопросы психологии. 1991, № 6, с. 139-142.
Краткий психологический словарь-хрестоматия. Сост. Б. М. Петров. – М.: Высшая школа, 1974.
Куликов Л. В. Психология настроения. – СПб.: Изд-во СПбГУ, 1997.
Куценок Б. М. Эмоции и религия. – Киев: Политиздат Украины, 1987.
Кучеренко В. В., Петренко В. Ф., Россохин А. В. Измененные состояния сознания: психологический анализ // Вопросы психологии. 1998, № 3, с. 70-78.
Лаберж С., Рейнголд Х. Исследование мира осознанных сновидений. Пер. с англ. – М.: Изд-во Трансперс. ин-та, 1995.
Лазурский А. Ф. Очерк науки о характерах. – СПб., 1906.
Лебедев В. И., Кузнецов О. Н. Необычные психические состояния, их сущность и философская интерпретация // Вопросы философии. 1968, № 9, с. 97-108.
Левитов Н. Д. О психических состояниях человека. – М.: Просвещение, 1964.
Лечение сном психических заболеваний. Сборник статей. Под ред. В. А. Гиляровского, Т. П. Симсон. – [М.]: Медгиз, 1950.
Лири Т., Метцнер Р., Олперт Р. Психоделический опыт. Руководство на основе "Тибетской книги мертвых". Пер. с англ. – Львов-Киев: Инициатива, Вист-С, 1998.
Магнитский В. Религиозные чувствования. – Пг., 1914.

Мак-Кей М., Роджерс П., Мак-Кей Ю. Укрощение гнева. Пер. с англ. – СПб.: Питер-пресс, 1997.
Маллицкий Н. Мусульманский сонник. – Казань, 1902.
Мантегацца П. Экстазы человека. – СПб.: Изд. Ф. Павленкова, 1890.
Маркон А. С. Психология сна, сновидений, бессоницы. – М.: Свод, 1993.
Марр С. М. Мохаррам (Шиитские мистерии как пережиток древних переднеазиатских культов) // Традиционная культура народов Передней и Средней Азии. Л., 1970, с. 313-366.
Меррелл-Вольф Ф. Пути в иные измерения. – Киев: София, 1993.
Месарош И., Банян Е. Некоторые электрофизиологические корреляты гипнотического состояния // Функциональные состояния. М., 1978, с. 42-44.
Метафизика исповеди: пространство и время исповедального слова: Материалы межд. конф., Санкт-Петербург, 26-27 мая 1997 г. Отв. ред. М. С. Уваров. – СПб., 1997.
Михаил (Десницкий) митр. Беседы о внутренних состояниях человека. – СПб.: Тип. И. Иоаннесова, 1819.
Мокшин Н. Со сном шутки плохи, или Зачем военным "тайны" хронобиологии // Вестник ПВО. 1992, № 7/8, с. 7-8.
Мордвинцева Л. П. Измененные состояния сознания: современные исследования. Научно-аналитический обзор. – М., 1995.
Мялль Л. Я. 1, ∞ и 0 как генераторы текстов и как состояния сознания // Труды по знаковым системам. 23. Тарту, 1989, с. 151-152.
Назарьев И. П. Психология. – Воронеж: Труд, 1904 (Воронеж: Труд, 1911).
Наумкин А. П. Калагия, или Власть над временем. – М.: Прометей, 1993.
Немцович В. Духовный опыт. Многообразие и единство. – СПб.: Ювента, 1998.
Нечаев В. О сновидениях (Быт. 28, 12; 20, 3; 31, 24 и др.) // Душеполезное чтение. 1866, № 1, с. 134-146.
Нечаев В. Страх Господень // Душеполезное чтение. 1871, № 1, с. 20-31.
Новицкий О. М. Руководство к опытной психологии. – Киев, 1840.
Овсянико-Куликовский Д. Н. Опыт изучения вакхических культов индоевропейской древности в связи с ролью экстаза на ранних ступенях развития общественности. Ч. 1. – Одесса, 1884.
Оршанский И. Г. Сон и сновидения с точки зрения ритма. – СПб., 1878.
Осипов А. В. О современных проблемах обретения духовности // Эколо-

гия культуры и образования: филология, философия, история. Тюмень, 1997, с. 256-264.
Откровения блаженной Анджелы. – М., 1918 (Киев, 1996).
Ошо (Бхагван Шри Раджниш). Нирвана: последний кошмар. Беседы по притчам Дзен. – Челябинск, 1994.
Парыгин Б. Д., Ерунов Б. А., Букин В. Р. Религиозное настроение и его структура // Вопросы научного атеизма. Вып. 11. Психология и религия. М., 1971, с. 58-81.
Переверзев И. Значение религиозного чувства для мысли и нравственной деятельности человека (Психологические наброски)" // Христианское чтение. 1899, № 10, с. 673-696.
Писманик М. Г. Особенности сознания верующего. – М.: Знание, 1973.
Попов Н. М. Вещие сны. – Казань, 1908.
Психология. Словарь. Под общ. ред. А. В. Петровского, М. Г. Ярошевского. 2-е изд., испр и доп. – М.: Политиздат, 1990.
Райков В. Л. Формирование сновидений естественного сна в гипнозе // Психологический журнал. 1984, № 6.
Рам Дасс. Зерно на мельницу. – Киев: София, 1993.
Рейснер М. А. Нужна ли вера в бога? – М.: Труд и книга, 1925.
Рибо Т. Психология чувств. – СПб., 1898 (Киев-Харьков, 1897; Киев, 1912).
Роллан Р. Жизнь Рамакришны. Жизнь Вивекананды. – Киев, 1991.
Ротенберг В. С. Адаптивная функция сна, причины и проявление ее нарушения. – М.: Наука, 1982.
Ротенберг В. С. Сновидение как особое состояние сознания // Бессознательное. Т. 4. Тбилиси, 1985, с. 211-223.
Савилов В. Б., Ли А. Г. Зависимость особых состояний сознания от профиля функциональной асимметрии мозга // Парапсихология в СССР. 1991, № 1, с. 39-41.
Самойлов А. Сон и сновидения // Энциклопедический словарь Гранат. Изд. 7. Т. 40. /1930/, с. 158-168.
Светлов П. Пророческие и вещие сны. – Киев, 1892.
Серапион (Воинов) иером. О религиозном опыте // Вера и разум. 1913, № 6, с. 709-717, № 7, с. 14-26.
Снегирев В. А. Вера в сны и снотолкование. – Казань: Универс. тип., 1874.
Снегирев В. А. Учение о сне и сновидениях. – Казань: Универс. тип.,

1886.
Снегирева Э. А. Влияние религиозной обрядности на психологию личности. (В помощь лектору). – Л.: Знание, 1981.
Сны. Их происхождение и роль в христианском истолковании / Сост. А. Баранов. – М.: Образ, 2007.
Современная теория сновидений. Сборник. Под ред. С. Фландерс. Пер. с англ. – М.: АСТ, Рефл-бук, 1999.
Соколов П. Рецензия на книгу Д. Г. Коновалова "Религиозный экстаз в русском мистическом сектантстве" // Книжное обозрение. 1908, вып. 8(13), с. 32-35.
Соловьев В. С. Собрание сочинений. Второе издание. Т. 1-10. СПб.: Книгоизд. тов-во "Просвещение", 1911-1914.
Сон и его нарушения. Тезисы докладов симпозиума. Москва, 11-13 декабря 1972 г. Отв. ред. В. М. Банщиков, А. М. Вейн. М., 1972.
Сон и патология головного мозга. – Ташкент: Медицина, 1980.
Сон и сновидения: Научно обоснованное толкование снов, составленное знаменитым медиумом Мисс-Хассэ. – М., 1990 (переизд.: Варшава, 1912).
Сон как фактор регуляции функционального состояния организма. Под ред. Н. И. Моисеевой. – Л., 1985.
Сосновикова Ю. Е. Психические состояния человека, их классификация и диагностика. – Горький, 1975.
Спивак Д. Л. Вариативность при билингвизме (на материале измененных состояний сознания) // Вариативность как свойство языковой системы. Ч. 2. М., 1981, с. 78-80.
Спивак Д. Л. Лингвистика измененных состояний сознания. – Л.: Наука, 1986.
Спивак Д. Л. Измененные состояния массового сознания. – СПб., 1996.
Спивак Л. И., Спивак Д. Л. Измененные состояния сознания как резервы человеческой психики // Психиатрическая эндокринология. М., 1988, с. 118-119.
Спивак Л. И. Измененные состояния сознания у здоровых людей (постановка вопроса, перспективы исследований) // Физиология человека. 1988, № 1, с. 138-147.
Страхов И. В. Психология сновидений. – Саратов, 1955.
Тарт Ч. Состояния сознания // Магический кристал. Сборник. М., 1992, с. 180-248.

Тихомиров В. А. Чувство любви к ближним. (Психологический очерк). – Харьков, 1910 (Вера и разум. 1910).
Трефилов В. А. Надконфессиональная синкретическая религиозная философия // Основы религиоведения. М., 1994.
Трубецкой Е. Н. Миросозерцание Вл. С. Соловьева. Т. 1. – М., 1913.
Уайт Д. Просветление и иудейско-христианская традиция // Что такое просветление? М., 1996, с. 181-193.
Файдыш Е. А. Сверхсознание: Техники интеграции, саморазвития и целительства в измененных состояниях сознания. – М., 1993.
Фокин С. Л. "Внутренний опыт" Жоржа Батая // Батай Ж. Внутренний опыт. Петербург, 1997, с. 308-334.
Франк С. Душа человека. Опыт введения в философскую психологию. – СПб.: Наука, 1995 (переизд.: М., 1917).
Фрейд З. К толкованию снов // Психотерапия. 1912, № 2, с. 69-75.
Фрейд З. О сновидениях. – СПб., 1904.
Фрейд З. Практическое применение снотолкования в психоанализе // Психотерапия. 1913, № 2, с. 79-84.
Фрейд З. Психология сна. – М., 1912 (М., 1924; М., 1926).
Фрейд З. Сновидения. Избранные лекции. – М.-Саранск, 1991 (Алма-Ата, 1990).
Фрейд З. Толкование сновидений. – М., 1913 (Нью-Йорк, 1982; Киев, 1991; Ереван, 1991; Обнинск, 1992).
Фролов М. В. Вопросы анализа измененных состояний сознания // Журнал высшей нервной деятельности им И. П. Павлова. 1993, вып. 2, с. 232-239.
Хачатурян В. М. Измененные состояния сознания. К проблеме архаической компоненты психики // Человек. 2008, № 1.
Хиллман Д. Архетипическая психология. Пер. с англ. – СПб.: Б.С.К., 1996.
Хэссет Дж. Введение в психофизиологию. – М.: Мир, 1981.
Цветков Е. Толкование снов. – М.: Прометей, 1989 (то же: М., 1990).
Челпанов Г. Учебник психологии. – Киев, 1905.
Четвериков Сергий прот. Религиозные переживания Л. Н. Толстого. – Полтава, 1911.
Чистович И. Курс опытной психологии. 5-е изд. – СПб., 1896.
Чмил Х. Тайные сновидения женщин. – СПб., 1992.
Что такое просветление? Исследование цели духовного пути. Под ред.

Дж. Уайта. Пер. с англ. – М.: Изд-во Трансперс. ин-та, 1996.
Шеповальников А. Н. Как заказать сновидение. – Л.: Лениздат, 1987.
Шлейермахер Ф. Речи о религии к образованным людям, ее презирающим. Монологи. – СПб.: Алетейя, 1994 (переизд.: М., 1911).
Эрн В. Ф. Сочинения. – М.: Правда, 1991.
Юнг К. Один современный миф. О вещах, наблюдаемых в небе. Пер. с нем. – М.: Наука, 1993.
Якоб-Гаврилова Е. Нирвана. – СПб., 1909.
Якобсон П. М. Психология чувств и мотивация: Избранные психологические труды. – М.-Воронеж: Ин-т практ. психологии, МОДЭК, 1998 (Психологи Отечества).
Яковлев Е. Г. Эстетическое чувство и религиозное переживание. – М., 1964.
Dittrich A. et. al. Internationale Studie über veränderte Wachbewusstseinzustande. – Zürich, 1982.
Eliade M. Shamanism: Archaie Techiques of Ecstasy. – Princeton, N. Y.: Princeton University Press, 1984.
Maslow A. Religions, Values and Peak-Experiences. – New York, 1970.
Tart Ch. States of consciousness. – N. Y.: Dutton, 1975.
Willer K., Engler J., Broron D. (Eds.) Transformation of consciousness. – Boston-London, 1986.

Приложение 5. 1.
Психофармакология, наркомания и религия

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

В первую очередь наркомания обрушилась на молодежь. Для изучения этой проблемы была создана Мировая федерация терапевтических сообществ "Молодежь и наркотики". 18-ая международная конференция этой федерации прошла в сентябре 1996 года в Санкт-Петербурге. И это не случайно: цифры статистики показывают, что по количеству наркоманов Петербург опередил все города России (Гридасова. 1996). Около 7 % всех детей города потребляют наркотики постоянно (там же). И это – только по официальной статистике. А если учесть, что чаще всего реальное состояние дел всегда хуже официальных цифр, и что нерегулярно употребляющих наркотики во много раз больше, то дела станут выглядеть намного плачевнее, а вернее сказать, катастрофичнее. Выражаясь научным языком: "рост наркотизации в молодежной среде носит эпидемический характер" (Гридасова 1996).

Наркотическая эпидемия, которая в настоящее время захлестнула и Россию и весь мир, и сложнее и масштабнее тех эпидемий, с которыми мы привыкли сталкиваться. Основная же ее сложность заключается в том, что она принципиально не похожа на обычные эпидемии, вызванные вирусными, или еще какими-либо биологическими возбудителями. Заразность наркомании другого типа: "наркотизм, несомненно, заболевание "заразное" – заражаются индивиды один от другого, но не путем восприятия болезнетворного микроорганизма, а путем восприятия и усвоения особой наркогенной информации, что, собственно, и ведет к первой пробе наркогенного вещества" (Колесов. 1991, с. 300-301). Т. е., наркомания является заразной социально-психической болезнью, свя-

занной с распространением ложной информации. Это очень хитрая и коварная болезнь: "С инфекционным началом организм борется до полной победы или до полного истощения защитных сил. При алкоголизме, наркомании, токсикомании же происходит иное: организм и психика действуют порознь, организм, сопротивляется до последней возможности, психика же этой борьбе препятствует, прочно встав на сторону врага" (там же, с. 301). Таким образом, происходит как бы зомбирование человека, использование его психики против него же самого. Кстати, здесь прослеживается некоторая аналогия со СПИДом, при котором происходит обман иммунитета организма, и он начинает работать на болезнь. Это тоже является своеобразным зомбированием, но только на уровне всего организма. Многочисленные, но совершенно неудачные попытки лечения и СПИДа, и наркомании свидетельствуют о полном непонимании современной медициной этой их важной особенности. Такие болезни лечить обычными, привычными методами просто бесполезно.

Запад уже проходил через наркотическую эпидемию, в общем, так и не справившись с ней. Вот что пишут о наркотиках западные авторы: "Мы потеряли из-за них лучших людей моего поколения... Это один из тех случаев, когда нужно учиться на ошибках друг друга" (Нидал Оле. 1997, с. 77-78). Какие же выводы можно извлечь из западного урока? – Во-первых, что лучше стараться не допустить саму эпидемию, чем потом пытаться с нею бороться. Нужно превентивное (упреждающее) антинаркотическое образование (Метлик. 1996), направленное на профилактику наркомании у детей и подростков. Во-вторых, необходимо понять, что наркомания является общей бедой, с которой и бороться нужно сообща. Свои усилия к борьбе с наркоманией должны приложить и государство, и общество, и культура, и педагогика, и наука (и психология здесь должна быть одной из первых).

В-третьих, западный опыт показал, что и в профилактике, и в борьбе с наркоманией большая роль может принадлежать религии. Есть такой опыт уже и у нас. В марте 1996 года в Свято-Даниловском монастыре состоялась Международная конференция по борьбе с наркотиками и наркобизнесом. С одной стороны, христианская церковь как социальный институт не может стоять в стороне от этой проблемы, ибо она связана с жизнью и здоровьем людей. С другой стороны, только церковь может помочь разобраться в духовных корнях наркомании, которые яв-

ляются не только наиболее сложными, но, в конечном итоге, и наиболее важными в этом вопросе.

В настоящее время на Западе появилось много авторов, которые оправдывают употребление психоактивных веществ, ссылаясь на их духовную, религиозную важность. Обратимся к работе Х. Смита под многообещающим заглавием: "Имеют ли психоделики религиозное значение?", переведенной на русский язык и изданной в сборнике "Пути за пределы "эго"" (Смит. 1996). Автор утверждает: "при соответствующем психическом состоянии и в соответствующих условиях психоделики могут вызывать религиозные переживания, неотличимые от переживаний, происходящих спонтанно" (Смит. 1996, с. 109).

Это утверждение можно оспорить, опираясь на два принципиальных момента. Во-первых, для того, чтобы сравнивать эти два типа состояний (психоделический и религиозный), их надо знать оба. Психоделисты претендуют на то, что уж обычные, "спонтанные" религиозные переживания им известны вполне. А это, конечно же, далеко не так. Одним из необходимых условий нормального религиозного переживания является то, что его причиной не должно быть ничто внешнее: ни социальные, ни биологические, ни физические, ни химические факторы. "Спонтанными" данные переживания являются только с точки зрения рационализированного рассудка, который не видит их корней и причин. На самом же деле они являются проявлением благодати Божией, которая подобно библейскому жемчугу не бросается перед свиньями (Мф. 7, 6). Благодать бежит от всех "духовных" исследователей с их психотехническими упражнениями и психоделиками.

Второй момент заключается в том, что уже существует сложившаяся практика использования психоделиков. И результаты этой практики говорят о следующем: "Духовные переживания в ходе сеанса обычно не принимают ортодоксальную религиозную форму. Чаще они напоминают то, что Эйнштейн называл "космической религией". Такая форма духовности не имеет персонифицированного бога..." (Гроф, Хэлифакс. 1996, с. 42). То есть, в обычных, массовых условиях психоделики могут вызывать далеко не любые религиозные переживания, а только пантеистическо-космические (что как раз в стиле современного нью-эйджа). Не будем голословны, приведем более развернутый список переживаний, происходящих в психоделических сеансах, разделив их на условные группы. Первая группа: переживания, связанные с идентифи-

кацией с сознанием другого человека, животного или неодушевленного предмета. Вторая группа: воспоминания себя на уровне эмбриона, яйцеклетки в момент зачатия, воспоминание своих далеких предков, или себя в предыдущих воплощениях. Третья группа: переживание отдельных участков тела, органов, тканей или даже отдельных клеток. Четвертая группа: переживания, связанные с выходом из тела, ясновидением и яснослышанием, телепатией, встречами с душами умерших и со сверхчеловеческими духовными сущностями. "Высшей точкой здесь является ощущение себя как Ничто, таинственная исконная пустота и "ничегошность"" (там же, с. 70-71). Практически все перечисленные переживания в той, или иной степени несовместимы с христианством (кроме, разве что, двух последних, связанных со встречами с душами умерших и со сверхчеловеческими духовными сущностями).

Немаловажно также и то, что "вероятность проявления трансперсональных феноменов в сеансах ЛСД-терапии повышается с количеством сеансов и дозы препарата" (Гроф, Хэлифакс. 1996, с. 74). Выражаясь простым русским языком: надо колоться часто и помногу, тогда и появится ощущение себя как "ничто" и "ничегошность". Но если человек все-таки является чем-то и кем-то, а не ничем и никем, то подобные ощущения просто вредны, потому что они деструктурируют, разрушают человека. Последнее подтверждается и современной медициной, которая подробно изучила наличие деградации личности и психики наркоманов. Происходящее при наркотизме перерождение личности подчиняет себе и механизмы психологической защиты (Колесов. 1991, с. 284), что проявляется в оправдании своего пристрастия и подведении под него идейной базы. В мировоззренческом плане происходит отчуждение наркомана от общества, от реального окружения и даже от времени (там же, с. 287). Кстати, это очень похоже на состояние людей, завербованных в тоталитарные деструктивные секты. Может быть, это связано с тем, что в этих сектах используют наркотики, но, может быть, этого же результата достигают и без них (методом "промывания мозгов"). В период активного течения заболевания наркоман вообще утрачивает прошедшее и будущее время. Но при этом он не имеет и настоящего времени, в котором он живет только одним моментом – моментом активного проявления эйфории. Ему хочется "убить" время (там же, с. 287).

Таким образом, духовная направленность психоделиков вполне понятна. Как пишут эти же авторы: "Часто случалось, что в ходе психо-

делического сеанса человек сталкивался с переживаниями, абсолютно чуждыми его религиозной традиции, порой весь сеанс проходил в рамках совершенно иной культуры. Например, христианин или мусульманин мог открыть закон кармы и уверовать в существование циклов перерождений, а раввин – пережить обращение в дзен-буддизм" (там же, с. 42). Не надо быть семи пядей во лбу, чтобы догадаться, что обратного, когда, например, буддист придет к убеждению в неверности закона реинкарнации, быть не может. Поэтому "религиозное значение" психоделиков весьма специфично: во-первых, они являются способом обращения в свою, нью-эйджевскую религию, во-вторых, они являются замаскированным методом борьбы с не пантеистическими религиями и, в первую очередь, с христианством. Подытоживая сказанное можно утверждать, что любая психофармакология, являющаяся палочкой-выручалочкой на нью-эйджевских путях, становится на христианском пути палкой в колесах.

Мы очень быстро забыли свой собственный, отечественный урок антагонизма психофармакологии и православия. Как известно, активно верующих в советское время помещали на принудительное лечение в психиатрические больницы и, естественно, их "лечили". И при этом основным методом этого "лечения" было введение нейролептиков, которые к 70-ым годам применялись у нас вовсю.

По мнению современных психоделистов вызванные наркотиками изменения в сознании "обнажают драму того, что наша психическая жизни имеет физические основания..." (Маккенна. 1995, с. 24). Стоило рушиться всему советскому материализму, чтобы тот же материализм восторжествовал в Америке благодаря наркотикам? Не материализм так важен Маккенне, а любые способы борьбы с религией и, в первую очередь, с христианством. Продолжим прерванную цитату: "психоактивные вещества бросают, таким образом, вызов христианскому предположению о несокрушимости и об особом онтологическом статусе души" (там же, с. 24-25). Проще говоря, выражаясь языком старого советского времени: "научно доказано, что души нет". Мы это уже проходили и будет просто обидно, если в погоне за всем новейшим, мы обманемся этим не первой свежести товаром.

А вот в каком виде представляется Маккенне библейское сказание о грехопадении: "в Книге Бытия мы читаем рассказ о первом в истории потреблении психоактивного средства" (там же, с. 112). Для него Ева

является хозяйкой магических растений, которая "вкушает и раздает плоды Древа Жизни и Древа Познания" (там же, с. 114). Удивительно, как автор произвольно и некорректно обходится с библейским текстом, не цитируя его и, даже, не ссылаясь на него. Он просто "не заметил", что Адам с Евой вкусили только от древа познания (Быт. 3, 6), и не успели вкусить от древа жизни. И именно, чтобы этого не произошло, они и были высланы из рая: "И сказал Господь Бог: вот, Адам стал как один из Нас, зная добро и зло; и теперь как бы не простер он руки своей, и не взял также от дерева жизни, и не вкусил, и не стал жить вечно. И выслал его Господь Бог из сада Едемского, чтобы возделывать землю, из которой он взят" (Быт. 3, 22-23).

Но если согласиться с основной мыслью автора, то вывод отсюда будет прямо убийственный для всех его построений. Если древо познания – это "психоактивное средство", тогда необходимо не забывать, что самим Богом было заповедано не вкушать от него (Быт. 2, 17). Таким образом не употреблять наркотики – ни больше, ни меньше, как прямая заповедь Божья. Кстати, ни в какие рамки не вписывается позиция Маккенны и с социальной точки зрения. Он пишет: "Нет никакого сомнения в том, что общество, которое намерено контролировать потребление своими гражданами психоактивных веществ, направляется на скользкий путь тоталитаризма" (там же, с. 337). Это, конечно же не так. Только благодаря такому "тоталитаризму" до сих пор живы и Европа, и Америка, которые, кстати, на государственном уровне в отношении к наркотикам занимают более активную позицию, чем Россия. Как бы нам не вышла боком наша "демократия" по отношению к наркотикам, от массового использования которых ухудшается генетический код нации (Пачеко. 1988, с. 38).

О вреде наркотиков предупреждает не только наше Министерство здравоохранения. Выступать против использования наркотиков можно не только с социально-медицинской, но и духовно-религиозной точки зрения. Приведем несколько примеров подобной критики, которая исходит от представителей самых разных современных духовных движений.

Меер Баба с самого начала увлечения ЛСД в Америке был против него. Он писал: "для немногих это может быть полезно, но для большинства – не полезно" (Рам Дасс. 1993, с. 257). Махарадж-джи называл состояние, вызываемое ЛСД, "ложным самадхи" (там же, с. 258). При-

чем он утверждал это не голословно, а после, по крайней мере, двух собственных опытов с ЛСД.

К такому же мнению пришел и Рам Дасс: "Я не думаю, что для человека, находящегося на духовном пути опыт ЛСД является сколько-нибудь необходимым... это вас не освободит" (Рам Дасс. 1993, с. 259). К этим словам стоит прислушаться: их говорит человек, который стоял у истоков психоделического движения. Ради изучения ЛСД он пошел против общественного мнения и пожертвовал своей официальной карьерой. Как пишет он сам: "я был первым профессором, которого впервые за очень долгий период времени выгнали из Гарварда" (там же, с. 192). Он указывает на два важных отрицательных момента, связанных с приемом ЛСД. Во-первых, пишет он, "есть один тонкий момент, в котором имеется привязанность к подпитыванию вашей неполноценности, так как без кислоты вы туда не попадаете; и вам приходится устремляться вовне, а не внутрь себя, чтобы достать ее" (там же, с. 259). И это очень важное замечание, учитывая то, что было сказано в самой главе о экстраверсии и интроверсии. В наркомании извращается и эксплуатируется стремление человека внутрь себя, и, в конечном итоге, он еще больше привязывается ко внешнему. Во-вторых, и как метод прием наркотиков имеет ограничения: "Он не принимает во внимание материал, с которым вам лучше было разобраться. Нахватывание восприятий и отстранение старых привычных шаблонов для того, чтобы попасть в высокое состояние, в конце концов просто задерживает весь процесс, потому что в конечном счете вам придется столкнуться с этими привычными шаблонами лицом к лицу и очищать их" (там же, с. 259-260).

Против приема наркотиков выступают и многие западные мистики: "Одно дело ослабить скрепы, удерживающие душу, и совсем другое заново закрутить гайки. Поэтому если вы не собираетесь пройти через всю жизнь, дребезжа, как старый автомобиль, неразумно обращаться к такому методу развития, каким бы быстрым и эффективным он ни был" (Форчун. 1994, с. 95).

Но быстроты и особой эффективности при использовании наркотиков на самом деле нет, – это просто миф обыденного сознания. Дело в том, что сомнительные "успехи" от приема наркотиков в начале пути с лихвою компенсируется задержками на более высоких его стадиях. Рам Дасс не без сокрушения пишет: "Оказывается не глотай я столько психоделиков, я смог бы гораздо скорее пройти через это пространство"

(Рам Дасс. 1993, с. 259).

С мистической точки зрения необходимо отказаться от самой системы использования наркотиков, так как "в ее основе лежит в корне неверный принцип, а последствия даже однократно проведенного эксперимента могут быть весьма серьезными" (Форчун. 1994, с. 95). Автор весьма недвусмысленно формулирует свою позицию: "каждый, кто предлагает пользоваться наркотиками для достижения более высокого уровня сознания, определенно находится на Левом Пути, и его лучше избегать" (там же, с. 96).

М. Элиаде считал наркотики совсем не главным. Он полагал, что если в какой-либо культуре не могут достичь просветленных состояний без снадобий, то она находится в упадке (см.: Маккенна. 1995, с. 96).

Приведем еще несколько примеров русских авторов: "Нельзя вознестись на "вершину" аутентичности с помощью наркотиков, каковы бы они ни были" (Семенов. 1993, с. 161); "для достижения высших планов сознания опыты с наркотиками не нужны" (Богданов. 1994, с. 29).

Известными психоделистами, Робертом Грейвсом, Гордоном Уоссоном и Аланом Уоттсом, было высказано предположение, что возникновение большинства религий связано с "химически стимулируемыми теофаниями". Не абстрактное предположение, а вполне доказанный факт подобного рода был установлен в России в конце XIX века. Академик Дмитрий Николаевич Овсянико-Куликовский, изучая вакхические культы индоевропейской древности, подробно описал роль экстаза на ранних ступенях развития индийской общественности и религии (1884). При этом большое внимание было посвящено значению в древнеиндийском культе напитка сомы, вызывающему экстатическое состояние. Но уже тогда было понятно, что так обстоит дело не со всеми религиями, а с так называемыми естественными, т. е. языческими. Так, например, вполне возможно, что в древнегреческих Елевсинских мистериях применялся препарат спорыньи, содержащей вещество, близкое к ЛСД (Гроф. 1992, с. 469). Но роль данного фактора сводится практически на нет в религиях откровения: иудаизме, христианстве, исламе. К такому выводу пришли и современные западные авторы. По их мнению психоделики не могут вызывать теистическое состояние, в котором душа предстоит живому личному Богу. Круг состояний, вызываемых психоделиками, связан с двумя другими типами: естественным, при котором душа объединена с природным миром; монистическим – в котором

душа сливается с безличным абсолютом (см.: Смит. 1996, с. 110).

Психоделист со стажем, Э. Браун, вспомнив слова Маркса о том, что религия является опиумом для народа, замечает: "В равной мере верно обратное: некоторые наркотики являются религией для народа" (Drugs and Youth. 1973, p.227). С данной формулировкой совпадает и тот краткий вывод, который мы можем сделать из всего вышесказанного: "наркотики являются религией". Но ничего положительного в этом нет. Анализ того, а какой же именно религией они являются, приводит к однозначному выводу: это – религия пантеистического, антихристианского типа.

Остановимся на некоторых основных причинах и поводах (что не менее важно) наркомании. Начнем с бытовой наркомании, которая часто встречается в нашей жизни и на которую мы уже практически и не обращаем внимания. Остановимся на двух ее разновидностях: сначала на ее медикаментозной форме, а потом – на пищевой.

Вся современная медицина строится на фармакологической терапии, от которой существует много побочных последствий. Безусловно, за все приходится платить. Сами медики относятся к этому явлению как к практически неизбежным издержкам. Но издержки в медицине в конечном итоге стоят человеческого здоровья. Сейчас у нас все большее используют западные медикаменты, среди которых огромное количество психоактивных химических веществ, т. е., фактически, разных типов наркотиков. И яд, как известно, лечит в микродозах, – так и в ограниченных и строго дозированных видах и наркотики имеют определенные показания к применению. Но данная палка как минимум о трех концах, два из которых – крайне проблематичны. Во-первых, это проявляется по отношению к тем людям, которые употребляют данные медикаменты. Они уже, что называется, "попробовали" наркотики, со всеми вытекающими отсюда последствиями. Во-вторых, появление этих медикаментов является легализованным способом попробовать это и другим, но отнюдь не по медицинским показаниям. Врачи-практики знают, что особенно это коснулось молодежи и подростков, – когда бабушки-ветеранки по просьбе внуков выпрашивают у докторов "нужный" рецепт. А в наше время и просить никого не надо: если есть желание, то нужны только деньги. Таким образом и формируется медикаментозный путь в наркоманию, либо, что ничуть не лучше, медикаментозная форма

наркомании.

Одной из форм бытовой наркомании является курение и употребление алкоголя. Подробнее о них мы скажем в следующем приложении. Кроме них есть и еще более широкая форма бытовой наркомании – пищевая. Она направлена практически на всех и каждого, и особенно влияет на детей. Речь идет о широком использовании "тонизирующих" напитков и продуктов. Мы рассмотрим несколько наиболее распространенных из них: пепси-колу, кока-колу, шоколад и кофе. И здесь наблюдается наркогенный конвейер: от "съел и порядок" (шоколадная реклама), через "выпей, и все пройдет" (совет друга-собутыльника) к наркотическому "божественному уколу". Не секрет, что от сладкого до "сладкого для взрослых" всего один шаг, к тому же в последнее время все увеличивается использование алкоголя в конфетах и кондитерских изделиях. Дети уже в школьном возрасте распробовали "вкусные конфетки" (с ликером), от которых не застрахованы и дети более младшего возраста, вплоть до младенческого. А потом родители, угощавшие своих крошек такими сладостями, удивляются, почему их немного подросшие дети начинают просить попробовать то, что при них пьют взрослые.

Но даже в том случае, когда вкусы детей ограничены тонизирующими напитками, от этого не намного легче. "Твоя поллитра" – под таким слоганом проходила реклама кока-колы. Но, как часто бывает, в данном случае сказано больше, чем предполагалось. И в самом деле, для неокрепшего организма ребенка, кока-кола становится в прямом смысле слова "его поллитрой" с соответствующими явлениями: привыканием, зависимостью, абстиненцией и т. д. И здесь необходимо сказать о самом принципе "тонизирования" как таковом. На Западе он является неосознанной нормой жизни, без особой рефлексии о том, вредно это, или полезно. Но задуматься здесь есть над чем. Более того, у нас, в России, оказывается уже сто лет назад (!) это положение не только всесторонне анализировалось, но и принципиально критиковалось. Выдающийся русский педагог Константин Дмитриевич Ушинский подчеркивал: "Воспитатель никогда не должен забывать, что ненормальная нервная деятельность не только бесплодна, но и положительно *вредна*" (Ушинский. Т. 10. 1950, с. 381). Приведем некоторые положения, следующие из "здравой педагогики" Ушинского. Она: "1) запрещает давать детям чай, кофе, вино, ваниль, всякие пряности; словом все, что специфически

раздражает нервы; 2) запрещает игры, раздражающие нервы, как, например, всякие азартные игры, которых развелось теперь для детей так много...; 3) запрещает раннее и излишнее чтение романов, повестей и особенно на ночь" (там же, с. 384).

Время показало, что охранительная тенденция здоровой педагогики Ушинского абсолютно верна. В настоящее время и психологи, и педагоги все чаще обращаются к его педагогическому наследию. Будем надеяться, что и упомянутые нами идеи Ушинского найдут своих последователей и продолжателей. В первой главе мы уже писали о позитивном отношении Ушинского к христианству, с духом которого созвучны его педагогические идеи. Охранительная тенденция педагогики Ушинского также близка христианству, она фактически является конкретизацией общих христианских идей в области педагогики.

К тонизирующим напиткам мы еще вернемся, а сейчас скажем о кофе и шоколаде.

Мы уже говорили, что в мировой торговле продажа кофе занимает второе (!) место, – после торговли нефтью. Но это происходит не потому, что кофе настолько вкусный и полезный продукт, а по другим, практически противоположным, причинам. Кофе пьют из-за его активизирующего, тонизирующего эффекта, но при этом кофеин, как и любой другой наркотик, сопровождается эффектами привыкания, увеличения дозы, "ломкой" и т. д. Поэтому, во-первых, распробовав кофе, его начинают употреблять регулярно. Во-вторых, при регулярном употреблении кофе, для достижения нужного активизирующего эффекта, приходится его употреблять чаще, либо более концентрированным. Постоянное же и чрезмерное введение в организм кофеина приводит к изменению всего его метаболизма и к формированию потребности в кофе. Сформированная таким образом кофейная зависимость является ослабленной и скрытой формой наркомании. Русская народная пословица гласит: "Кто кофе пьет, того бог убьет" (Даль. Т. 1. 1996, с. 57). Может быть, наши предки выразились слишком эмоционально, но в их негативном отношении к кофе, как показало время, есть достаточно большая доля истины. К слову сказать, кофе приживался в России медленно, несмотря на постоянное давление "сверху". До революции он так и не стал народным напитком, чего не скажешь о его популярности в настоящее время.

В Европе кофе пользовался неизмеримо большей популярностью. Кофепитие становилось образом жизни и способом проведения време-

ни. А когда люди в безделье возбуждают себя кофе, тут им в голову может прийти что угодно: "В годы непосредственно предшествовавшие Французской революции, действовало почти 2000 кофейных заведений. Если неуемная болтовня – мать революции, то кофе и кофейни – ее повивальная бабка" (Макенна. 1995, с. 240). Интересно, что нечто похожее произошло в Европе и позже. Путь к власти фашистов в Германии начался с пива и пивных, в которых велись разговоры о "великой Германии". Подогретые пивом молодчики и стали первой реальной силой нацистов, организованные впоследствии в так называемые штурмовые отряды.

Если кофе является больше продуктом для взрослых, то шоколад в равной мере любят и взрослые, и дети. В США шоколад является одним из самых популярных биостимуляторов мозга. Средний американец потребляет в год около 9 фунтов шоколада (больше четырех кг.), так что объем продаж этого продукта составляет около 6 миллиардов долларов в год (Поттер, Орфали. 1997, с. 215). И, как это ни странно, сам шоколад до сих пор является котом в мешке: "хотя миллионы людей с удовольствием потребляют этот психоактивный и вызывающий привыкание продукт, мало что известно о его фармакологии и его воздействии на умственную деятельность" (там же, с. 217).

Шоколад содержит незначительные количества кофеина, но богат родственным кофеину теобромином. "Подобно кофеину, теобромин – стимулятор, и потенциал пристрастия у шоколада весьма велик" (Маккенна. 1995, с. 240). Автор недаром упомянул о пристрастии к шоколаду. Британские медики обнаружили, что в последние годы возрастает количество людей, попадающих в зависимость от шоколада. Нездоровой страстью к его потреблению охвачены около трех четвертей (!) женщин Великобритании. Вот что сообщает о себе и шоколаде 34-летняя англичанка: "Я отвратительно себя чувствую, когда у меня его вдруг не оказывается. Раньше я считала, что у меня обычные женские капризы, но, когда начала воровать шоколад у своих детей, поняла, что это настоящая болезнь. Я даже встаю ночью, чтобы съесть хоть кусочек" (Куликов. 1997, с. 296). Экспериментальные исследования западных ученых показали, что содержащиеся в шоколаде химические вещества стимулируют те же части головного мозга, что и гашиш или марихуана (Еще немного... 1996, с. 5).

Что же мы едим тоннами, и откуда появился этот всеобщий люби-

мец? – Шоколад делают из специально обработанных семян дерева какао. Он попал в Европу после чая, кофе и сахара в XVI веке, когда был привезен Эрнандо Кортесом из центральной Америки. Испанские конкистадоры под командованием Кортеса захватили древнюю столицу Мексики – Теночтитлан и во дворце императора ацтеков обнаружили запасы плодов дерева какао, из которых ацтеки готовили напиток "шоколатль". От этого ацтекского слова и произошло название шоколада, а переводится оно как "кислая вода". Ацтеки растирали отваренные в воде зерна какао и для вкуса добавляли к ним сок агавы и мед (сахара они не знали). Название "какао" было позаимствовано европейскими учеными у индейцев майя. Латинское название растения, Theobroma cacao, происходит от слов theos (бог) и broma (пища), и значит "пища богов". Это название не случайно, дело в том, что у древних индейцев Южной Америки какао считалось даром бога мудрости, пернатого змея Кетцалькоатля. Ацтеки и майя относились к плодам какао как к священным и употребляли их во время религиозных церемоний (Поттер, Орфали. 1997, с. 215). В Европе же, таким образом, произошла десакрализация плодов какао, превращение их в обычный продукт питания и предмет массового потребления. Как показало время, это привело только к отрицательным последствиям.

Перейдем к анализу тонизирующих напитков, которые имеют более чем столетнюю историю. Производство и продажа "тонизирующих" напитков, вин, элексиров, содержащих коку, началась с 1888 года и следовало образцу, уже наработанному с кофе и шоколадом (Маккенна. 1995, с. 270). В настоящее время в одной только России выпивают ежедневно 1 миллиард (!) порций кока-колы (Coca-Cola... 1997). Но что она такое и из чего состоит не знает никто. Технологию приготовления и, главное, состав ингредиентов фирма Кока-Кола бережет как зеницу ока.

Обычно говорят, что тонизирующий эффект от кока- и пепси-колы происходит за счет кофеина, который содержится в них, так же как и в кофе, и в чае. Но дело не только, и не столько в этом. В первую очередь, суть в коле, – общем ингредиенте этих двух напитков. Небезынтересно будет узнать, что из этих же орехов африканского дерева кола вырабатывают наркотик такого же названия (Годфруа. Т. 2. 1992, с. 328). Вторым составляющим элементом кока-колы является кока – еще более интересное вещество.

Активное вещество, содержащиеся в коке, это кокаин (Поттер,

Орфали. 1997, с. 215). По мнению западных авторов: "Хотя кокаин в большой концентрации считается очень опасным и сильным наркотиком, в своей естественной форме, в виде листьев коки, это мягкий стимулятор, которым в течение многих веков пользовались коренные жители Южной Америки" (там же, с. 215). Не будем спорить с авторами по поводу мягкости или жесткости стимулирующего действия листьев коки, но отметим, что с нашей точки зрения их настроение слишком благодушное. Во-первых, кокаин в любых концентрациях является сильным и опасным наркотиком. Большая степень его распространенности является настоящей мировой проблемой. Что же касается употребления его в более слабой форме, то это, конечно же, подготавливает организм к принятию его в сильной форме.

Интересно, что к распространению кокаина в Европе приложил свою руку основатель психоанализа, Зигмунд Фрейд. Еще во время своих занятий медициной Фрейд начал экспериментировать с употреблением кокаина. Он принимал его сам, приучил к нему свою невесту, а также давал его всем друзьям. Именно он ввел применение кокаина в медицинскую практику. Фрейд был полон воодушевления по поводу этого препарата, который, как он утверждал, снимал у него депрессию и помогал бороться с хроническими нарушениями пищеварения. В это время Фрейд видел в кокаине чуть ли не панацею от всех болезней (Byck. 1974). "В 1884 году Фрейд опубликовал специальную работу, посвященную преимуществам кокаина. Можно сказать, что именно эта статья частично ответственна за ту повальную эпидемию увлечения кокаином в Европе и Соединенных Штатах, которая продолжалась вплоть до 20-х годов XX века. Впоследствии Фрейд подвергся суровому осуждению за пропаганду наркотиков... Его обвинили в том, что именно он выпустил джинна из бутылки, создал новую чуму. До конца жизни Фрейд старался избавиться от любых напоминаний об этих событиях. Он даже не указывал работы, посвященные использованию кокаина, в своих библиографических списках" (Шульц, Шульц. 1998, с. 394). Но на этом дело не кончилось: "Многие годы считалось, что Фрейд прекратил использование кокаина еще во время учебы на медицинском факультете. Но последние данные – в частности, письма самого Фрейда – говорят о том, что он продолжал принимать наркотики – по крайней мере, еще в течение десяти лет после этого, будучи уже в зрелом возрасте" (там же, с. 394). Загадочна и символична смерть основателя психоанализа: у него

были нестерпимые боли от рака полости рта, и он заставил своего лечащего врача давать большие дозы морфина в течение суток, после чего и наступила его смерть (там же, с. 406).

Нечто похожее получилось и с распространением в Европе другого наркотика – опия. Для древнего мира опий был в первую очередь средством, приносящим облегчение от боли. Потом потребление опия почти прекратилось в Европе на много веков (Маккенна. 1995, с. 249). В этом проявилось резко отрицательное отношение к наркотикам христианства. И лишь в XVI веке начинается использование опия в широких масштабах. Роль троянского коня на этот раз сыграл Парацельс, знаменитый средневековый химик и алхимик, врач и философ. В своих алхимических трудах он был занят поиском духа, запертого, как это представлялось, в материи. С этой целью он перерабатывал и очищал опиумный мак, чтобы высвободить силу, заключенную в этом растении. Таким образом ему и удалось получить опиум. Он считал, что открыл универсальную панацею: "Я владею тайным средством, которое называю "ладанум" и которое превосходит все прочие героические средства" (там же, с. 249-250). Вскоре врачи, принадлежащие к его школе, начали приготовление лекарственных препаратов, чьей исключительной действующей основой было содержащееся в них обильное количество опия. Вот так, под видом различных лекарств, которое употребляли ничего не подозревающие пациенты: простые люди и вельможи, миряне и духовные лица (!), опиум и начал свой путь в Европе.

Возвратимся к основным причинам и поводам наркомании. Одной из важнейших, а, может быть, и самой основной ее причиной является духовная опустошенность и личностная незрелость молодежи. Поэтому бороться с наркотиками одними запретительными мерами просто невозможно, тем более, что запретный плод еще более сладок. Поэтому, во-первых, необходимо антинаркотическое образование, направленное на профилактику наркомании у детей и подростков. Во-вторых, необходима широкая духовная и религиозная критика наркомании во всех ее проявлениях. И в возможности этой критики Россия пока еще имеет некоторые преимущества по сравнению с Европой. На Западе уже давно образовалась так называемая "психоделическая культура", которая занимается активной пропагандой использования наркотиков. Она заняла свое место в западной масс-культуре, и оказывает давление на общест-

венное мнение и государственные структуры, пользуясь западной свободой слова и навязывая свое мнение. Но на Западе последствия свободы слова хоть как-то компенсируются развитым здравоохранением и специальными медицинскими мероприятиями, а у нас на это не приходится рассчитывать. Наше положение осложняется еще и тем, что среди хлынувшего в Россию потока западной литературы очень много пропаганды наркомании. Мы уже приводили достаточно много соответствующих высказываний западных авторов, работы которых уже переведены на русский язык и изданы многотысячными тиражами. Поэтому у нас необходима обоснованная, планомерная и подробная критика наркомании: как научная, так и, обязательно, общедоступная, популярная.

Также необходимо учитывать, что та молодежь, которая уходит в поиски духовности, очень часто приходит к наркотикам. И это вдвойне обидно, потому что, как правило, это наиболее активная часть молодежи. Она не получила в обычной жизни того, что ожидала, но и использование наркотиков не поможет ей в решении ее духовных проблем. В данной ситуации проявился известный психологический закон: смещение мотива на цель. По своей духовной неопытности молодежь вместо поиска живого, личностного Бога пускается в погоню за особыми, "духовными" состояниями. Если же психические состояния превращаются в самоценность, тогда способы их достижения могут быть любыми, в том числе и связанные с наркотиками.

В борьбе с наркоманией среди молодежи необходим упор на сознательность, необходима работа с сознанием и самосознанием, а это и есть духовная работа. В этой работе необходимо учитывать, что наркотики обманывают не только в духовно-психологическом, но и в физиологическом плане. Они влияют на весь организм. Особенно это проявляется тогда, когда организм попал в зависимость от наркотика. Без наркогенного подкрепления гомеостатический маятник организма перемещается в отрицательную сторону, индивид начинает ощущать все ранее не ощущаемые интроцептивные процессы. Снижается порог восприятия всей прочей сенсорной информации, поток которой в результате этого в состоянии абстиненции значительно превышает переносимый для индивида уровень (Колесов. 1991, с. 281).

Человеческий мозг является сложнейшей химической лабораторией, в которой производятся и используются сотни химических веществ самой разной структуры. Взаимодействие нервных клеток головного

мозга, и в особенности коры больших полушарий мозга, происходит именно химическим путем. Это делает возможным наличие множества химических "входов" в систему мозга, широкий доступ к протекающим в ней биохимическим (а затем и физиологическим) процессам различных классов химических соединений.

Известно, что различные психотропные препараты действуют на уровне синапсов и тех процессов, в которых участвуют нейромедиаторы и нейромодуляторы. "Молекулы этих препаратов по своей структуре сходны с молекулами определенных медиаторов, что и позволяет им "обманывать" различные механизмы синаптической передачи" (Годфруа. Т. 2. 1992, с. 269).

В основе развития основных симптомов наркомании при употреблении морфия является стойкая реорганизация синапсоархитектоники (Морозов, Боголепов. 1984, с. 155). Эта реорганизация складывается из повреждения и исчезновения некоторого числа межнейрональных контактов, активации части синапсов и образования новых межнейрональных связей. Таким образом, фактически, изменяется сам мозг. При хронической морфинной интоксикации в коре полушарий большого мозга появились синапсы, на концах которых насчитывается до 10 митохондрий (обычно их 1-2), что является показателем их повышенной функциональной активности. С другой стороны, за счет деструкции дендритов уменьшается общее рецептивное поле нейронов, что грубо нарушает механизмы замыкательной и интегративной функции мозга в целом (там же, с. 90). Таким образом происходит как бы протаривание определенных информационных каналов в мозгу. Исследования показали, что иногда клетки с подобными, значительно активизированными синапсами и редуцированными дендритами, образуют определенные системы (там же, с. 104). Это и есть те "внутренние психокосмосы", в которых путешествуют наркоманы, не в силах из них вырваться и кружась в них, как белка в колесе. Последнее выражение не является просто метафорой. Экспериментально было установлено: когда человек вспоминает прошлый опыт курения марихуаны, наблюдается активность мозга, аналогичная той, какая имеет место при действительном курении марихуаны (Стокс, Уайтсайд. 1996, с. 140).

Все формы химической зависимости могут формироваться лишь при одном условии: данные химические вещества должны оказывать на мозг стимулирующий эффект (Колесов. 1991, с. 291). На Западе под эти

"активаторы мозга" подвели целую идеологическую базу, зациклившись на "продуктах и препаратах, которые сделают вас умнее" (Поттер, Орфали. 1997). Это ни что иное, как химический материализм, который ничем не лучше материализма физического, господствовавшего у нас в советское время. Западные авторы пишут: "Мы открываем, что человеческие существа – творение химической привычки, с тем же ужасным недоверием, с каким викторианцы открыли, что люди – создания сексуальной фантазии и одержимости" (Маккенна. 1995, с. 322). Начнем с того, что последнее утверждение автора, выражаясь известными словами, "сильно преувеличено". Человек не является созданием сексуальной фантазии, – это показала вся история развития психоанализа. Не является человек и творением химической привычки, – это как раз и показал весь западный опыт употребления наркотиков. Но вполне рациональное зерно, с нашей точки зрения, заключается в том, что и в самом деле одной из подструктур человеческого существа является химический уровень. Но помимо этого уровня существует и много других, не менее важных, но более высоких и сложных. Наркомания, с этой точки зрения, есть разрастание химического уровня за счет других, которые он пытается подчинить себе и использовать в своих целях.

И в заключение этого приложения сделаем некоторые обобщающие выводы. "Невероятно, но за относительно короткий период (два века) четыре стимулятора – сахар, чай, кофе и шоколад – смогли из товаров местного пользования превратиться в предмет торговли крупнейших торговых империй, охраняемых военными силами, наиболее значительными из когда-либо известных до того времени и поддерживаемых заново введенной практикой рабского подневольного труда. Таково действие "чашечки, что бодрит"..." (Маккенна. 1995, с. 241). Сахар, чай, кофе и шоколад произвели в средневековой Европе целую революцию, которая затронула практически все стороны ее жизни. И эта революция не окончилась, она продолжается и все расширяется. Свою роль играют десятки видов какао-напитков, пепси-кола, кока-кола и другие тонизирующие напитки. Сюда же добавляется действие спиртных напитков и табакокурения, а также наркотиков всех видов и со всех частей света. Таким образом наркомания есть лишь продолжение и заострение химической революции, она есть верхняя, надводная часть айсберга. Но, с другой стороны, она есть и вершина, к которой ведут дороги от других,

более слабых, форм химического воздействия.

А в целом, различные формы химической зависимости соединяются в целостный конвейер соблазна и совращения людей, – сначала в бытовую наркоманию (через рекламу и телевидение), а потом и дальше. Мы не упрощаем ситуацию: не всякий закуривший сигарету и выпивший несколько рюмок захочет более сильных ощущений и перейдет на наркотики. Но, на это явление необходимо смотреть в социальном масштабе: чем больше пьющих и курящих, тем больше и тех, которые не удовлетворяются этим и идут дальше. Этим наркоманным ситом просеивается практически все общество, сверху донизу. И здесь никто не застрахован ни от чего. Детям бедных родителей предложат наиболее дешевые наркотики – неочищенные и более простые. Дети новых русских вкусят дорогостоящие, наиболее сильные и модные на Западе наркотики. По имеющимся данным наркобизнесмены даже специально "подсаживают" на иглу детей из элитарных, обеспеченных семей (Гридасова. 1996). Кстати, это и неплохой способ контроля над высокопоставленными родителями, которым в нужном случае можно связать руки их непутевыми детьми.

Но взглянем на эту проблему изнутри: а что же происходит с телом и психикой самих любителей "взбодриться"? – Происходит кардинальный биохимический сдвиг во всем организме. В свою очередь, биохимия влияет на психофизиологию и высшую нервную деятельность. Параллельно с этим изменяется их личность и психика. То есть, в конечном итоге, изменяется весь человек целиком, происходит его полная деградация. Как считают профессиональные наркологи, одними медицинскими средствами (даже самыми современными) с наркоманией не справиться не только в обществе, но и у одного конкретного больного, потому что наркомания не обычная болезнь – это состояние, которое изменяет *всю личность*, целиком. Поэтому и подход к лечению наркомании должен быть более масштабным и принципиальным: наркоман, в общем, не лечится, он перевоспитывается, перестраивает всю свою психику. Поэтому путь от наркозависимости к нормальной жизни очень не прост (к тому же всегда велика вероятность рецидива).

Последствия происходящего от психоактивных веществ в общечеловеческом масштабе огромны. В социальном плане происходит полная дезадаптация миллионов людей. Сдвигание же социальных норм в сторону легализации наркомании является путем к вымиранию всего чело-

вещества, или, по крайней мере, его физической и духовной деградации.

Литература

Богданов В. А. Психология жизненного пути. – СПб.: Изд-во СПбГУ, 1994.

Бурназян Г. А. Психофармакотерапия. 2-е изд. – Ереван. 1985.

Вартанян М. Е., Лидеман Р. Р. Опиантные рецепторы и эндогенные морфины // Журнал невропатологии и психиатрии. 1978, № 4.

Годфруа Ж. Что такое психология. В 2-х т. – М.: Мир, 1992.

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

Гроф С. За пределами мозга: Рождение, смерть и трансценденция в психотерапии. М., 1992.

Гроф С., Хэлифакс Д. Человек перед лицом смерти. – М.-Киев, 1996.

Даль В. И. Пословицы русского народа. В 3-х т. – СПб., 1996.

Данилов М., Либерман Ю., Пятигорский А., Сегал Д., Успенский Б. Предварительное сообщение об опыте семиотического исследования речевого потока под действием мескалина // Труды по знаковым системам. 2. Тарту, 1965, с. 345-346.

Еще немного – и наркотиком объявят шоколад // Санкт-Петербургские ведомости. 1996, 28 авг., № 163 (1339), с. 5.

Измайлов А. Загадки Диониса (к психологии творческого экстаза) // Вестник Европы. 1916, № 7, с. 133-163.

Колесов Д. В. Эволюция психики и природа наркотизма. – М.: Педагогика, 1991.

Куликов Л. Мозаика радости: Советы психолога на каждый день. – СПб.: Питер-Пресс, 1997.

Ланге Н. Н. О действии гашиша // Его же. Психологические исследования. Одесса, 1893, с. 278-290.

Маккенна Т. Истые галлюцинации, или Быль о необыкновенных приключениях автора в дьявольском раю. Пер. с англ. – М.-Киев, 1996.

Маккенна Т. Пища богов: Поиск первоначального Древа познания. – М.: Изд-во Трансперс. ин-та, 1995.

Метлик И. В. Роль религии в профилактике наркомании и психологические аспекты превентивного антинаркотического образования // Психологический журнал. 1996, № 5, с. 147-148.

Морозов Г. В., Боголепов Н. Н. Морфинизм. – М.: Медицина, 1984.
Нидал Оле. Глубина русского ума. – СПб: Алмазный путь, 1997.
Овсянико-Куликовский Д. Н. Опыт изучения вакхических культов индоевропейской древности в связи с ролью экстаза на ранних ступенях развития общественности. Ч. 1. – Одесса, 1884.
Очерки психофармакологии человека. Сборник трудов. – Л.: Наука, Ленингр. отд., 1968.
Пачеко К. Азбука аналитической трилогии (Интегральный психоанализ). – М., 1988.
Поттер Б. А., Орфали Б. при содействии Дж. Г. Скотт. Активаторы мозга: Продукты и препараты, которые сделают вас умнее. Пер. с англ. – М.: Изд-во Трансперс. ин-та, 1997.
Рам Дасс. Зерно на мельницу. – Киев: София, 1993.
Семенов С. П. Аутентикация. – СПб., 1993.
Смит Х. Имеют ли психоделики религиозное значение? // Пути за пределы "эго". М., 1996, с. 108-112.
Стокс Г., Уайтсайд Д. Единый мозг. – М.: Диалог-МГУ, 1996.
Ушинский К. Д. Собрание сочинений. – М.-Л., 1950.
Форчун Д. Тайное без вымыслов. – М., 1994.
Шульц Д. П., Шульц С. Э. История современной психологии. Пер. с англ. – СПб.: "Евразия", 1998.
Byck R. (Ed.) Cocaine papers by Sigmund Freud. – New York: Meridian, 1974.
Coca-Cola вышла в лидеры // Деловой Петербург. 1997, 11 февр., №11(270), с. 36.
Drugs and Youth. – N. Y., 1973.

Приложение 5. 2.
Вредные привычки

Кто курит табак, тот хуже собак.
Народная пословица

От изучения психических состояний интересно было бы перейти к анализу личности, которая является важнейшей психологической категорией. Для этого мы остановимся на привычках, являющихся промежуточным уровнем между психическими состояниями и психическими особенностями личности.

В первую очередь, необходимо подчеркнуть важность привычек как с психологической, так и с педагогической точек зрения. "Воспитание, оценивающее вполне важность привычек и навыков и строящее на них свое здание, строит его прочно. Только привычка открывает воспитателю возможность вносить те или другие свои принципы в самый характер воспитанника, в его нервную систему, в его природу... привычка есть основание воспитательной силы, рычаг воспитательной деятельности" (Ушинский. Т. 10. 1950, с. 385). Через привычки образуется характер ребенка, а в дальнейшем формируется и определенный тип личности.

Радует, что в настоящее время появляются специальные психолого-педагогические работы, посвященные привычкам. Причем, как воспитанию полезных привычек (Гречаная, Иванова, Колесова. 1998), так и борьбе с вредными привычками (Колесов. 1987; Гречаная, Иванова, Колесова. 1998). В последней работе упор делается на превентивное (упреждающее) обучение детей и подростков: чтобы у них овладение знаниями о последствиях негативных привычек сочеталось с формированием здоровых установок и навыков ответственного поведения. Важно, что превентивное обучение предполагает, вместе с формированием положительного образа Я ребенка и научением его эффективному общению, создание у него сопротивления давлению средств массовой информации и сверстников (там же, с. 4). Специальный урок авторы посвящают критическому анализу рекламы табака и алкоголя (там же, с. 48-50). Как нам кажется, весьма интересны уроки пособия: "Учусь со-

противляться давлению" и "Учусь говорить "нет"". Хотелось бы, чтобы эти разделы программы, в силу особой их актуальности для нашей российской действительности, были в будущем расширены и дополнены. Кроме того, в настоящем виде данная программа имеет сильную прозападную ориентацию (по способу изложения и по общему методологическому подходу). Если же она, как хотели бы сами авторы, должна быть предназначена в помощь обычным российским родителям, то в соответствии с этим и должна строиться. Хотелось бы не просто русификации западных идей, а учитывания собственной специфики при развитии отечественных подходов к этой проблеме.

На Западе также пишут о борьбе с вредными привычками, и часть этой литературы уже переведена на русский язык. Остановимся на работе К. Свита "Соскочить с крючка. Как избавиться от вредных привычек и пристрастий" (СПб., 1997). Автор пытается противопоставить плохим привычкам хорошие, но делает это только с социальной точки зрения, не зная духовно-религиозных критериев. О духовном он пытается говорить в одной из последних глав, называемой "Удовлетворение духовных потребностей" (на пяти страничках), а в предыдущих, намного более обширных главах, говорится об удовлетворении потребностей: эмоциональных, физических, сексуальных, социальных, творческих и интеллектуальных. Весьма двусмысленно определение Свитом духовности: "В широком смысле "духовное" означает эмоции высшей, утонченной и деликатной природы, имеющие отношение к душе и сущности человека" (Свит. 1997, с. 226). Сведение духовного только к эмоциям приводит автора к печальным результатам: для удовлетворения таких духовных потребностей оказывается достаточно: "слиться с природой", "установить связь с искусством", "общаться с детьми", "обращать внимание на животных", "поддерживать связь с другими человеческими существами". До какой жизни нужно докатиться, чтобы духовные (!) потребности могли "просто заключаться в том, что вам необходимо выбираться за город почаще и наполнять свежим воздухом засоренную повседневной суетой душу" (там же, с. 230).

Правда, автор предлагает и кое-что посерьезнее: "прислушиваться к внутреннему голосу", "научиться находиться наедине с собой" (по совету автора, хотя бы 5 минут в день!), "посещать культовые или значимые для вас места" (где можно "спокойно посидеть, или принять участие в определенной религиозной церемонии"), а также, "выбрать инте-

ресующую вас организацию и посещать собрания". Что касается последнего, то радует справедливое предостережение автора против различных современных культов, "подобным секте Муна или обществу Дианетики" (там же, с. 230).

Мы не принимаем общую идею К. Свита о замене "плохих привычек" "здоровыми удовольствиями". Дело в том, что подобная полумера, во-первых, практически не будет работать для тех, кто уже вкусил запретного плода, и для кого, поэтому, "здоровые удовольствия" слишком пресны. Во-вторых, все "здоровые удовольствия" современного Запада не настолько здравы, чтобы они смогли составить реальную альтернативу плохим привычкам. Сам по себе современный образ жизни в целом очень нездоров, о чем пишут и западные авторы. В-третьих, с вредными привычками не так все просто, если вскрыть их религиозно-психологическую подоплеку. Мы попробуем это продемонстрировать на нескольких из них, а именно, связанных с употреблением алкоголя, курением и просмотром телевизионных программ.

О *телевидении* мы уже говорили, теперь продолжим эту тему, но с несколько иных позиций. Смотрение телевизора не просто плохая привычка. Как наркотик влияет на зрителей телесериал "Star Trek". По мнению английского психолога Сэнди Уолфсона данный многосерийный фильм может приводить к "физической" зависимости точно так же, как героин. Этот вывод был сделан после обследования группы фанатов сериала. У них наблюдается целый ряд симптомов, аналогичных наркотическим. Возбуждение, с которым "фаны" кинофильма ожидают его продолжения, нарастает от серии к серии, постоянно растет порог возбудимости, как и та телевизионная "доза", в которой они нуждаются. После пропущенного эпизода у них начинается настоящая "ломка", наступают приступы раздражительности и душевного беспокойства ("Star Trek" как наркотик. 1998). Безусловно, нечто подобное происходит и со зрителями других сериалов. Особенно это было заметно в перестроечное время, когда сериалы только начинали показывать и когда в это время буквально пустели улицы. И в советское время телесериал "Наши соседи" пользовался большим успехом, также как и "Кабачок Тринадцать стульев".

Но дело не в особой увлекательности сериалов, а в том, что здесь специально используется психологический *эффект ожидания*, который

имеет определенные психофизиологические корреляты (в виде так называемой "волны ожидания" – отрицательного отклонения медленного потенциала мозга (Хэссет. 1981, с. 159-160)).

Но, скорее всего, это относится не только к данному сериалу, и даже не к сериалам как таковым, а ко всему телевидению в целом. На смотрение телевизора в наше время тратится огромное время, и что же люди получают взамен и зачем они это делают? – Содержательный анализ этой проблемы показывает, что в конечном итоге телезрителями люди становятся в поисках острых ощущений, которых им "не хватает" в повседневной жизни. И телевидение учитывает эти запросы, развивает их и закрепляет. Со временем у активных телезрителей формируется необходимость постоянной возбуждающей подпитки от телевизора. Кроме того, у них происходит "повышение дозы", необходимой для вызывания прежних ощущений, и появление психологической зависимости от телевизора. Таким образом, по многим параметрам телевидение сближается с наркотиками, и это сопоставление вполне закономерно: "Телевидение, хотя и не является химическим вторжением, тем не менее в такой же мере способствует пристрастию и точно так же вредно физиологически, как и любой другой наркотик" (Маккенна. 1995, с. 278). Поэтому не будет большим преувеличением сказать, что телевидение по своей природе является "наркотическим средством культуры владычества" (там же, с. 279).

А теперь перейдем к **курению**. Его последствия в общегосударственном масштабе огромны, в погоне за прибылями от торговли сигаретами идет необъявленная война против человеческого здоровья. Вдвойне обидно, что когда на Западе всячески ограничивают табачную рекламу, то у нас она не знает никаких пределов. Поэтому необходимы не только образовательная и воспитательная работа, направленная против курения, но и активная сигаретная антиреклама. Последняя не обязательно должна иметь такой же размах, как и сама сигаретная реклама, иначе она просто не сработает (получится эффект отталкивания навязываемого морализаторства). Но если антирекламу делать ненавязчиво, грамотно и с юмором, она, безусловно, будет полезной. Один из интереснейших западных мыслителей Норберт Кеппе в качестве таковой приводил, например, следующую: "Курите сигареты "Быстромор" – и умрите от рака легкого" (Пачеко. 1988, с. 127). Быть может, остановить-

ся и задуматься поможет такие русские народные пословицы: "кто курит табак, тот хуже собак", "дело – табак" (т. е. очень плохо), "курить – бесам кадить". И это не слишком пристрастное мнение, хотя и выраженное по-русски, в сердцах. Наши предки, когда курение еще только начинало появляться на Руси, относились к нему еще более негативно. Во-первых, здесь сказалась отрицательная позиция по отношению к курению православной церкви. Во-вторых, таков же был и личный христианский опыт простых русских людей. У них курящие, с клубами дыма изо рта, ассоциировались ни больше, ни меньше как с бесами, которые в православной иконографии часто изображались именно таким образом.

Иван Грозный был категорически против табака, а царь Алексей Михайлович издал специальное уложение, которым строго воспретил торговлю табаком и любое его употребление (Михаил (Козлов). 1880, с. 2). Среди множества "заморских новшеств", которые были искусственно введены Петром I, было и табакокурение (Зыбин. 1907, с. 4).

Европа, из которой табак пришел в Россию, не является его родиной. Табак – природное растение для Нового Света, в котором издавна существовал обычай курения растительных материалов для достижения наркотического эффекта от них (Маккенна. 1995, с. 244). Он был распространен во всей Северной Америке, а в Южной – известен по крайней мере у майя. Хотя табак, который использовался у них, был гораздо сильнее и химически активнее. Состояние, подобное трансу, от курения такого табака было важным в культе майя (там же, с. 252). В Европу табак был завезен Колумбом во время своего второго путешествия в Америку. Кстати, в это же время в Европу пришло и курение конопли (гашиша) (там же, с. 199).

Появление табака на Западе не оставило равнодушным западное христианство: и католицизм, и протестантизм. Папа Урбан VII грозил отлучением от церкви всем, кто курил или нюхал табак в храмах. В 1650 году другой папа, Иннокентий X, запретил нюхание табака в базилике св. Петра под угрозой отлучения. Протестанты также осудили новую привычку и были направляемы в своих усилиях ни более, ни менее как королем Англии Иаковом I, чей пламенный "Протест против табака" появился в 1604 году.

Права ли и западная, и восточная христианская церковь в таком однозначном неприятии курения? Как часто говорят сами курящие, должны же быть у людей "маленькие слабости"? – Даже если не брать в

расчет медицинские аспекты курения (а уже это затрагивает здоровье миллионов людей), одних духовно-психологических причин более чем достаточно, чтобы всеми силами бороться с курением. Как пишут об этом современные богословы: "Низость и пошлость мотивов у начинающих курить – быть как все, боязнь насмешек, желание придать себе веса... Психологически – курение открывает дверь всему запрещенному, порочному... Первая папироса – первое падение, потеря чистоты" (хр. и пс.: Ельчанинов. 1992, с. 141).

А вот что писал о духовных аспектах курения свящ. Павел Флоренский: "...табак повреждает центральную нервную систему, т. е. физиологический источник нашего существования. Он парализует мистические органы, так сказать, прижигает их, отрезает. Человек становится органически неспособным понять известные духовные вещи, они будут казаться ему чем-то призрачным, подобно обезвкушению в физиологическом смысле" (Флоренский. 1999, с. 425).

С употреблением **алкоголя** в России всегда было связано очень много проблем. На конец XX в. у нас было официально зарегистрировано более 5 млн. алкоголиков, а общая их численность достигала 30 миллионов. Эти цифры прозвучали на совместном совещании в Свято-Даниловском монастыре представителей Минздрава и Русской православной церкви, которая всегда высказывала свое однозначно отрицательное отношение к винопитию и много делала практически для борьбы с этим общерусским недугом. В этом проявляется принципиальная позиция церкви по отношению к винному пристрастию, которое с христианской точки зрения является тяжким грехом. Как писал епископ Петр (Екатериновский): "Бог древле пророку Иезекиилю говорил: "Я поставил тебя стражем дому Израилеву, чтобы ты слышал из уст Моих слово, и проповедывал им от Меня. Когда Я скажу грешнику: грешник! смертию умрешь за свои грехи; а ты не будишь говорить (грешнику), чтобы нечестивый остерегся (обратился) от пути своего нечестия (и был жив): то беззаконник тот в беззаконии своем умрет, а кровь его от руки твоей взыщу. Если же ты станешь проповедывать нечестивому о пути его нечестия, чтобы обратился от него: а он не обратится от пути своего: то он в нечестии своем умрет, а ты избавишь душу свою от ответственности за него" (Иез. 33, 7-9). Это повеление Божие относится и ко мне, и ко всякому пастырю церковному. Потому, видя пороки, прогневляющие

Бога, особенно пьянство и распутство, которым безбоязненно предаются особенно простолюдины, я должен сказать, что им угрожает наказание от Бога" (Петр (Екатериновский). 1905, с. 3).

Современной науке и здравоохранению, безусловно, пригодился бы опыт церкви по борьбе с пьянством (Метлик. 1996). Тем более, что этот опыт имеет много интересного и формировался он на протяжении нескольких столетий (Иоанн (Снычев) митр. 1995).

О борьбе с *пьянством* много писали дореволюционные авторы, например: *Булгаковский Д. Г.* "Роль православного духовенства в борьбе с пьянством" (СПб., 1903), *Гладков Б.* "Безбожие и пьянство" (СПб., 1913), *Макарий (Булгаков) митроп.* "Трезвитесь!" (Тверь, 1914), *Петр (Екатериновский) еп.* "Поучения о вредных следствиях пьянства и распутства" (Св.-Тр. Серг. лавра, 1905), *Тихон Задонский* "Против пьянства и других худых привычек" (3-е изд.: М., 1904), *Разумихин А.* "Святоотеческое учение о трезвости и воздержании" (М., 1912), "Водка как дух сатаны" (М., 1912). Желающим подробнее ознакомиться с дореволюционной литературой соответствующей тематики можно указать "Алфавитный указатель книг и статей против пьянства" Д. Г. Булгаковского (2-е изд.: М., 1902). О пьянстве и мерах борьбы с ним писали многие дореволюционные богословы, философы, медики, так что общее количество работ превышает двести наименований.

Перед революцией был образован Всероссийский трудовой союз христиан-трезвенников. Съезд союза и других трезвенных организаций состоялся в Петрограде в декабре 1916 года (Стенографический отчет... 1918). Государство с пониманием отнеслось к созданию различных трезвенных организаций. Кроме того, они получили поддержку не только в церковных кругах, но и в светских и научных: педагогических, медицинских, психологических и т. д.

Отношение Русской православной церкви к пьянству и винопитию основывается на древнем *святоотеческом* учении об этих предметах. Приведем несколько примеров того, что святые отцы и учителя церкви писали об этом: "Берегитесь вина, матери мои и сестры, сколько есть у вас сил. Пить вино совершенно несвойственно монахам, и еще более монахиням. Кто не послушает сего совета, легко впадает в диавольские сети. Испытайте писания и несомненно найдете там то, что я вам говорю" (христ.: Исаия авва. 1996, с. 131); "Упившийся несмысленнее ско-

тов... ибо какая скотина так недостаточно видит и так недостаточно слышит, как упившийся?" (Василий Великий. 1911, с. 204-205); "особенно же юность не должна даже и обонять вкушения вина..." (христ.: Марк Подвижник. 1911, с. 172). По своему опыту христианские подвижники знали: "пьянство – матерь порока, противление добродетели, делает мужественных робким, целомудренного похотливым, не знает правды, отнимает благоразумие" (Василий Великий. 1911, с. 204).

В таком отношении к вину отцы церкви не были слишком строги. Они излагали не свое собственное мнение, а основывались на церковном предании и священном писании.

Приведем несколько примеров негативных библейских высказываний о вине. Из Ветхого Завета: "Вино – глумливо, сикера – буйна; и всякий, увлекающийся ими, неразумен" (Прит. 20, 1); "Не будь между упивающимися вином, между пресыщающимися мясом" (Прит. 23, 20); "И сказал Господь Аарону, говоря: вина и крепких напитков не пей ты и сыны твои с тобою, когда входите в скинию собрания, чтобы не умереть. Это вечное постановление в роды ваши" (Лев. 10, 8-9). В Новом Завете вино противопоставляется Духу: "не упивайтесь вином, от которого бывает распутство; но исполняйтесь Духом" (Ефес. 5, 18). Ап. Павел призывает: "будем бодрствовать и трезвиться" (1 Фес. 5, 6). Трезвение становится в христианстве духовным понятием, так что оно используется как синоним для обозначения умного делания в христианской аскезе. И наоборот, пьянство входит в языческие нечистоты, о которых говорил ап. Петр (1 Петр. 4, 3). Христиане должны бороться с пьянством: "Смотрите же за собою, чтобы сердца ваши не отягчались объядением и пьянством и заботами житейскими..." (Лк. 21, 34). И это очень важно, ибо "ни пьяницы, ни злоречивые, ни хищники – Царства Божия не наследуют" (1 Кор. 6, 10).

В качестве особого символа вино используется в Откровении Иоанна Богослова. В нем вино блуда мира сего уничтожается вином ярости Божией: "пал, пал Вавилон, город великий, потому что он яростным вином блуда своего напоил все народы" (Откр. 14, 8); "с нею /великой блудницей – З. Ю./ блудодействовали цари земные, и вином ее блудодеяния упивались живущие на земле" (Откр. 17, 2); "кто поклоняется зверю и образу его и принимает начертание на чело свое, или на руку свою, тот будет пить вино ярости Божией, вино цельное, приготовленное в чаше гнева Его" (Откр. 14, 9-10).

И библейское слово, и святоотеческое учение, и опыт Русской православной церкви приводят к тому, что пьянство имеет глубокие духовно-психологические корни. Как писал св. Тихон (Задонский): "пьянство двоякое зло наводит людям: телу немощи различные, душе пагубу" (христ.: Тихон (Задонский). Т. 2, с. 24). В основе пьянства лежат вовсе не телесные, а духовные причины: "Пьянство, – этот добровольно накликаемый бес, чрез сластолюбие вторгшийся в душу..." (Василий Великий. 1911, с. 204).

Возможно и духовное пьянство, которое распространено еще больше, чем пьянство телесное: "Пиянство от вина есть, когда человек выше меры употребляет вино; пиянство не от вина, когда человек любовию мира сего, суетными мыслями и беззаконными начинаниями упивается" (христ.: Тихон Задонский. Т. 10. 1837, с. 204). "Пияный от вина не чувствует, коль вредно есть пиянство, пока упивается: тако упившийся от похотей мира сего не знает, коль вредны суть похоти эти, пока в них пребывает" (там же, с. 213).

Все святоотеческие предостережения относятся только к злоупотреблению вином, тогда еще не знали очищенного *спирта*, потребление которого (в разных видах) составляет в наше время еще большее зло.

Что же такое спирт, и откуда он появился? – Английское слово "спирт" (spirit) произошло от латинского "дух" (spiritus) (Маккенна. 1995, с. 190). Кстати, не менее "духовно" и название американского алкогольного напитка, джина: джиннами в арабоязычных странах называли и называют духов. Происхождение общего названия для всех спиртосодержащих напитков – "алкоголя" – более прозаично. Оно представляет собой неправильное употребление арабского термина "аль-кегель", который на самом деле относится прежде всего к краске для наведения глаз, а затем к любому мелкому порошку (Бернал. 1956, с. 191). Но и возникшие здесь арабские и "духовные" параллели не случайны.

Винный спирт был впервые приготовлен в средневековой Европе, но под влиянием арабской науки, давно знавшей процесс перегонки. Но дело здесь не только во влиянии Востока, не менее важными были и те научные и духовные процессы, которые происходили в то время в Европе. Это было время расцвета алхимии. Дисцилированный алкоголь и был открыт именно в результате алхимических изысканий. Причем сде-

лано это было либо самим Раймондом Луллием, либо его современником и сотоварищем по алхимическим работам Арнольдом де Вилланова (Маккенна. 1995, с. 191). Что же искали алхимики в своих опытах с разнообразными химическими веществами? – Они искали дух, заключенный по их представлениям в материи, который можно было использовать для своих целей после его высвобождения и "очищения" (для чего и использовались самые разные химические процессы, в том числе и перегонка). Но "дух дышит, где хочет" (Ин. 3, 8) и насильно поймать Божий Дух никакими колбами и ретортами невозможно. Зато падшие духи охотно откликались на такие поиски, весьма распространенные в средние века в Европе. Одним из образов злых духов в христианской иконографии является змей (достаточно вспомнить змея в раю, соблазняющего Адама и Еву). Так что, пресловутый "зеленый змий" является совсем не метафорой, а отражением вполне определенной духовной реальности – злого духа, входящего в человека через злоупотребление спиртными напитками.

Алхимики в полном смысле слова выпустили джинна из бутылки. "Спирт, ощутимый и доставляющий радость в пиве и вине, изготовляемых веками, стал в алхимических лабораториях демоном, стихийной и пламенной квинтэссенцией. И подобно другим квинтэссенциям, которые войдут в бытие после него, – морфию и кокаину, – квинтэссенция виноградной лозы, пройдя через горнило и реторты алхимиков, лишилась своей естественной души. Это превратило ее из несущей радость жизни вещество во что-то необработанное, необузданное, что в конечном счете и вовсе восстало против природы человека" (Маккенна. 1995, с. 191). "Ни одно вещество не оказало столь продолжительного пагубного воздействия на людей" (там же, с. 194). К тому же, борьба за производство, контроль и налогообложение алкоголя играла значительную роль в истории создания торговых империй XVIII и XIX вв. Настоящая война за рынки сбыта алкогольной продукции происходит в мире и в наше время. Что же касается России, то производство и продажа водки является одним из главных источников пополнения государственного бюджета.

Скажем несколько слов об *исторических* аспектах пьянства в России. В начале XX века протоиерей Арсений Иванович Разумихин писал: "Славен, велик, могуществен наш православный русский народ! Он имеет драгоценное сокровище истинной веры; обладает многими при-

родными богатствами; земля русская велика и обширна; население ее с каждым годом умножается. Но есть злая сила, которая уменьшает благосостояние нашего народа, губит его душу и тело. Это – пристрастие многих русских людей к спиртным напиткам..." (Разумихин. 1914, с. 5).

В пятидесятых годах прошлого века прошла волна трезвости, но вызвана она была внешними обстоятельствами: "почти накануне освобождения крестьян из крепостной зависимости, народ поднял бунт против откупщиков, по случаю недоброкачественности водки и усилившейся дорогивизны на нее" (Булгаковский. 1903, с. 9). Это было движение снизу, многообразное по своей форме: в одних местностях крестьяне решили не пить вина словесно, в других составляли письменные приговоры о воздержании; в одних деревнях давали зарок не употреблять водки при клятвенном обещании с крестным целованием, в других без соблюдения подобных обрядов. Постепенно это движение ширилось и структурно организовывалось, и в 1858 году появились первые общества трезвости. Духовенство, благодаря народному движению, воспользовалось моментом и начало говорить по церквам проповеди, одобряя трезвенные обеты прихожан (Булгаковский. 1903, с. 9-10). Движение ширилось, но не все было просто и безоблачно: "Откупщики и вообще люди, заинтересованные народным пьянством, свирепствовали против обществ трезвости и духовенства. В некоторых местах они грозили мужикам судом, местными властями, которых располагали в свою пользу; в других – выставляли тех, кто решался вести трезвую жизнь, бунтовщиками, опасными людьми для государства" (Булгаковский. 1903, с. 10). В нескольких епархиях были возбуждены целые следственные дела с разными (посторонними) обвинениями на священников, приводивших трезвенников к присяге (там же, с. 10). Посыпались жалобы в Министерство финансов и в Министерство внутренних дел. В 1859 году министры Внутренних Дел, Финансов и Государственных Имуществ открыли настоящий перекрестный огонь против духовенства, сначала католического, а потом и православного, за то, что под влиянием пастырских проповедей стали возникать общества трезвости и народ перестал пить вино.

В июне 1859 года министр финансов довел до обер-прокурора Св. Синода о жалобах откупщиков на православных священников и просил для предупреждения подобных действий духовенства сделать об этом общее распоряжение (там же, с. 11). Св. Синод отказался это сделать и

ответил, что он благословляет священнослужителей живым примером собственной жизни и частым проповеданием в церкви Божией о пользе воздержания, ревностно содействовать возникшей в некоторых городских и сельских сословиях благой решимости воздерживаться от употребления вина (там же, с. 12). Но государство пошло по другому пути. Поскольку основной причиной народного недовольства была недоброкачественность и дороговизна водки, то цены на нее понизили и несколько улучшили качество. Результат не замедлил сказаться: через некоторое время деятельность обществ трезвости значительно приостановилась (там же).

Совсем по другому стали развиваться общества трезвости после указа Св. Синода от 5 июня–11 июля 1889 года, призвавшего духовенство "путем живого и ближайшего воздействия на население способствовать к отвлечению низших классов городского и сельского населения от питейных заведений и от употребления вина". Теперь борьба с винопитием происходит энергичнее и смелее и, главное, на идейной основе. Снова начинают в одних местах воскресать, а в других зарождаться общества трезвости, председателями которых во многих местах стали священники. Совершаются частые проповеди о вреде пьянства, ведутся беседы с народом, устраиваются библиотеки, столовые и чайные. До 1899 года было открыто в разных губерниях 95 Обществ трезвости, утвержденных Министерством внутренних дел и 36 церковно-приходских обществ трезвости, открытых с разрешения духовной власти. Само по себе это немало, но для России того времени, с ее тридцатью тысячами православных приходов, это не так уж и много, но современники воспринимали это в оптимистичных тонах: "Общества трезвости, основанные на религиозных началах, живущие и действующие под покровом Церкви и руководимые ее пастырями, много могут сделать на пользу отрезвления родного народа! Это своего рода крестовый поход: с иконами, с хоругвями, с молитвою, со свечами. И этот способ борьбы с пьянством не только самый верный, могучий и сильный, но самый симпатичный, мирный и кроткий..." (Петровский. 1913, с. 4).

Перейдем к заключению и **выводам**. Появление рассмотренных нами вредных привычек идет согласно общему механизму образования привычек: "привычка укореняется повторением какого-нибудь действия, повторением его до тех пор, пока в действии начнет отражаться

рефлективная способность нервной системы и пока в нервной системе не установится наклонность к этому действию" (Ушинский. Т. 10. 1950, с. 388). Таким образом, сначала через рекламу и средства массовой информации предлагают "попробовать" (сигареты, вино, новый фильм), а потом, когда человек их "распробует", уже поздно – сформировалась соответствующая привычка. Поскольку бороться с образовавшейся привычкой намного труднее впоследствии, чем в самом начале, то педагогам и психологам необходимо обратить внимание на активную профилактику вредных привычек у детей (причем, по возможности, в самом раннем возрасте).

Все упомянутые привычки связаны с определенными психофизиологическими состояниями организма, центральной нервной системы и коры больших полушарий головного мозга. Общим знаменателем этих состояний является эффект активизации, вызываемый определенными химическими веществами (при винопитии и табакокурении), или внешними сенсорными стимулами (телевидение). При этом наблюдается ряд наркогенных эффектов: привыкание, увеличение дозы, психологическая и физиологическая зависимость. Хотя эти эффекты и менее выражены, чем при употреблении наркотиков, однако не вызывает сомнений, что данные вредные привычки имеют с наркоманией общую природу.

С религиозно-психологической точки зрения вредные привычки являются не маловажными "маленькими слабостями", а разного рода грехами, с которыми человек должен бороться изо всех сил.

Литература

Авдеев Д. А. Греховные недуги: пьянство, наркомания, курение. – М.: Русский Хронограф, 1999.

Бернал Д. Наука в истории общества. – М.: Изд-во иностр. лит-ры, 1956.

Булгаковский Д. Г. Алфавитный указатель книг и статей против пьянства. 2-е изд. – М., 1902.

Булгаковский Д. Г. Роль православного духовенства в борьбе с пьянством. – СПб., 1903.

/Василий Великий/. Беседа, или Слово нравоучительное святого отца нашего Василия Великого Кесария Каппадокийския архиепископа и вселенского учителя, о пьянствующих. – СПб.: Печ. Имп. Акад. наук,

1774.
Василий Великий. На упивающихся // Его же. Творения. Т. 2. – СПб., 1911, с. 203-211 (Беседа 14).
Водка как дух сатаны. – М., 1912.
Воскресенский А. Вино и пьянство при свете Библии и по руководству церкви. – /СПб./, 1913.
Гладков Б. Безбожие и пьянство. – СПб.: Обществ. польза, 1913.
Гречаная Т. Б., Иванова Л. Ю., Колесова Л. С. Полезные привычки: Пособие для учителей. – М.: Полимед, 1998.
Гречаная Т. Б., Иванова Л. Ю., Колесова Л. С. Уроки для родителей, или Как помочь ребенку не употреблять табак и алкоголь. – М.: Полимед, 1998.
Грех и безумие пьянства. Сборник поучений против пьянства из творений св. Тихона Задонского, св. Иоанна Златоуста, св. Василия Великого, св. Ефрема Сирина и др. Сост. И. Горбунов-Посадов. 8-е изд. – М.: Посредник, 1910.
Даль В. И. Пословицы русского народа. В 2-х т. – М., 1996.
Зыбин А. Табак, как пагубная страсть, и его вредное влияние на духовную и телесную жизнь человека. – Белогорск, 1907.
Иоанн Кронштадтский о. О душепагубном пьянстве, матерном слове и табакокурении. – Пг., 1915.
/Иоанн Кронштадский/. Обличительные проповеди о. Иоанна Кронштадского. Сказание о водке, табаке и сквернословии. – СПб., 1911.
Иоанн (Снычев) митроп. О грехе пьянства и о традиции избавления от него в Русской Православной Церкви. – СПб., 1995.
Казанский В. Минздрав и Патриархия предупреждает // Наука и религия. 1990, № 5, с. 25-27,31.
Колесов Д. В. Эволюция психики и природа наркотизма. – М.: Педагогика, 1991.
Макарий (Булгаков) митроп. Трезвитесь! – Тверь, 1914.
Маккенна Т. Пища богов: Поиск первоначального Древа познания. – М.: Изд-во Трансперс. ин-та, 1995.
Метлик И. В. Роль религии в профилактике наркомании и психологические аспекты превентивного антинаркотического образования // Психологический журнал. 1996, № 5, с. 147-148.
Михаил (Козлов) иером. Несколько слов о табаке. – Казань, 1876 (3-е изд.: Тула, 1880).

Никольский П. Гибельность пьянства и средство против него. 3-е изд. – Тамбов, 1910.

Никольский П. Пьянство и его гибельные плоды. – М.: Тип. И. Д. Сытина, 1892 (2-е изд. М.: Тип. И. Д. Сытина, 1894; 3-е изд. М.: Печатня А. И. Снегиревой, 1896; 4-е изд. М., 1898; 5-е изд. Тамбов, 1902; 6-е изд. Тамбов, 1910).

Пачеко К. Азбука аналитической трилогии (Интегральный психоанализ). – М., 1988.

Петр (Екатериновский) еп. Поучения о вредных следствиях пьянства и распутства. – Св.-Тр. Серг. лавра, 1905.

Петровский Сергий свящ. Пьянство и религиозная борьба с ним. – Одесса: Е. И. Фесенко, /1913/.

Послание Святейшего синода. К празднику трезвости 29 августа 1914 г. – /Пг., 1914/.

Разумихин А. Религиозные и научные основы трезвости. – М.: Печ. А. И. Снегиревой, 1914.

Разумихин А. Свято-отеческое учение о трезвости и воздержании. – М., 1912.

Свит К. Соскочить с крючка. Как избавиться от вредных привычек и притрастий. Пер. с англ. – СПб.: Питер-Пресс, 1997.

Стенографический отчет съезда отделов Всероссийского трудового союза христиан-трезвенников и других трезвенных организаций, состоявшегося в Петрограде с 13-го до 19-го декабря 1916 года. – Пг., 1918.

Тихон Задонский еп. Против пьянства и других худых привычек. 3-е изд. – М., 1904.

Ушинский К. Д. Собрание сочинений. – М.-Л., 1950.

Флоренский Павел свящ. Сочинения в четырех томах. Т. 3(2). – М.: Мысль, 1999.

Хэссет Дж. Введение в психофизиологию. – М.: Мир, 1981.

"Star Trek" как наркотик // Привет Петербург. 1998, 14 апр., с. 5.

Приложение 5. 3.
Виртуальные состояния

В последнее время все увеличивается интерес к так называемой виртуальной реальности. Избранная англоязычная библиография о ней за несколько первых лет ее существования превысила триста страниц (McLellan. 1992), а в последнее время о ней пишут еще больше.

Заинтригованные потенциальными возможностями виртуальных систем, десятки правительственных, университетских и принадлежащих промышленным корпорациям лабораторий – от НАСА и министерства обороны США до вашингтонского Университета – всерьез занимаются сейчас разработкой виртуальной реальности. Особенно заинтересовались ею американские военные, которые намереваются в течение ближайших лет израсходовать на эти цели больше 500 млн. долларов (Гамильтон, Смит, Мак-Уильямс, Шварц, Кэрц. 1993, с. 30). И это не удивительно: создание точной виртуальной модели местности позволяет использовать ее в качестве карты для ведения военных действий: например, нанесения ракетных ударов. Были сведения, что американцы отрабатывали эту технологию во время недавних военных действий в Европе.

Скорее всего, и наши российские военные также занимаются этой проблемой. Хотя, может быть, они делают это не так активно в силу финансовых и других трудностей. Кроме того, прежде чем тратить на это народные деньги, не мешало бы сначала хорошенько изучить само это явление, ее положительные и, главное, отрицательные стороны.

У нас уже есть несколько примеров широкого научного сотрудничества при изучении виртуальной реальности, в результате которой было опубликовано несколько соответствующих сборников: "Технологии виртуальной реальности: Состояние и тенденции развития" (М., 1995), "Виртуальная реальность как феномен науки, техники и культуры" (СПб., 1996) (это материалы 1-го Всероссийского симпозиума по философским проблемам виртуальной реальности), "Виртуальная реальность: Философские и психологические проблемы" (М., 1997) и др.

Первая (насколько мне известно) русская монография на эту тему принадлежит Н. А. Носову: "Психологические виртуальные реальности" (М., 1994). Ее автор – доктор психологических наук, заведующий лабо-

раторий виртуалистики Института человека РАН.

Что же такое виртуальная реальность с технической и психологической сторон?

Техническое устройство системы, приводящей к виртуальному эффекту несложно: в дополнение к современному компьютеру нужны специальные сенсорные очки, представляющие собой два мини-экрана (для каждого глаза отдельно). На оба экрана одновременно подаются изображения, согласованные между собой таким образом, чтобы у смотрящего человека возникала иллюзия объемного изображения. Если в качестве подаваемой информации использовать изображение какого-нибудь пространства (комнаты, улицы, ландшафта и т. д.), то человек будет видеть его почти так, как если бы он реально в нем находился. С поворотом головы (вместе с надетыми на ней сенсорными очками) изображения на экранах смещаются соответствующим образом, так что в виртуальном пространстве можно смотреть во все стороны, разглядывая его, что создает полную иллюзию нахождения в нем. В дополнение к очкам созданы специальные сенсорные перчатки, которые позволяют "прикасаться" к изображаемым предметам и даже "перемещать" их. В последнее время появились целые костюмы для создания виртуальной реальности. Эти "доспехи" напичканы электронными датчиками, информация от которых обрабатывается и передается в компьютер, а оттуда обратно человеку (о задействованном здесь механизме обратной связи мы скажем дальше). В таком костюме можно перемещаться в любом направлении внутри виртуального пространства, так же, как это делается в пространстве реальном. Правда возникает одна немаловажная проблема: необходимо согласовывать виртуальное и обычное пространство, чтобы не удариться головой о реальную стенку, не существующую в виртуальном виде. Но и эта проблема уже имеет решение, правда, за счет минимизации реального пространства. Внешне это выглядит как система вложенных друг в друга колец, внутри которых находится человек, на голову которого надет головной дисплей для трансляции картинки "местности" (Бабенко. 2006, с. 46). В более громоздком варианте это выполнено в виде большого шара на специальной подставке с шарнирами. Подставка находится неподвижно на полу, а ролики между ней и шаром позволяют последнему вращаться в любую сторону. Шар – достаточных размеров, чтобы внутри него поместился человек в вирту-

альном костюме. Таким образом, он, как "белка в колесе", может идти в любую сторону неограниченно, останавливаться и идти "обратно", и при этом все время оставаться на месте в физическом пространстве.

Теоретически виртуальные пространства могут быть самыми разными, например, существует проекты создания виртуальных образов нескольких городов мира (в том числе и Санкт-Петербурга). Но практически сложилось так, что наибольшей популярностью пользуются выдуманные миры, в которых может сполна развернуться человеческая фантазия. Особенно это относится к компьютерным играм, в которых раньше всего началось практическое использование виртуальной реальности. Но, к сожалению, тематика виртуальных игр ничем не лучше обычных: войны, убийства, монстры, мистика и т. д. И надо прямо сказать, что подобные игры вызывают серьезное опасение. Как пишут отечественные авторы: "Видимо, ликование при появлении основной (как того желают энтузиасты) массовой забавы нового тысячелетия сразу же сменится тревогой..." (Козырев. 1996, с. 59). А тревожится и в самом деле есть о чем: движущиеся картинки на экране монитора (хотя и с элементами объемности) совсем не то, что огромные, практически живые чудища, обступающие со всех сторон. Это не просто "детские игры", это очень серьезно: это сильнейшее психологическое и психофизиологическое воздействие на всего человека. К чему может привести массовое использование игр с виртуальной реальностью можно только предполагать, хотя ошибиться здесь можно только в сторону недооценки возможных негативных последствий.

Объективные научные исследования показали, что у заядлых компьютерных игроков происходят личностные сдвиги (Фомичев, Шмелев, Бурмистров. 1991). Происходит отрицательное влияние компьютерных игр на эмоциональную и интеллектуальную сферу ребенка. Они культивируют агрессивность, притупляют чувства, обедняют мышление. Подросток уподобляется роботу, привыкает действовать в рамках, заданных машиной (Захаров. 1996). Об этом пишет известный специалист в области детской психологии и психотерапии Александр Иванович Захаров. В нашей медицине, вслед за западной, появился специальный термин для обозначения перебора с видеоиграми – "видеоинтоксикация", т. е., фактически, отравление через зрение. Признаки этого отравления: бессонница, головные боли, быстрая утомляемость, раздражимость и т. д. Но ребенка, или даже взрослого человека в таком состоянии все равно

не оттащить от телевизора или компьютера: произошло формирование психологической зависимости от игры, от тех "острых" ощущений, которые она дает. И бороться с этим "виртуальным кайфом" (Хозиков. 1996) очень тяжело. Даже, казалось бы безобидная игра "Тетрис" может вызывать настоящую одержимость, связанную с желанием все время играть и играть без остановки (Дворак. 1994, с. 155). Некоторые переживания виртуальной реальности по силе и реалистичности вполне могут сравниться с психоделическим воздействием (Гримак. 1997, с. 101). Недаром на Западе виртуальную реальность быстро распробовали наркоманы, которые теперь вместо того, чтобы колоться, теперь часами сидят с сенсорными очками на голове. Западные ученые и врачи вскоре догадались, в чем здесь дело: в особой активации мозга, к которой приводят как наркотики, так и виртуальная реальность.

Для тех же, кто хочет сильных ощущений, но в более традиционной форме, виртуальная реальность предлагает свое особое, бурно развивающееся направление – киберсекс (Хозиков. 1996). Начавшийся с обмена фривольными картинками через компьютерные сети, электронный секс-бизнес быстро расширил спектр услуг и перешел и на виртуальную реальность. Негативные последствия электронного секса на Западе в настоящее время столь велики, что пресса вынуждена была изобрести название новому феномену – "виртуальный развал семьи".

Любители необычного могут начать с простых "полетов наяву" (Чурсин. 1991), а продолжить путешествиями в любые выдуманные миры с любыми, самыми необычными персонажами. Правда, эти миры больше похожи на изображения ада на древнерусских иконах, но, как говорится, о вкусах не спорят. Как показало время не всегда (или не для всех) эти путешествия являются просто щекочущими нервы развлечениями: они могут иметь крайне негативные последствия. Некоторые из путешественников не вернулись обратно. Выражаясь современным языком мистиков и оккультистов, из человека произошел необратимый выход астрального двойника. Это может происходить в двух вариантах: полном и частичном. В первом случае наступает телесная смерть, во втором – человек просто оказывается "не в себе", что проявляется в виде психопатологии (часто шизофренического типа).

В виртуальной реальности найдется кое-что и для любителей мистики, которую теперь иногда рассматривают как вид виртуальной реальности (Кравченко. 1997). С этой точки зрения виртуальная реаль-

ность является более широким явлением, но при этом она может проявляться и в мистике, и в эзотерике: "Большинство воздействий, состояний и событий, достигаемых в виртуальной реальности, может быть реализованы и в обычных символических реальностях – произведениях искусства, психотехниках, эзотерических техниках, идеологических системах и т. д." (Розин. 1995, с. 67). Как пишет другой автор: "Виртуальные события, на самом деле, весьма распространенное явление. Но их часто путают с высшими духовными состояниями: прозрения, медитации, вдохновения и т. п." (Носов. 1994, с. 168). И дальше: "для вызова таких событий не требуется приобщения к особому, сакральному, тайному знанию" (там же, с. 87). Что касается последнего утверждения, то оно просто голословно: в современных компьютерных системах уже практически невозможно обезопаситься от воздействия скрытой, специально утаиваемой информации. Так что, вполне может быть, что как раз это "тайное знание", скрытое от сознание человека, воздействуя на его подсознание и приводит к наиболее "сильным" виртуальным состояниям.

Как бы там ни было, с самых разных точек зрения можно говорить о значительной *вредности* виртуальной реальности, особенно в ее игровом варианте (Белорусов. 1998). Во-первых, происходит паразитирование на мотивации достижения цели (при этом цель, на самом деле, является псевдоцелью – пройти до конца всю игру). Во-вторых, духовной основой практически всех игр является манихейство (в виде "борьбы добра и зла"), когда зло представляется не менее реальным, чем добро. В конечном итоге, следуя этой логике, во многих играх идут дальше и приходят к тому, что реально практически одно зло, а добра нет. Это уже неприкрытое заигрывание со злом, от которого недалеко и до поклонения ему (сатанизму). Поэтому отказ от "пресной обыденности" всегда сопровождается насилием, злом, убийствами, магией, демонизмом и т. д. Игроку навязывают самоотождествление с темным героем (светлых там не бывает), что действует разрушающе на его личности. Таким образом, вполне обоснованно мнение цитируемого автора о виртуальной реальности как о подстрекании к "заглядыванию в бездну". Он справедливо подчеркивает, что "при этом игнорируется то, что и бездна может заглянуть в тебя" (с.344). И это вполне реально, если вспомнить, что мы уже говорили о феноменах схемы тела. Так, например, при оп-

ределенных условиях могут изменяться границы схемы тела, которая включает в себя некоторые предметы внешнего мира. Это явление может происходить и с компьютером, когда пользователь работает на нем долго и постоянно. Как об этом сказано в стихотворном виде:

Я заперся с тобой, и мы теперь одна
душа без разгородок и без дна.

(Ровнер. 1992, с. 63).

Это размывание границ между человеком и машиной далеко не безвредная вещь. Более того, это может быть просто опасным и в психофизиологическом, и в духовном смысле: "поскольку размываются границы между человеком и миром, между моим и чужим, то человек поступает по чужим велениям, т. е. фактически свое уходит к чужому, а чужеродное переходит в Я, в человека: "тогда приближается человек чуждый", т. е. бес" (Носов. 1994, с. 168; в своей цитате автор ссылается на слова Исаака Сирина).

Может быть, было бы слишком опрометчиво говорить о специальном компьютерном бесе (не надо утрировать ситуацию), но неоспоримо то, что через компьютеры и особенно через виртуальную реальность темным силам намного легче воздействовать на человека.

Одним из феноменов схемы тела является двойник. Не прошли мимо этого явления и виртуалисты, которые говорят о необходимости создания "истинного /?! – З. Ю./ двойника человека" (Васильев, Игнатьев, Чефранов, Шаповалов. 1996, с. 50). К чему приведут подобные эксперименты можно судить по другим идеям этих же авторов. Они пишут: "Размышляя в духе идей Н. Ф. Федорова, мы можем определить виртуальную реальность как мост, соединяющий божественную технологию творения человека и мира в целом (теургию) с научно-технической технологией" (там же, с. 45). Авторы предлагают "воскрешать людей в виртуальной реальности" (там же, с. 46). Идея Н. Федорова о воскрешении предков, надо прямо сказать, весьма сомнительна во всех отношениях. Но при этом он все же имеет в виду реальное воскрешение конкретных людей, а не создание их виртуальных призраков. Представьте, что матери, у которой умер ребенок, дают фотографию умершего и говорят, что он воскрес. А если эта фотография будет объемная, говорящая и движущаяся (как в виртуальной реальности), то от этого ничего не изменится – это все равно не сам человек. Более того, этот виртуальный призрак человека, искусственно сконструированный, заведомо неполный, а

местами и неправильный, неправомерно выдавать даже и за образ человека. Обычная фотография в этом отношении намного честнее, чем виртуальная реальность. Таким, каким человек изображен на фотографии, он реально был когда-то. Но тот образ, в котором человека "воскресят" в виртуальной реальности, к нему не будет иметь никакого онтологического отношения. Это обман других и духовный самообман виртуальных "воскресителей".

Сделаем заключительные выводы и приведем некоторую информацию к размышлению. Виртуальная реальность является всего лишь одной из компьютерных технологий, которых в ближайшем будущем будет все больше и больше. Среди них будут появляться и уже есть такие, которые имеют отношение к человеческому здоровью, психике, мировоззрению и т. д. Как к ним относиться? – Прогресс нельзя остановить, но при этом нельзя не видеть, что его техническая (в том числе и компьютерная) направленность – это путь в никуда. Поэтому здесь нужна охранительная и сдерживающая тенденция: не надо бежать впереди паровоза, особенно, если он несется к обрыву.

Некоторые авторы не видят этой опасности и, как нам кажется, слишком оптимистично относятся к компьютерному прогрессу. Они пишут: "Современные компьютерные психотехнологии – это уникальные, совершенно безопасные, прецизионно точные, экологически чистые технологии профилактики и улучшения здоровья и совершенствования человека" (Смирнов, Безносюк. 1995, с. 33). Оставим пока в стороне утверждение авторов о возможности "совершенно безопасных" и "экологически чистых" технологий (что является безусловной идеализацией ситуации). Даже если бы такие технологии и существовали, этим все равно не решалась бы важнейшая и по сути главная проблема: в чьих руках будет управление этими психотехнологиями. Как известно, над получением энергии из атомного ядра работали выдающиеся ученые многих стран с надеждой на использование ее для всемирного блага. Что из этого получилось, мы уже знаем. Воистину, "дорога в ад вымощена хорошими намерениями". Не повторяют ли современные исследователи, но на новом, более сложном и ответственном уровне, этот же путь? – Они создадут такие психотехнологии, с которыми потом сами будут не в силах совладать, либо результатами их трудов просто воспользуются политики и военные в своих, отнюдь не мирных и все-

благих, целях. А если, еще хуже, они попадут в руки мировых террористов? К тому же уже есть и печальный опыт использования психотехник в современных деструктивных культах (Деструктивные психотехники. 2002).

Кроме того надо иметь в виду, что возможно создание и умышленно негативных психотехнологий (которые в настоящее время апробируются в виде так называемого психологического оружия и компьютерных вирусов). В наше время уже возможно создание компьютерного вируса, который, заражая программы, будет приводить к нарушению работы оператора, сидящего перед компьютером. Он может, например, "не видеть" определенную информацию, совершать заранее запланированные ошибки, безо всякого видимого повода наносить повреждения в базы данных и, даже, обесточивать и портить сам компьютер (Смирнов, Безносюк. 1995, с. 34).

Одна из подглавок в книге иеросхим. Моисея (Боголюбова), Д. Улазовского, А. Яковлева-Козырева "Схватка со зверем из бездны" называется "Компьютерный монстр и технотронная магия". В качестве страшной деструктивной силы технотронной магии авторы приводят компьютерный вирус-убийцу, названный "сатанинским" (его объем 666 байт). Этот вирус воздействует на человека через визуальный контакт с компьютером и приводит к нарушению работы сердечно-сосудистой системы, что в нескольких случаях уже привело и к летальным случаям (христ.: Моисей (Боголюбов), Улазовский, Яковлев-Козырев. 1996).

После всего вышесказанного неудивительно, что далеко не все люди в наше время любят компьютеры. Особенно это проявилось в такой компьютерной стране, как США. Все увеличивается число американских студентов, которые крайне негативно относятся к компьютерам (Компьютеропатолога вызывали? 1991). Когда же им это приходится делать, то у них наблюдается целый ряд негативных психофизиологических реакций: потеют рук, учащается сердцебиение, появляются сильные головные боли и т. д. Для помощи таким больным появились психотерапевты, специализирующиеся на подобных проблемах. Но, скорее всего, одной психотерапией здесь не обойтись, потому что причины компьютерофобии не только чисто психологические (субъективные), но и объективные – в самих компьютерах, в том негативном воздействии, которое они оказывают на человека.

Но, и без компьютерных вирусов, во взаимодействии человека и

компьютера более чем достаточно проблем. В последнее время ряд авторов, особенно за рубежом, обращают внимание на опасности, связанные с взрывообразным распространением вычислительной техники (Непейвода. 1986, с. 238). В наше время стало модным говорить о проблемах экологии, загрязнении окружающей среды и т. д. Но мало кто замечает, что происходит не меньшее загрязнение интеллектуальной (информационной) среды. Загрязнение окружающей среды, как известно, связано с выбросами в нее вредных или ненужных веществ. Аналогична и причина загрязнения интеллектуальной среды, производимого компьютерами: через них происходит выделение отрывочных и примитивных фрагментов формализуемых систем, их фиксация в виде логики программного обеспечения и навязывания человеку. Бывали анекдотические случаи десятилетнего использования в тысячах работах заведомо неправильных подпрограмм (там же, с. 238). Таким образом, закладка информации в базы данных одновременно являлась ее фильтрацией и зачастую подтасовкой (!), хотя и непреднамеренной (там же, с. 238). Удивительная и крайне поучительная ситуация: складывается такое впечатление, что создавая себе "умного помощника" (компьютер), сам человек глупеет.

Компьютеры сказались плохо не только на интеллектуальной сфере человека, но и на его общении с другими людьми. Отечественные авторы пишут: "Компьютер оказался злой игрушкой. У человека по природе своей неконтактного способность общения не развивается, а снижается. У него стирается представление о реальности. Он живет в придуманном мире" (Захаров. 1996). Технология виртуальной реальности уводит человека еще дальше в эти придуманные миры, выйти из которых, если на то появится желание, не так просто. Упомянутое нами устройство в виде колец или шара, в котором как белка в колесе кружатся любители виртуальной реальности – в этом плане очень символичный образ. Интересно, что в восточных религиях существует практически такой же символ – колесо сансары, из которого также очень трудно вырваться.

Вообще надо сказать, что между виртуальной реальностью и Востоком есть много общего (и по духу и по конкретным идеям). Так, например, наиболее интересная часть виртуальных пространств носит название "хаос". Эти пространства созданы на основе так называемых фрактальных множеств (фракталь – это геометрическая фигура, обла-

дающая бесконечной сложностью). "Этот принцип взят из восточной философии..." (Файдыш. 1993, с. 42) и заключает в себе буддистскую идею непознаваемости мира, его пустоты и неонтологичности. С подобными идеями вполне согласуется и чисто информационно-компьютерный подход к миру, который приводит к информационному редукционизму: все есть информация (или, как говорят в буддизме, все есть порождение нашего сознания). Нечто похожее, кстати, тоже не без влияния Востока, происходило в конце прошлого века, когда "пропала материя", а все стали сводить к энергии. Сами буддисты видят и понимают эту, информационно-буддистскую, природу компьютеров: "Вообще, я думаю, что компьютеры – это лучший друг, который есть у Буддизма, и люди, работая с компьютерами, будут становится буддистами" (Нидал. 1997, с. 97).

Отвержение наличного бытия в виртуальной реальности имеет и другие исторические корни: это уже было в гностицизме, с которым боролось христианство в первые века своего существования. Поэтому вполне заслуживает особого внимания и дальнейшей разработки идея о сопоставлении виртуальной реальности с гностицизмом (Козырев. 1996, с. 62).

Сделаем последний и основной наш вывод: виртуальная реальность и состояния ею вызываемые могут хорошо согласовываться с буддизмом, гностицизмом, агностицизмом и с прочими "измами", но никак не с религиями откровения (к которым кроме христианства, принадлежат иудаизм и ислам).

Латинское слово virtual, от которого происходит название виртуальной реальности имеет несколько значений: 1) фактический, действительный; 2) возможный, предполагаемый; 3) мнимый (о фокусе, изображении). Западные виртуалисты, а вслед за ними и наши, используют его в совершенно другом значении: "Все толковые словари английского языка, независимо от их солидности и объема, дружно определяют слово "виртуальный", как "проявляющий свойства некоторой вещи (явления), но не являющийся формально этой вещью (явлением)"" (Бабенко. 2006, с. 3). Но, с нашей точки зрения, если виртуальную реальность называть научно объективно, то она не может претендовать ни на "фактическость", ни на "действительность", которых в ней нет в принципе. Более того, она даже не является ни "предполагаемой", ни "возможной" (ибо то, к чему она приводит, просто невозможно и недопустимо). Та-

ким образом, если называть вещи своими именами, она должна называться мнимой (кажущейся, не существующей реально). Если же ее называть и оценивать с религиозно-психологической точки зрения, то она является ложной и "душевредной реальностью" (Белорусов. 1998), или, обобщая все сказанное, – мнимой, ложной и душевредной иллюзией.

Фактически виртуальная реальность превращается в очередной "нектар забвения" (Козырев. 1996, с. 61), вполне схожий с действием наркотиков (но намного более доступный и не преследуемый по закону, как это с наркотиками). Но в беличье колесо виртуальной реальности человек приходит не сам по себе (так же, как не сам по себе человек делается наркоманом). Здесь задействован механизм так называемой "обратной биологической связи". После того, как на него обратила внимание наука, использование его на Западе превратилось в целый бум. Сам его принцип довольно прост: через какой-нибудь прибор измеряется и подается на экран в режиме актуального времени какой-нибудь физиологический параметр организма. А дальше человек смотрит на свои параметры и расслабляясь или концентрируясь старается их изменить в нужную для него сторону (например, гипертоники стараются понизить значение кровяного давления). Оказалось, что этому можно научиться достаточно быстро, по крайней мере во много раз быстрее, чем по методами индийской йоги, которая также работает с овладением функциями организма. Но как всегда бывает одних плюсов не бывает нигде, и к большому удивлению врачей-медиков, многие пациенты стали "подсаживаться" на сеансы обратной биологической связи, как если бы это был наркотик и с соответствующими наркотическими эффектами: привыканием, психологической и физиологической зависимостью, увеличением дозы и т. д. И при нахождении в виртуальной реальности, также формируется кольцо обратной связи, которое принудительно помещается внутрь человека, что является фактически вторжением в его внутренний мир. К тому же надо иметь в виду следующий факт: эксперименты показали, что для появления ощущения нахождения в действительном мире, вовсе не обязательно конструировать в виртуальной реальности окружающий мир с точностью до малейших деталей (Хозиков. 1996), человеческий мозг и сознание сами достраивают необходимые куски и соединяют их вместе. Совсем как у А. Пушкина: "ах, обмануть меня не трудно, я сам обманываться рад".

Подобному и другим формам самообмана христианство противо-

поставляет трезвение и самопознание, основной принцип которых заключается в реальном и адекватном видение мира и самого себя (что является началом дальнейшего душевного очищения и духовного роста).

Литература

Бабенко В. С. Виртуальная реальность: толковый словарь терминов. – СПб.: Санкт-Петербургский гос. ун-т аэрокосмического приборостроения, 2006.

Бебнева Е. А. Религиозная виртуальная реальность: философско–религиоведческий анализ. Автореф. дис. канд. филос. наук. – М.: Моск. гос. ун-т им. М.В. Ломоносова, 2004.

Белорусов С. Душевредность "виртуальной реальности" // Альфа и Омега. 1998, № 4(15), с. 343-345.

Бодров А. А. Виртуальная реальность: становление, сущность, формы проявления. – Самара: Самарское отделение Литфонда, 2006.

Васильев Г. Н., Игнатьев М. Б., Чефранов А. С., Шаповалов М. Б. Виртуальный образ личности // Виртуальная реальность как феномен науки, техники и культуры. М., 1996, с. 43-81.

Виртуальная реальность: Философские и психологические проблемы. Под ред. Н. А. Носова. – М., 1997.

Виртуальная реальность в психологии и искусственном интеллекте. Сборник статей. Сост. Н.В. Чудова. – М. : Рос. ассоц. искусств. интеллекта, 1998.

Виртуальная реальность как феномен науки, техники и культуры. Матер. 1-го Всерос. симп. по филос. пробл. виртуальной реальности. Отв. ред. Е. А. Шаповалов. – СПб.: СПбГАК, 1996.

Гамильтон Д., Смит Э., Мак-Уильямс Г., Шварц Э., Кэрц Д. Виртуальная реальность // Бизнес Уик. 1993, № 1, с. 29-35.

Гримак Л. П. Супергипноз виртуальной реальности // Виртуальная реальность. М., 1997, с. 100-111.

Деструктивные психотехники. Технологии изменения сознания в деструктивных культах. – СПб.: Экслибрис, 2002.

Захаров А. И. Злая игрушка // Санкт-Петербургские ведомости. 1996, 5 янв.

Зенкин А. А. Искусственная реальность в мире абстракции // Исследование, проектирование и реализация пользователей интерфейса в САПР. М.-Орел, 1992, с. 22-24.

Клименко С. А. Ребенок и компьютер – реальность моделируемого мира // Ежегодник Российского психологического общества. М., 2002. Т. 9, вып. 1.

Козырев Д. Н. Виртуальная реальность на путях к метафизическому эксперименту // Виртуальная реальность как феномен науки, техники и культуры. СПб., 1996, с. 58-63.

Компьютеропатолога вызывали? // Если. 1991, № 1, с. 61.

Кравченко В. В. О мистике как виртуальной реальности // Виртуальная реальность. М., 1997, с. 156-160.

Непейвода Н. Н. О загрязнении интеллектуальной среды // Проблемы развития и освоения интеллектуальных систем. Ч. 1. Новосибирск, 1986, с. 238-240.

Нидал Оле. Глубина русского ума. – СПб: Алмазный путь, 1997.

Носов Н. А. Виртуальная психология. – М.: Аграф, 2000 (Труды лаборатории виртуалистики. Вып . 6).

Носов Н. А. Психологические виртуальные реальности. – М.: /Б. и./, 1994.

Носов Н. А. Словарь виртуальных терминов. – М.: Путь, 2000 (Труды лаборатории виртуалистики. Вып . 7).

Орлов А. М. Экология виртуальной реальности. – М., 1997.

Поспелов Д. А. Фантазия или наука: На пути к искусственному интеллекту. – М.: Наука, 1982.

Ровнер А. Б. Этажи Гадеса. – М., 1992.

Розин В. М. Области употребления и природа виртуальной реальности // Технологии виртуальной реальности. М., 1995, с. 56-68.

Смирнов И. В., Безносюк Е. В. Перспективы решения проблем психоэкологии и психогигиены // Российский медицинский журнал. 1995, № 1, с. 30-35.

Суховеев В. Темная сторона силы или совершенная имитация убийства // Компьютер-информ. 1997, № 22, с. 24.

Технологии виртуальной реальности: Состояние и тенденции развития. – М., 1995.

Файдыш Е. Давайте поиграем в бесконечность // Путь к себе. 1993, № 7, с. 42.

Фомичев Ю. В., Шмелев А. Г., Бурмистров И. В. Психологические корреляты увлеченности компьютерными играми // Вестник Московского университета. Сер. 14: Психология. 1991, № 3, с. 27-39.

Хозиков В. Виртуальный кайф // Санкт-Петербургские ведомости. 1996, 6 авг., с. 4.

Чурсин А. Полеты наяву // Комсомольская правда. 1991, 9 апр., с. 5.

Шапиро Д. И. Виртуальная реальность и проблемы нейрокомпьютинга. – М.: ImageLab, 2008.

Яценко Ю. Т., Носов Н. А. Виртуальные психологические технологии: метод "Форсаж" // Технологии виртуальной реальности. М., 1995, с. 148-160.

Яшин А. А. Информационная виртуальная реальность. – Тула: Тул. полиграфист, 2003.

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

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Данная книга является изданием доработанных курсов лекций, прочитанных в разное время в нескольких петербургских учебных заведениях. Поэтому, в первую очередь, мне хотелось бы выразить **благодарность** всем слушавшим меня: студентам факультета психологии СПбГУ, Русского христианского гуманитарного института (теперь академии), Высшей религиозно-философской школы, слушателям (особенно постоянным) моего ежегодного курса лекций в Центральном городском лектории. Мне были одинаково интересны и благожелательные отзывы, и критические замечания моих слушателей, когда и первые, и вторые шли из желания понять, осознать проблему, или способ ее решения. Того же мне хотелось бы и от читателей этой книги: непредвзятого подхода и желания работать. Я буду рад, если какие-то мысли и идеи этой книги помогут ее читателю в собственной работе, или сподвинут его на таковую.

Наша работа далеко не окончена, поэтому мне хотелось бы поделиться своими планами и сказать о темах, не вошедших в настоящую книгу, но связанных с нею и общим замыслом и многочисленными пересечениями (что будет нелишним и для понимания контекста многих ее идей).

Во-первых, это – психофизиологический анализ основных христианских конфессий: католицизма, православия, протестантизма и старообрядчества, их общих черт и особенностей. Может быть, эта тема представляет как раз тот случай, когда психология могла бы быть полезной для религии, в первую очередь, для христианства. Молодым религиозным движениям менее свойственно указывать на наличие психологических особенностей у своих адептов. Это связано с несколькими причинами: во-первых, эти движения чаще подчеркивают универсальность своих доктрин, так что, любые особенности, пусть даже и психологические, оказываются у них не к месту; во-вторых, вполне может быть, что, и в самом деле, за относительно короткое время их существования эти особенности не успели проявиться в должной мере. Совсем по-другому обстоит дело с психологическими различиями в традиционных религиозных направлениях, в том числе, и в христианстве. Во-первых, две тысячи лет существования христианства достаточный срок,

чтобы заложенные в нем психологические особенности проявились в достаточной мере. Во-вторых, само христианство с пониманием относится к идее межконфессиональных психологических различий. С точки зрения православного богословия: "религиозный догмат может изменять самый ум того, кто его исповедует: такие люди отличаются от тех, что формировались на основе иной догматической концепции" (Лосский. 1991, с. 19). К тому же, что немаловажно, данное психологическое положение экспериментально проверяемо, что делает возможным его использование в религиозной практике.

Каждое религиозное направление имеет свои особые методы и приемы работы с психикой, которые являются второй большой темой нашей работы. Эта тема необычайно популярна в настоящее время. А если прибавить к этому то, что сейчас чрезвычайно модно быть практиком, реально "работающим" с определенными психотехниками, то становится понятным, насколько жизненно важно иметь правильное и полное представление о самой психотехнике как таковой. Это важно и по той причине, что психотехнологии при их неумелом использовании просто не безопасны. Будем надеяться, что рано или поздно оставшиеся в живых практики придут к тому, что психотехника требует к себе крайне бережного отношения. При этом наиболее важные психотехнические проблемы, требующие первоочередного решения, оказываются совсем не чисто техническими: с одной стороны, они являются духовными, а с другой стороны, психологическими. Поэтому при психологическом разборе психотехнических идей и методов нам было бы интересно провести параллели с теми духовными установками, которые стоят за ними. Кроме того, важно знать отрицательные стороны отдельных психотехнических методов и приемов: работы с дыханием и ритмом вообще, использования языка, медитативных и других техниках (особенно в современных сектах, расплодившихся как грибы после дождя).

Что же можно реально противопоставить многим современным психологическим и псевдопсихологическим учениям, претендующим на "духовность" и особую харизму? – Знания и еще раз знания: в первую очередь, знание и понимание общих антропологических проблем (в которые психологические проблемы включаются в качестве отдельных составляющих), во вторую очередь, знание своих культурных и духовных корней (которые связаны с христианством). Центральной же темой, в которой пересекаются антропологическая и духовная проблема, таким

образом, является тема человека в христианстве, к которой мы также обращаемся.

Изучение антропологических идей святоотеческой и современной богословской литературы могло бы быть весьма отрезвляющим для современных "сам себе психологов". В настоящее время в нашей психологии все большее распространение получают западные психологические теории и соответствующие концепции личности (которых ровно столько, сколько существует западных пишущих авторов). При всем многообразии этих концепций, все они обладают одним существенным недостатком – отсутствием глубинного онтологического основания, и к ним вполне применимо предостережение русского психолога-священника: "Психолог, изучающий личность и так или иначе игнорирующий личность Христа, занимается исследованием не личности, а личины" (Ничипоров. 1994, с. 175).

Отдельной большой темой является христианская психология. Поскольку для христианства всегда была интересна тема души человеческой, то без всякого преувеличения можно сказать, что христианской психологии столько же лет, сколько самому христианству. Психология же, как чисто научное направление, намного моложе, и для нее было бы просто неблагоразумно оставить без внимания свою старшую сестру. Современным психологам и педагогам, как показывает опыт последних нескольких лет, весьма пригодилось бы христианское учение о душе (если они не хотят и дальше заниматься "психологией без души" и педагогикой без сердца).

Прямым продолжением антропологической темы является изучение религиозно-психологических аспектов пола. Чего только интересного не прочтешь и не услышишь в наше время о поле. Это и не удивительно, ибо практически самым первым завоеванием перестройки была "сексуальная свобода", а сексуальная революция, по большому счету, опережала и формировала саму перестройку. Но появившаяся вскоре демократия сказалась и на проблеме пола, правда, в основном в виде множественности и противоречивости мнений о нем самом. Для того, чтобы в этом огромном количестве информации суметь отделить истину от плевел необходимо подходить к теме издалека – необходим анализ исторических истоков современных представлений о поле. Это позволит обоснованно критиковать современные стереотипы обыденного сознания по отношению к полу. Даже беглый анализ проблемы пола по-

казывает, насколько она важна с духовно-религиозной точки зрения. А наиболее интересными, но и наиболее запутанными частями этой проблемы и являются именно психологические ее аспекты.

Второй важной антропологической темой, излюбленной для современного декаданса, является смерть, а на место "светлого будущего" уже претендует не коммунизм, а посмертное существование в "астральном теле". Не лучше обстояло дело и в советское время, когда после "безвременной кончины" предлагалось "теснее сплотить свои ряды". Таким образом, все религиозные, метафизические, и даже философские и культурологические аспекты смерти отсекались как просто ненужные и невозможные. Подобную ситуацию в настоящее время можно определить так: "у нас украли смерть" (Ланин. 1992). И только понимая и принимая смерть как таинство (мучительное, но данное Богом), можно возвратить украденную смерть, а значит и новое отношение к жизни.

И в самое заключение хотелось бы сказать о двух **принципиальных авторских позициях**, которые так или иначе проявлялись в книге, но, может быть, не были достаточно ясно сформулированы.

Во-первых, это некоторый общий рационализм в подходе ко многим проблемам. В последнее время стало модным обвинять рационализм во всех мыслимых и немыслимых грехах, а само слово использовать чуть ли не как ругательство. Мы не придерживаемся рационализма как философского учения, а говорим о нем в психологическом отношении и с точки зрения здравого смысла. В первой четверти XX века Осип Мандельштам писал: "Теперь не время бояться рационализма. Иррациональный корень надвигающейся эпохи, гигантский, неизвлекаемый корень из двух, подобно каменному храму чужого бога, отбрасывает на нас свою тень. В такие дни разум энциклопедиста – священный огонь Прометея" (1987, с. 86). То были годы, когда вместо множества объявленных на бумаге "свобод", пришла одна – свобода бездуховности, иррационализма, мистики, оккультизма и т. д. Нечто похожее, и даже в еще большем масштабе, происходит и теперь, так что, с нашей точки зрения, некоторая доля здравого рационализма в наше время просто необходима.

Второй принципиальной для нас позицией является стремление к обновлению психологии как науки (причем на христианских основаниях). Православный психотерапевт Д. А. Авдеев пишет: "Современный

этап психиатрии создается сегодня и зависит от нас, уважаемые коллеги, от нашей веры и духовности" (1997, с. 13). То же можно сказать и о современной психологии: возможно и необходимо создавать новую психологию, психологию с человеческим лицом и с человеческой душой. И от нас, современных психологов, будет зависеть насколько быстро эта возможность станет реальностью, и произойдет ли это вообще. Будем надеяться на лучшее.

Литература

Авдеев Д. А. Православная психиатрия. – М., 1997.

Ланин Б. У нас украли смерть // Посев. 1992, № 6.

Лосский В. Н. Очерк мистического богословия Восточной Церкви. – М., 1991.

Мандельштам О. Э. Слово и культура: Статьи. – М., 1987.

Ничипоров Б. В. Введение в христианскую психологию: Размышления священника-психолога. – М.: Школа-Пресс, 1994.

БИБЛИОГРАФИЯ

Христианская литература

/Аввакум/. Житие протопопа Аввакума им самим написанное и другие его сочинения. Общ. ред. Н. К. Гудзия. – М.: Художеств. лит-ра, 1960.

Августин. Исповедь. – М., 1992.

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

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

Астерий еп. Амезийский. Беседа о управителе // Христианское чтение. 1827, ч. 27, с. 9-32.

Богданович С. Н. О благодатных способах, которыми Бог призывает людей к спасению. 4-е изд. – Киев: Тип. Киево-Печ. Успен. лавры, 1908.

Булгаков С. В. Настольная книга для священно-церковно-служителя. – М.: Изд. отд. Московс. патриархата, 1993 (Киев, 1913).

Булгаков С. Н. Свет невечерний. – М.: Республика, 1994 (переизд.: М.: "Путь", 1917).

Варнава (Беляев) еп. Основы искусства святости. Опыт изложения православной аскетики. В 4-х т. – Нижний Новгород: Издание Братства во имя святого князя Александра Невского, 1997-1998 (т. 1 – 1998; т. 2, 3 – 1997; т. 4 – 1998).

/Варсонофий Великий, Иоанн/. Преподобных отцев Варсануфия Великого и Иоанна руководство к духовной жизни в ответах на вопрошания учеников. – М.: Правило веры, 1995 (репр. переизд.: СПб., 1905).

Василий Великий. Творения. В 3-х т. – СПб., 1911 (М.: Паломник, 1993).

Василий епископ Кинешемский. Беседы на Евангелие от Марка. – М.: Отчий дом, 1996.

Горичева Т. Святые животные. – СПб.: ВРФШ, 1993.

Григорий Богослов. Собрание творений в 2-х т. – Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1994 (репр. переизд.: СПб., 1912).

Григорий Нисский. О жизни будущей // Воскресное чтение. 1844, № 11, с. 91-97.

Григорий Нисский. Творения. В 8-и ч. – М., 1865-1872 (Творения святых

отцов в русском переводе. ТТ. 37-45).
Григорий Палама. Триады в защиту священно-безмолвствующих. Пер., послесл. и ком. В. Вениаминова. – М.: Канон, 1995 (История христианской мысли в памятниках).
Григорий Синаит. Главы о заповедях и догматах, угрозах и обетованиях // Добротолюбие. 2-е изд. Т. 5. М., 1900, с. 180-216.
Григорий Синаит. Наставление безмолвствующим // Добротолюбие. 2-е изд. Т. 5. М., 1900, с. 216-227.
Григорий Синаит. О безмолвии и молитве // Добротолюбие. 2-е изд. Т. 5. М., 1900, с. 227-237.
Гурий иером. Тайна христианской жизни. – Сергиев Посад, 1908.
Деяния Вселенских Соборов. В 4-х т. – СПб.: Воскресение, 1996.
Диадох. Подвижническое слово // Добротолюбие. 2-е изд. Т. 3. М., 1900, с. 8-74.
Добротолюбие. 2-е изд. Т. 1-5. – М., 1883-1900.
Добротолюбие или Словесы и Главизны Священного Трезвения. – М., 1793.
Дорофей авва. Душеполезные поучения и послания. – М.: Моск. подв. Св.-Усп. Псково-Печер. монас., изд-во "Правила веры", 1995.
Евагрий Понтийский. Аскетические и богословские сочинения. Пер. с др. греч., вступ. ст. и ком А. И. Сидорова. – М.: Мартис, 1994.
Евфрасия игумения. Жизнь во всей ее полноте: монашеский опыт. // Журнал Московской патриархии. 1984, № 2, с. 68-71.
/*Ефрем Сирин./* Избранные мысли из писаний св. Ефрема Сирианина // Христианское чтение. 1834, ч. 4, с. 39-44.
Ефрем Сирин. Творения. – М.: Изд. отд. Моск. Патриархата, 1993-1995 (репр. переизд.: Серг. Посад, 1907-1914).
Житие старца Серафима, Саровской пустыни иеромонаха, пустынножителя и затворника. – М., 1991.
Залесский Михаил диакон. Мистическая симметрия. – М., 1992.
Зарин С. Аскетизм по православно-христианскому учению. – СПб., 1907.
Иванов Н. П. И сказал Бог...: Библейская онтология и библейская антропология: Опыт истолкования Книги Бытия (гл. 1-5). – Клин: Христианская жизнь, 1997.
Игнатий (Брянчанинов) еп. Творения в семи томах. – М.: Правило веры, 1993 (репр. переизд.: 2-е изд., СПб., 1886).

Иерофей (Влахос) митроп. Православная духовность. Пер. с новогреч. – Св.-Троиц. Серг. Лавра, 1999.

Из жития преподобного отца нашего Максима Капсокаливита // Добротолюбие. 2-е изд. Т. 5. М., 1900, с. 473-476.

Иларион схимонах. На горах Кавказа. – Киев, 1912.

Иннокентий (Борисов) архиеп. Из лекций по догматическому и нравственному богословию // Сборник из лекций бывших профессоров Киевской Духовной Академии... Киев, 1869.

Иоанн (Крестьянкин) архим. Опыт построения исповеди. – М., 1997.

Иоанн Лествичник. Лествица. 6-е изд. – Св.-Троиц. Сергиева лавра, 1901.

Иоанн Постник. Послание к деве преданной Богу о покаянии, воздержании и девстве // Христианское чтение. 1826, ч. 24, с. 246-306.

Исаак Сирин. Слова подвижнические. – М.: Православное изд-во, 1993 (репр. переизд.: Сергиев Посад, 1911).

Исаия авва. Духовно-нравственные слова в русском переводе. – М.: Синод. тип, 1883.

Исаия авва. Митерикон. – СПб.: Воскресение, 1996.

Исихий Иерусалимский. О трезвении и молитве. 6-е изд. – М.: Типо-лит. И. Ефимова, 1890.

Каллист и Игнатий Ксанфопулы. Наставление безмолвствующим // Добротолюбие. 2-е изд. Т. 5. М., 1900, с. 305-424.

Киприан Карфагенский. Творения. В 2-х т. 2-е изд. – Киев, 1891.

Концевич И. М. Стяжание Духа Святаго в путях Древней Руси. – Киев: Изд. экзарха всей Украины митроп. Киевского и Галицкого, 1990.

Кураев Андрей диакон. Человек перед иконой (Размышления о христианской антропологии и культуре) // Квинтэссенция. Философский альманах. М., 1992, с. 237-262.

Лазарь архим. Грех и покаяние последних времен. – М.: Сретенский мон., 1997.

Лебедев А. А. О признаках истинной церкви. – СПб., 1890.

Лодыженский М. В. Мистическая трилогия. Т. 1. 3-е изд. – Пг., 1915.

Лодыженский М. В. Мистическая трилогия. В 3-х т. – СПб.: Андреев и сыновья, 1992.

Лосский В. Н. Очерк мистического богословия Восточной Церкви. – М., 1991.

Лука (Войно-Ясенецкий) архиеп. Дух, душа, тело. – /М./, /1994/.

Макарий Египетский. Духовные беседы, послания и слова. – М.: Правило веры, 1998 (репр. переизд.: 4-е изд. Св.-Троицк. Серг. Лавра, 1904).

Максим Исповедник. О богословии и воплощении Сына Божия // Христианское чтение. 1835, ч. 1, 11-24, 140-159, 246-265; ч. 2, с. 12-24.

Максим Исповедник. Творения. Кн. 1, 2. – М.: Мартис, 1993.

Максим Исповедник. Четыре сотни глав о любви // Добротолюбие. 2-е изд. Т. 3. М., 1900, с. 163-228.

Малиновский Н. П. О таинствах, как средствах освящения человека // Его же. Православное догматическое богословие. Т. 4. Серг. Посад, 1909, с. 3-420.

Марк Подвижник. Нравственно-подвижнические слова. 2-е изд. – Серг. Посад, 1911 (М.: Универс. тип., 1858).

Мень А. В поисках Пути, Истины и Жизни. Т. 2. Магизм и единобожие. – Брюссель, 1971.

Михаил (Труханов) свящ. Православный взгляд на творчество. – М.: Друза, 1997.

Моисей (Боголюбов) иеросхим., Улазовский Д., Яковлев-Козырев А. Схватка со зверем из бездны. – М., 1996.

Никита Стифат. Деятельных глав первая сотница // Добротолюбие. Т. 5. М., 1900, с. 82-110.

Никита Стифат. Третья умозрительных глав сотница – о любви и совершенстве жизни // Добротолюбие. Т. 5. М., 1900, с. 144-161.

Никифор уединенник. Слово о хранении и трезвении сердца многополезное // Добротолюбие. 2-е изд. Т. 5. М., 1900, с. 239-251.

Никодим Святогорец. Невидимая брань. – М.: Правило веры, 1996 (переизд.: М., 1912).

Никон (Воробьев) игум. Письма духовным детям. 2-е изд. – Париж: YMCA-Press, 1988 (Св.-Тр. Серг. Лавра, 1991).

Нил Синайский. Творения. В 3-х ч. – М., 1858-1859 (Творения св. отцов в русском переводе. ТТ.31-33).

Пестов Н. Е. Современная практика православного благочестия. В 4-х кн. – СПб.: Сатис, 1994-1996.

Позов А. Основы древнецерковной антропологии. В 2-х т. – Мадрид, 1965-1966.

Попов Евгений прот. Нравственное богословие для мирян. – Печоры: Изд. Св.-Усп. Псково-Печер. монаст., 1994 (репр.: СПб., 1901).

Попов И. В. Мистическое оправдание аскетизма. – Троицкая лавра, 1905.
Свенцицкий В. П. Граждане неба. Поездка к кавказским пустынникам. – Пг.: Новый человек, 1915.
Серапион (Воинов) иером. Где подлинное "Торжество Христианства". – Сухум, 1913.
Симеон Новый Богослов. Творения. В 3-х т. – Св.-Троиц. Серг. Лавра, 1993.
Солярский П. Нравственное православное богословие. 5-е изд. – СПб., 1892.
Софроний архим. О молитве. – СПб., 1994.
Тихон Задонский. еп. Сочинения. В 15-и т. – М.: Синод. тип., 1836-1837.
Умное делание. О молитве Иисусовой. Сост. игумен Харитон. – М.: Спасо-Преобр. Валаам. монас., 1994.
Успенский Л. А. Богословие иконы Православной Церкви. – М.: Моск. патр., 1989.
Фалассий авва. О любви, воздержании и духовной жизни к пресвитеру Павлу // Добротолюбие. 2-е изд. Т. 3. М., 1900, с. 290-317.
Фатеев А. Н. Что нового внесло христианство в созидание идеи личности и ее прав по сравнению с античной этико-политической философией. – Харьков, 1906.
Феодор еп. Едесский. Сто весьма душеполезных глав // Христианское чтение. 1825, ч. 17, с. 123-177.
Феодор (Поздеевский) архиеп. Смысл христианского подвига. – М.: Дон. монас., Изд. отд. Моск. Патр., 1991 (репр.: Тр. Серг. Лавра, 1911).
Феодор Студит. Подвижнические монахам наставления // Добротолюбие. 2-е изд. Т. 4. М., 1901, с. 19-634.
Феодот еп. Анкирский. Слово на день Рождества Христова // Христианское чтение. 1825, ч. 20, с. 270-294.
Феолипт Филадельфийский. Девять глав // Добротолюбие. 2-е изд. Т. 5. М., 1900, с. 175-178.
Феолипт Филадельфийский. Слово, в котором выясняется сокровенное во Христе делание, и показывается вкратце, в чем состоит главное дело монашеского чина // Добротолюбие. 2-е изд. Т. 5. М., 1900, с. 163-175.
Феофан Затворник еп. Начертание христианского нравоучения. 2-е изд. – М., 1890.

Феофан Затворник еп. Письма к разным лицам о разных предметах веры и жизни. – М.: Изд. Св.-Тр. Серг. Лавры, 1995 (репр.: М., 1892).
Феофан Затворник еп. Письма о духовной жизни. – М., 1996.
Феофан Затворник еп. Путь к спасению. (Краткий очерк аскетики). 9-е изд. – М., 1908.
Феофан Затворник еп. Творения. Собрание писем. В 8-и вып. – Печоры: Св.-Усп. Пск.-Печ. мон., Изд-во "Паломник", 1994.
Феофан Затворник еп. Толкование послания св. апостола Павла к Ефесянам. – М.: Универс. тип., 1882.
Феофан Затворник еп. Что есть духовная жизнь и как на нее настроиться. – М.: Правило веры, 1996.
/Феофилакт Болгарский/. Благовестник, или толкование блаженного Феофилакта, архиеп. Болгарского, на Святое Евангелие. В 2-х ч. – М.: СКИТ, 1993.
Филофей Синайский. 40 глав о трезвении // Добротолюбие. 2-е изд. Т. 3. М., 1900, с. 401-420.
Флоренский П. А. Собрание сочинений в 2-х т. Т. 2. – М.: Правда, 1990.
Флоренский П. А. Столп и утверждение Истины. – М.: Правда, 1990 (репр. переизд.: М., Путь, 1914).
Честертон Г. К. Вечный человек. – М., 1991.
Шмеман Александр прот. За жизнь мира. Пер. с англ. – Нью-Йорк, 1991.
Ястребов А. Храм, его символика и значение в жизни христианина // Журнал московской патриархии. № 11, с. 32-36, 1953.

Абеляр Петр (1079-1142)

Абеляр Петр. Этика, или познай самого себя // Человек. 1995, № 3, с. 54-67; № 4, с. 77-92; № 5, с. 89-107.

О нем:

Орлов Анатолий прот. Сотериология Петра Абелярда (в связи с антропологическими его воззрениями) // Богословский вестник. 1916, № 3-4, с. 537-550 (2-я пагин.); № 5, с. 74-94 (3-я пагин.); № 6, с. 253-274 (2-я пагин.); 1917, № 1, с. 77-113 (2-я пагин.).

Абраменкова Вера Васильевна

Абраменкова В. В. Агиологическая психология: детская святость // Московский психотерапевтический журнал. 2005, № 3 (46), с.118-145.

Абраменкова В. В. Проблема духовно-нравственного развития современного ребенка // Вестник Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета. Сер. IV. Педагогика. Психология. 2005, № 1, с. 103-113.

Абраменкова В. В., Слободчиков В. И. Христианская антропология и современная психология // Вопросы психологии. 2001, № 2, с. 147-151.

Августин блаж. († 430 г.)

Августин еп. Иппонийский, блаж. Беседы души с Богом. 2-е изд. – М.: Св.-Тр. Серг. лавра, 1883.

Августин Аврелий. Беседы души с Богом. – М.: Фонд содействия образованию XXI века, 2002 (3-е изд. Сергиев Посад: Св.-Тр. Серг. лавра, 1900).

Августин. Исповедь. – М.: Республика, 1992 (СПб.: Азбука, 1999; М.: Гендальф, 1992).

Августин блаж. Исповедь // Его же. Творения. Т. 1. – СПб., Киев, 1998, с. 469-741.

Августин. О бессмертии души // Его же. Творения. 2-е изд. Ч. 2. Киев, 1905, с. 299-326.

Августин блаж. О бессмертии души // Его же. Творения. Т. 1. – СПб., Киев, 1998, с. 373-393.

Августин. О количестве души // Его же. Творения. 2-е изд. Ч. 2. Киев,

1905, с. 327-418.
Августин блаж. О количестве души // Его же. Творения. Т. 1. – СПб., Киев, 1998, с. 183-264.
Августин блаж. О любви // Его же. Творения. – М.: Паломник, 1997, с. 66-69 (беседа 10).
Августин блаж. О пользе покаяния // Его же. Творения. – М.: Паломник, 1997, с. 70-107 (беседа 11, 12).
Августин Аврелий. О свободе воли. Книга вторая // Антология средневековой мысли. Теология и философия европейского Средневековья. Т. 1. – СПб., 2001, с. 25-65.
Августин блаж. О страхе Божием // Его же. Творения. – М.: Паломник, 1997, с. 50-54, 60-65 (беседа 7, 8).

О нем:

Баткин Л. М. "Не мечтайте о себе". О культурно-историческом смысле "я" в "Исповеди" бл. Августина. – М.: РГГУ, 1993.
Гаджикурбанов А. Г. Антропология Августина и античная философия. Автореф. дис. канд. филос. наук. – М.: МГУ, 1979.
Гарнцев М. А. О методологии историко-философского анализа концепции самосознания Августина // Философско-методологические проблемы социально-гуманитарного познания. Тезисы докладов к школе молодых ученых. Ч. 2. – М., 1983, с. 43-47.
Гарнцев М. А. Проблема самосознания в античной и раннесредневековой европейской философии (Аристотель, Плотин, Августин) // Историко-философский ежегодник '86. – М., 1986, с. 48-68.
Гарнцев М. А. Проблема самосознания у Декарта и Августина: опыт сравнительной характеристики // Человек, сознание, мировоззрение. М., 1979, с. 11-23.
Глубоковский Н. Н. Вера по учению св. апостола Павла: по поводу сочинения «Учение св. апостола Павла о вере». Протоиерея Иоанна Беляева // Христианское чтение. 1902, № 5, с. 686-715.
Гусев Д. В. Антропологические воззрения бл. Августина // Православный собеседник. 1874, № 7.
Евтухов И. О. Концепция человека в произведениях Аврелия Августина периода Тагаста (388-392) // Вестник Белорусского университета. 1989, № 2, с. 18-21.
Катанский А. Л. Учение о благодати Божией в творениях св. отцов и учителей Церкви до бл. Августина. – СПб.: Тип. А. П. Лопухина,

1902 (Христианское чтение. 1900-1902).
Комлева З. В. Учение о свободе воли и предопределении в поздних произведениях блаж. Августина // Ежегодная богословская конференция Православного Свято-Тихоновского Богословского Института. Материалы 2001. М., 2001, с. 67-73.
Кремлевский А. Первородный грех по учению бл. Августина // Христианское чтение. 1902, № 4, с. 525-552; № 5, с. 581-600; № 6, с. 725-756; № 7, с. 67-88; № 8, с. 145-172 (отд. изд.: СПб., 1902).
Лопухин А. /П./ Идея Промысла Божия в истории (преимущественно по воззрению бл. Августина и Боссюэта) // Христианское чтение. 1892, № 3-4, с. 214-298.
Лошаков Р. А. Отношение разума и веры в новоевропейской метафизике (Августин – Декарт – Паскаль). – Архангельск: Изд-во Помор. госуд. ун-та, 1999.
Макарова В. Л. О дифференциации религиозного опыта в теологии Бл. Августина // Человек в современных философских концепциях. Материалы Третьей Международной научной конференции. Ч. 2. – Волгоград, 2004, с. 252-255.
Неретина С. С. Аврелий Августин: исповедь как философствование: Онтология личности, знания, свободы // Августин: pro et contra: Личность и идейное наследие блаженного Августина в оценке русских мыслителей и исследователей. Антология. – СПб., 2002, с. 757-799.
Нестик Т. А. Тема внутреннего слова у Августина: мышление и время // Вопросы философии. 1998, № 10, с. 113-125.
Никитин В. К антропологии блаженного Августина // Православное учение о человеке. Избранные статьи. – Москва-Клин, 2004, с. 44-61.
Никитин В. К антропологии блаженного Августина // Учение церкви о человеке. Богословская Конференция Русской Православной Церкви. Москва, 5-8 ноября 2001 г. (интернет-издание).
Писарев Л. Учение бл. Августина о человеке в его отношении к Богу. – Казань: Типо-литогр. Ун-та, 1894.
Попов И. /В./ Жизнь и развитие бл. Августина до его крещения // Богословский вестник. 1915, № 4, с. 693-738 (2-я пагин.); № 7-8, с. 474-511 (1-я пагин.); № 9, с. 68-97.
Попов И. /В./ Учение бл. Августина о познании души // Богословский вестник. 1916, № 3-4, с. 452-493 (2-я пагин.); № 5, с. 37-56 (3-я пагин.).

Попов И. В. Экстаз и откровение в системе бл. Августина // В память столетия Московской духовной академии. Сб. Ч. 2. – М., 1915, с. 455-508.

Преображенская К. В. Мистические глубины человеческого духа в христианской антропологии. От Бл. Августина до Вл. Лосского // Философский век. Альманах. Вып. 22. Ч. 2. СПб., 2002, с. 355-358.

Рабинович В. Л. Танатология блаженного Августина, или исповедь у последней черты // Человек. 1990, № 5, с. 89-105.

Серафим (Роуз) иером. Вкус истинного Православия: Блаженный Августин, епископ Иппонский. – М.: Рос. отд-ние Валаам. о-ва Америки, 1995.

Сергий /Страгородский/ архим. Учение бл. Августина о предопределении в связи с обстоятельствами его жизни и деятельности // Чтение в ОЛДП. 1887, № 12, с. 431-492.

Сидоренко А. К. (прот. Алексий). Проблема человека в космологическом учении блаженного Августина // Проблемы антропологии и антроподицеи в философии. Ч. 2. – Екатеринбург, 2002, с. 3-17.

Скворцов К. И. Августин Иппонийский как психолог. – Киев: Тип. Губерн. правл., 1870.

Скворцов К. И. Августин Иппонийский как психолог [фрагменты] // Августин: pro et contra: Личность и идейное наследие блаженного Августина в оценке русских мыслителей и исследователей. Антология. СПб., 2002, с. 20-89 (печатается по: Августин Иппонийский как психолог. Киев, 1870. С. 50-144, 179-222).

Скворцов К. /И./ Блаженный Августин как психолог // Труды Киевской духовной академии. 1870, № 4, с. 154-200; № 5, с. 324-354; № 6, с. 671-713; № 7, с. 83-103; № 8, с. 328-372; № 9, с. 641-696.

Уманская Т. А. Поиски знания и веры: Сравнительный анализ "Избавляющегося от заблуждения" аль-Газали и "Исповеди" Аврелия Августина // Актуальные проблемы философской и общественной мысли зарубежного Востока. – Душанбе, 1983, с. 158-169.

Авдеев Дмитрий Александрович

Авдеев Д. А. В помощь страждущей душе. Опыт врачебного душепопечения. – М.: Русскій Хронографъ, 2000 (переизд.: М.: Русскій Хронографъ, 2001).

Авдеев Д. А. Врачевание души: истинное и ложное. – М., 2001.

Авдеев Д. А. Греховные недуги: пьянство, наркомания, курение. – М.: Русский Хронограф, 1999.
Авдеев Д. А. Греховные недуги. Психология страсти. 3-е изд., доп. и перераб. – М.: Отдых христианина, 2002.
Авдеев Д. А. Депрессия как страсть. Депрессия как болезнь. – М.: Русский Хронограф, 2001.
Авдеев Д. А. Духовная сущность психических расстройств. Размышления православного врача. – М.: Русский Хронограф, 1998.

Автократов Серафим Петрович (1833-1881)
Автократов С. П. Учебник психологии. – СПб.: Изд. Н. Неклюдова, 1865.
/Автократов С. П./ Философические этюды. I. Смысл истории. II. Вещество и дух. – СПб., 1865 (издано без указ. автора).

Адамово наследство. Очерки христианской психологии // Душеполезное чтение. 1901, № 2, с. 284-290; № 6, с. 235-244 (издано под псевд.: "Один из потомков Адамовых").
Адамово наследство. Очерки христианской психологии. – М., 1996 (переизд.: Св.-Серг. Троицкая лавра, 1901).

Айвазов Иван Георгиевич (1872-1964)
Айвазов И. Беседа с сектантами о таинстве св. причащения. – М.: Русская печатня, 1910.
Айвазов И. Г. К диссертации Д. Г. Коновалова: Религиозный эстаз в русском мистическом сектантстве. – М.: Верность, 1909.
Айвазов И. Г. Как вести с заблуждающимися прения о вере. (Миссионерская методика). – Пг.: В. М. Скворцов, 1915.
Айвазов И. Критический обзор материалистических теорий против субстанциональности души. – М.: Печатня А. И. Снегиревой, 1912 (Голос церкви. 1912, № 8).
Айвазов И. Г. Материалы для исследования русских мистических сект. Вып. 1. Т. 1-3. – Пг.: Тип. П. Я. Синченко, 1915.
Айвазов И. Г. Основы русского сектантства. – М.: Печатня А. И. Снегиревой, 1916.

Алексий (Аргентов) архим. (?-1886)

Алексий /Аргентов/ архим. Взаимное отношение веры, надежды и любви, по учению св. апостола Павла. – /СПб./: Странник, 1874.

Алексий (Дородницын) архиеп. (1859-)

Алексий (Дородницын) еп. Византийские церковные мистики 14-го века (Препод. Григорий Палама, Николай Кавасила и препод. Григорий Синаит) // Православный собеседник. 1906, № 1, с. 98-108, № 2, с. 224-240, № 3, с. 409-428, № 5, с. 120-141, № 7-8, с. 456-479 (Его же. Полное собрание сочинений. Т. 1. Саратов, 1913, с. 3-140).

Алексий (Дородницын) еп. Две морали. (Солидарность и милосердие). – Саратов: Тип. Союза печатного дела, 1914.

Алексий (Дородницын) еп. "Женщина, что ты плачешь?" (Иоан. 20, 15) – Казань: Центр. тип., 1907 (Православный собеседник. 1907).

Алексий (Дородницын) еп. Крест Христов – Казань: Центр. тип., 1912 (Православный собеседник. 1912).

Алексий (Дородницын) архиеп. О безблагодатности таинств у еретиков и раскольников – Владимир: Скоропечатня И. Коиль, 1914 (Владимирские епарх. ведомости. 1914, № 46-48).

Алексий (Дородницын) еп. О свойствах истинной веры и о св. писании как источнике христианского вероучения. – СПб.: Тип. В. В. Комарова, 1899.

Алексий (Дородницын) еп. О таинстве причащения. (Опыт противоштундистского катехизиса о таинстве причащения). – СПб.: В. М. Скворцов, 1912.

Алексий (Дородницын) еп. Преподобный Макарий Египетский, как представитель нравственно-аскетического мистицизма // Вера и разум. 1904, № 21.

Алексий (Дородницын) еп. Самовоспитание и его средства. (Очерк христианской педагогики). – Саратов: Тип. Союза печатного дела, 1913.

/Алексий (Дородницын) архиеп./ Слово архиепископа Владимирского и Суздальского Алексия в неделю жен мироносиц. (Положение женщины в христианстве). – Владимир: Скоропечатня И. Коиль, 1915 (Владимирские епарх. ведомости. 1915, № 15).

Алексий (Кузнецов) иером.

Алексий (Кузнецов) иером. Юродство и столпничество. Религиозно–психологическое исследование. – М.: Тип. В. Д. Смирнова, 1913.

Алексий (Ридигер) патриарх Московский и Всея Руси (1929-2008)

Алексий патр. Московский и Всея Руси. [Приветствие в адрес Психологического института по случаю его 85-летия] // Вопросы психологии. 1999, № 3, с. 12-13.

Алфеев Павел (Иванович) прот.

Алфеев Павел прот. Высокое религиозно-обрядовое значение церковной восковой свечи при православном богослужении. – Рязань: Тип. Рязан. губерн. правл., 1892 (Рязанские епарх. ведомости. 1892, № 11-14).

Алфеев Павел прот. Идеал христианского брака по Евангелию и учению церкви. – Рязань, 1916.

Амвросий (Ключарев) архиеп. (1820-1901)

Амвросий архиеп. Вера жены хананейской. – Харьков: Сов. Харьковского епархиального женск. училища, 1902.

Амвросий архиеп. Евангельское повествование об исцелении Господом жены кровоточивой. – Харьков: Сов. Харьковского епархиального женск. училища, 1902.

Амвросий /Ключарев/ архиеп. О внутреннем опыте // Его же. Полное собрание проповедей. Т. 2. – Харьков, 1902, с. 212-224.

Амвросий архиеп. Харьковский. Сила привычки к вину. – М., 1916.

Амвросий архиеп. Харьковский. Слово об удовольствиях // Сборник проповеднических образцов (Проповеди святоотеческие и церковно-отечественные). 2-е изд., испр. и доп. СПб., 1912, с.580-589.

Амвросий Медиоланский († 397 г.)

Амвросий Медиоланский. Две книги о покаянии. Пер. прот. Иоанна Харламова. – М.: Учеб.-информ. экумен. центр ап. Павла, 1997 (М., 1901; М.: Синод. тип., 1884).

Амвросий Оптинский преп. /Амвросий (Гренков) иеросхим./ (1812-1891)

/Амвросий Оптинский/. Поучение 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 иеросхим. Сборник писем и статей к мирским особам. Ч. 1-2. – М., 1894-1897.

Амвросий иеросхим. Собрание писем к монашествующим. Вып. 1-2. – Сергиев Посад, 1908-1909.

/Амвросий старец/. Собрание писем оптинского старца иеросхимонаха Амвросия. – М.: Паломник, 1995.

/Амвросий иеросхим/. Собрание писем преподобного оптинского старца иеросхимонаха Амвросия к монашествующим. – Козельск: Введен. Оптина Пустынь, 1995.

Анастасий Синаит († 686 г.)

Анастасий Синаит. Покаянный вопль ко Господу. – М.: Типо-лит. И. Ефимова, 1896(3-е изд. М., 1899; 4-е изд. М., 1902; 5-е изд. М., 1904).

Анастасий Синаит. Слово о святом собрании и о том, что не следует судить и злопамятствовать. Пер. с греч. – СПб.: Тип. П. Ф. Вощинской, 1894.

Анатолий (Берестов) иером.

Анатолий (Берестов) иером. Возвращение в жизнь. – М.: Изд-во Душепопечительского центра во имя св. прав. Иоанна Кронштадтского, 2001.

Анатолий (Берестов) иером. Оккультное поражение человека // Расширенное заседание Общества православных врачей Санкт-Петербурга 8-10 мая 2001 года. – СПб., 2001, с. 81-89.

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

Аникиев Павел (Петрович) свящ. (?-)

Аникиев П. П. Апология мистики по творениям преп. Симеона Нового Богослова. – Пг.: Тип. М. Меркушева, 1915.

Аникиев П. П. Вера, как основа жизни и знания. – СПб.: Тип. Училища глухонемых, 1903 (Православно-русское слово. 1903, № 20).

Аникиев П. П. К вопросу о православной христианской мистике // Православно-русское слово. 1903, № 13, с. 200-217.

Аникиев Павел свящ. Мистицизм в эпоху Александра I. – М.: Типо-лит. И. Ефимова, 1912 (Голос церкви. 1912).

Аникиев П. П. Психология мистического восприятия // Его же. Мистика преп. Симеона Нового богослова. СПб., 1906, с. 23-53.

Аничков Дмитрий Сергеевич (1733-1788)

Аничков Д. С. Рассуждение из натуральной богословии о начале и происшествии натурального богопочитания. – М.: Тип. Моск. унив., 1769.

Аничков Д. С. Слово о невещественности души человеческой и из оной происходящем ее бессмертии. – М.: Изд-во Имп. Моск. ун-та, 1777 (переизд.: Мысли о душе. М., 1996, с. 89-108).

Аничков Д. С. Слово о превратных понятиях человеческих, происходящих от излишнего упования, возлагаемого на чувства. – М., 1779 (переизд.: Мысли о душе. М., 1996, с. 109-121).

Аничков Д. С. Слово о разных способах, теснейший союз души с телом изъясняющих. – [М.]: Унив. тип. Н. Новикова, 1783.

Аничков Д. С. Слово... о том, что мир сей есть ясным доказательством премудрости божией, и что в нем ничего не бывает по случаю. – М.: /Б. и./, 1767.

О нем:

Кондаков И. М. Метафизика души в произведениях русских мыслителей 18-19 вв. // Психологический журнал. 2000, № 6, с. 89-96. (Аничков, Радищев, Галич).

Пенчко Н. Первый в России научный труд по истории религии и его загадочная судьба // Наука и жизнь. 1964. № 11. С. 89-94.

Шахнович М. И. Д.С. Аничков – первый русский историк религии // Учен. зап. ЛГУ. Сер. филос. наук. 1948. Вып. 2. № 109, с. 163-176.

Аничков-Платонов Иван (Николаевич) свящ. (-1864)

Аничков-Платонов И. Н. О благословениях ветхозаветных и новозаветных. – М.: Тип. В. Готье, 1848.

Аничков-Платонов И. Н. Рассуждение о крестных ходах православной церкви. – М.: Тип. А. Семена, 1842.

Антоний (Блум) митр. Сурожский (1914-2003)

Антоний митр. Сурожский. Беседы разных лет // Московский психотерапевтический журнал. 1994, № 4, с. 157-184.

Антоний митр. Сурожский. Внутренняя устойчивость // Его же. Труды.

– М., 2002, с. 302-314.
Антоний митр. Сурожский. Достичь своей высоты // Московский психотерапевтический журнал. 2005, № 3 (46), с.5-19.
Антоний (Блум) митр. Сурожский. Духовность и духовничество // Московский церковный вестник. 1989, № 3, с. 3.
Антоний митр. Сурожский. Духовность и душевность // Московский психотерапевтический журнал. 1997, № 4, с. 28-32.
Антоний митр. Сурожский. Исцеление тела и спасение души // Человек. 1995, № 5, с. 109-124.
Антоний митр. Сурожский. Как жить с самим собой: Очерк практического пастырского богословия // Вестник Русского Западно-Европейского Патриаршего Экзархата. 1989, № 117, с. 215-222 (переизд.: Московский психологический журнал. 1993, № 4, с. 53-62).
Антоний митр. Сурожский. Мистицизм // Московский психотерапевтический журнал. 2007, № 3 (54), с. 5-13.
Антоний митр. Сурожский. О покаянии // Его же. Труды. – М., 2002, с. 1009-1012.
Антоний митр. Сурожский. О самопознании // Вопросы психологии. 1994, № 5, с. 111-121.
Антоний митр. Сурожский. О свободе // Его же. Труды. – М., 2002, с. 406-416.
Антоний митр. О созерцании и подвиге // Московский психотерапевтический журнал. 1994, № 2, с. 151-177 (переизд.: Вестник Русского Западно–Европейского Патриаршего Экзархата. 1953, № 15).
Антоний митр. Сурожский. О страхе Божием и об исповеди // Московский психотерапевтический журнал. 2003, № 3 (38), с. 130-144.
Антоний митр. Сурожский. Психическая болезнь: наказание или крест? // О душевных болезнях. – М.: Моск. Патриархия, Центр "Благо", 1998, с. 99-105.
Антоний митр. Сурожский. Созерцание и подвиг // Вестник Русского Западно-Европейского Патриаршего Экзархата. 1953, № 15, с. 138-155.
Антоний митр. Сурожский. Уверенность в невидимом // Московский психотерапевтический журнал. 2004, № 4 (43), с. 116-130.
Антоний митр. Сурожский. Человек перед Богом. – М., 1995.

О нем:

Силантьева М. В. Влияние философской антропологии Н. Бердяева

на современную христианскую этику (Антоний Сурожский) // Человек в современных философских концепциях. Материалы Третьей Международной научной конференции. Ч. 2. – Волгоград, 2004, с. 601-605.

Шустрова Антонина. Психиатрия и церковь: Возможен ли союз? – М.: /Б. и./, 2003.

Антоний (Логинов) игум.

Антоний (Логинов) игум. Богословские противоречия "Пастырской психиатрии" архимандрита Киприана (Керна) // Обитель Слова. Альманах. Вып. 2. – Н.Новгород, 2003, с. 135-144.

Антоний (Логинов) игум. Психоанализ сквозь призму оккультной психологии (Опыт богословского и религиозно-философского исследования) // Обитель Слова. Альманах. Вып. 2. – Н.Новгород, 2003, с. 86-134.

Антоний (Логинов) игум., Сергий Гончаров прот. NLP-практика игумена Евмения // Обитель Слова. Альманах. Вып. 2. – Н.Новгород, 2003, с. 169-181.

Антоний (Храповицкий) митр. (1863-1936)

Антоний (Храповицкий) митр. Пастырское богословие. – Печоры: Св.-Усп. Пск.-Печ. мон., 1994 (Православное обозрение. 1896, № 2-5).

Антоний /Храповицкий/ иером. Психологические данные в пользу свободы воли и нравственной ответственности. – СПб., 1888 (переизд.: 2-е изд. СПб., 1888; Его же. Полное собрание сочинений. Т. 3. Казань, 1900, с. 489-942).

Антоний (Храповицкий) архим. Психологические данные в пользу свободы воли и нравственной ответственности // Христианское чтение. 1888, № 1.

Антоний (Храповицкий) митр. Согласование Евангельских сказаний о Воскресении Христовом. Психологические данные в пользу свободы воли и нравственной ответственности. – Нью-Йорк: Diocesan Publishing House, 1969.

Апраксин Сергей Аполлонович (1867-)

Апраксин С. А. Аскетизм и монашество. Евангельские, биологические и психологические их основания. – Киев: Тип. Киево-Печ. Успен. лав-

ры, 1907.

Апраксин С. А. О посте и молитве. (Размышления уверовавшего врача). – Киев, 1907 (Миссионерское обозрение. 1902, № 5, с. 822-857.

Аристов Алексей (Петрович) свящ. (?-)

Аристов Алексей свящ. Психология опытная. (Руководство для изучающих). Вып. 1. – Рига, 1889.

Арсений (Жадановский) еп. (?-)

Арсений /Жадановский/ архим. Бросьте курить табак. – М.: Печ. А. И. Снегиревой, 1907.

Арсений /Жадановский/ архим. Граф Толстой и наше неверие. – М.: Чудов монастырь, 1911.

Арсений /Жадановский/ еп. Серпуховский. Древнехристианская практика причащения св. тайн. – М.: Печ. А. И. Снегиревой, 1914 (Голос церкви. 1914).

Арсений /Жадановский/ еп. Серпуховский. "Любовь за гробом". (Посвящается женщинам, потерявшим дорогих лиц на войне). – М.: Печ. А. Снегиревой, 1915 (Душеполезное чтение. 1915, № 6).

Арсений /Жадановский/ архим. О духовной прелести. – М.: Чудов монастырь, 1911.

Арсений /Жадановский/ архим. О сквернословии. – М.: Печ. А. И. Снегиревой, 1907.

Арсений /Жадановский/ архим. Храни, христианин, чистоту и целомудрие. – М.: Печ. А. И. Снегиревой, 1907.

Архангельский Иван Иванович

Архангельский И. Смерть и бессмертие в связи с вопросом о смысле жизни. – Калуга: Тип. губерн. правл., 1914.

Астафьев Петр Евгеньевич (1846-1893)

Астафьев П. Е. Вера и знание в единстве мировоззрения. – М.: Университ. тип., 1893.

Астафьев П. Е. К вопросу о свободе воли. – М.: Тип. А. Гатцука, 1889 (Из Трудов Моск. психол. об-ва).

Астафьев П. Е. Опыт о свободе воли. (Из посмертных рукописей). – М.: Университ. тип., 1897.

Афанасий Великий († 373 г.)

Афанасий Александрийский. О том, что человек может познавать Бога в душе своим умом, и что душа человеческая разумна и бессмертна // Христианское чтение. 1837, ч. 4, с. 113-125.

Байдакова Мария Юрьевна

Байдакова М. Ю. Перспективы соотнесения теологических и психологических взглядов на проблему воли // Диалог отечественных светской и церковной образовательных традиций. – СПб., 2001, с. 139-142.

Бальтазар Ханс Урс фон (1905-1988)

Бальтазар Урс фон. Вселенская литургия. Преподобный Максим Исповедник // Альфа и Омега. 1997, № 3(14); 1998, № 2(16).

Баязитова М. В.

Баязитова М. В., Вячеслав (Переверзенцев) прот. Опыт работы православного психолога в церковном приходе // Московский психотерапевтический журнал. 2003, № 3 (38), с.156-165.

Белорусов Сергей Анатольевич, зав. отделением клинической психотерапии и медицинской психологии поликлиники Медросконтракт (Москва), координатор модальности "Религиозно-ориентированная психотерапия" ОППЛ.

Белорусов С. Душевредность "виртуальной реальности" // Альфа и Омега. 1998, № 1(15), с. 343-345.

Белорусов С. А. Псевдо-религиозный культ и члены семьи: искажение духовной формации // Журнал практического психолога. 2000, № 1-2.

Белорусов С. А. Психология духовной зрелости личности в перспективе святоотеческого подхода // Психология зрелости и старения. 1998, № 3.

Белорусов С. А. Психология духовности, веры и религии // Журнал практического психолога. 1998, № 6, с. 21-43.

Белорусов С. А. Психология духовности, веры и религии // Консонанс. 1995, № 1, с. 1-19.

Белорусов С. А. Психология страха смерти // Альфа и Омега. 1997, №

3(14), с. 308-324.
Белорусов С. А. Психопатии и страсти // Журнал практического психолога. 1998, № 6.
Белорусов С. А. Психотерапевтическое депрограммирование жертв псевдорелигиозных культов // Альфа и Омега. 1996, № 4(11).
Белорусов С. А. Религиозно-ориентированное консультирование // Московский психотерапевтический журнал. 1999, № 1, с. 155-172.

Белугина Н. М. Роль православного мировосприятия в нравственном становлении личности (По роману К. Леонтьева "Подлипки") // Православие и проблемы воспитания. – Н.Новгород, 2000, с. 314-318.

Бенц Э. Цвет в христианских видениях // Психология цвета. – М., 1996, с. 79-134.

Бердяев Николай Александрович (1874-1948)
Бердяев Н. Учение о перевоплощении и проблема человека // Переселение душ. Сборник. – М., 1994, с. 254-267 (Переселение душ. Париж, 1935, с. 65-82).

Берсенева Тамара Александровна
Берсенева Т. А. Православие и духовное здоровье россиянина // Знаменские чтения 2000-2004. Сборник материалов. – СПб., 2006, с. 352-357.

Бета Катарина
Бета К. Русская душа: О свойствах мышления, мировосприятия и молитвы русского православного христианства // Человек: образ и сущность. О душе. – М., 1997, с. 156-176.

Богданович Савва свящ. (1858-)
Богданович Савва свящ. Если религия есть необходимая потребность человеческого духа, то как же объяснить явление атеизма? 4-е изд. – Киев: Тип. Киево-Печ. Успен. лавры, 1908.
Богданович Савва свящ. Краткие религиозно-нравственные размышления и наставления. 4-е изд. – Киев: Тип. Киево-Печ. Успен. лавры, 1907.
Богданович Савва свящ. О благодатных способах, которыми Бог призы-

вает людей ко спасению. 4-е изд. – Киев: Тип. Киево-Печ. Успен. лавры, 1908.
Богданович Савва свящ. О видениях штундистов. – Киев: Тип. Киево-Печ. Успен. лавры, 1908.
Богданович Савва свящ. Поучения о душепагубности штундистского учения. 4-е изд. – Киев: Тип. Киево-Печ. Успен. лавры, 1907.

Богдановская И. М.

Богдановская И. М. Религиозный опыт личности как феномен психологического исследования // Диалог отечественных светской и церковной образовательных традиций. – СПб., 2001, с. 130-133.
Богдановская И. М. Современный религиозный опыт личности: содержательный анализ основных компонентов смысловой организации // Смысловые пространства современного человека. Сборник научных статей. – СПб., 2005, с. 202-213.

Богословский Николай свящ. (Богословский Н. А.) (?-)

Богословский Н. Библейское учение о совести // Православный собеседник. 1903, № 10.
Богословский Н. "Внутренний опыт" в деле религиозного познания // Вера и разум. 1909, № 19-20, с. 1-22.
Богословский Н. Сердце и его значение в религиозно-нравственной жизни человека по учению Священного Писания // Вера и разум. 1910, № 3, с. 287-308.
Богословский Н. Совесть, как голос Верховной Правды // Вера и разум. 1910, № 17.
Богословский Н. Учение о совести // Православный собеседник. 1900, № 10, с. 246-289.

Борис (Плотников) еп. (1855-1905)

Борис (Плотников) архим. Записки по пастырскому богословию. Вып. 1-4. – Киев, 1891-1892.
Борис (Плотников) архим. О невозможности чисто–физиологического объяснения душевной жизни человека. – Харьков: Губ. правл, 1890 (2-е изд.: СПб.: И. Л. Тузов, 1894).
Борис (Плотников) еп. О целебной силе молитвы. – /СПб./: Тип. А. П. Лопухина, /1899/ (Церковный вестник. 1899, № 27).

Борис /Плотников/ еп. Об употреблении времени. – СПб.: Тип. А. П. Лопухина, 1900 (Церковный вестник. 1900, № 36).

О нем:

Булашев Г. Десятилетие учено-литературной деятельности архимандрита Бориса. – Киев, 1890.

Челпанов Г. /Рец./ О невозможности чисто-физиологического объяснения душевной жизни человека. Апологетическое исследование ректора киевской духовной семинарии, архим. Бориса. Харьков, 1890 // Вопросы философии и психологии. 1891, кн. 3(7), с. 68-69.

Борьба с духом блуда: Об охранении души и тела в чистоте целомудрия: Из поучений св. отцов и учителей Церкви. – М.: Русский хронографъ, 2001.

Бочарев А. С.

Бочарев А. С., Чернышев А. В. Очерки современной церковной психологии. – Иваново: Свет Православия, 2003.

Братусь Борис Сергеевич

Братусь Б. С. Двойное бытие души и возможность христианской психологии // Вопросы психологии. 1998, № 4, с. 71-79.

Братусь Б. С. Заметки о внешнем оппонентном круге христианской психологии // Московский психотерапевтический журнал. 2007, № 3 (54), с. 32-55.

Братусь Б. С. Место человека в истории отечественной психологии // Начала христианской психологии. – М., 1995, с. 7-30.

Братусь Б. С. Образ человека в гуманитарной, нравственной и христианской психологии // Психология с человеческим лицом. – М., 1997, с. 67-91.

Братусь Б. С. Психология – наука о психике или учение о душе? // Человек. 2000, № 4, с. 30-38 (переизд: Хрестоматия по православной психологии. Новосибирск, 2005, с. 9-20).

Братусь Б. С. Российская психология на перепутье // Начала христианской психологии. – М., 1995, с. 31-56.

Братусь Б. С. Христианская психология как новое движение в России // Психология и христианство. – М., 1995, с. 21.

Бракел Вильгелмус а (1635-1711)

Бракел Вильгельмус а. Вера и ее отличительные признаки. Пер. с англ. – /Б. м./: Издание Братства Независимых Церквей и Миссий Евангельских Христиан-Баптистов Украины, 2000.

Бракел Вильгелмус а. Оправдание. Пер. с англ. – /Б. м./: Издание Братства Независимых Церквей и Миссий Евангельских Христиан-Баптистов Украины, 2000.

Бракел Вильгелмус а. Призвание и возрождение. Пер. с англ. – /Б. м./: Издание Братства Независимых Церквей и Миссий Евангельских Христиан-Баптистов Украины, 2000.

Бронзов Александр Александрович (1858-1936/37)

Бронзов А. А. Аристотель и Фома Аквинат в отношении к их учению о нравственности. – СПб.: Тип. О. Елеонского, 1884.

Бронзов А. А. К вопросу об условиях нормального течения жизни в христианской семье // Христианское чтение. 1898, № 4, с. 517-559.

Бронзов А. А. Из лекций по нравственному богословию. – /СПб.: Лит. Фомина, 1998/.

Бронзов А. А. Из лекций по нравственному богословию. – Пг., 1916.

Бронзов А. А. О христианской семье и связанных с нею вопросах. – СПб., 1901.

Бронзов А. А. Самоубийства. – СПб.: Тип. М. Меркушева, 1912.

Бронзов А. А. Христианская любовь, как единственно-истинный принцип человеческих взаимоотношений. – СПб.: Тип. А. П. Лопухина, 1899.

Булгаков Сергий (Сергей Николаевич) прот. (1871-1944)

Булгаков С. Н. Жизнь за гробом. – Париж, 1955.

Булгаков С. Развитие личности как религиозная задача // Киносценарии. 1991, № 4, с. 167-169.

О нем:

Сериков Г. Учение об апокатастазисе (всеобщем восстановлении) у "отца отцов" (свят. Григория Нисского) и у прот. Сергия Булгакова // Вестник РСХД. 1971, № 101-102, с. 25-35.

Булгаковский Дмитрий Гаврилович (1845-)

Булгаковский Д. Г. Алфавитный указатель книг и статей против пьянст-

ва. 2-е изд. – М.: А. Д. Ступин, 1902.
Булгаковский Д. Г. Из загробного мира. – СПб., 1894.
Булгаковский Д. Г. Роль православного духовенства в борьбе с пьянством. – СПб., 1903.

Бургов Алексий свящ. (1873-)
Бургов Алексий свящ. Повесть Л. Андреева "Иуда Искариот и другие". (Психология и история предательства Иуды). Опыт подробной литературной и евангельской критики. – Харьков: Тип. "Мирный труд", 1911.
Бургов Алексий свящ. Православно-догматическое учение о первородном грехе. – Киев: Тип. И. И. Горбунова, 1904.

Бухина О. Б.
Бухина О. Б. Психологические предпосылки ухода в секты и христианский психотерапевтический ответ // Психология и христианство. – М., 1995, с. 23-24.

Варлаам (Ряшенцев) еп. (1878-1942)
Варлаам /Ряшенцев/ архим. Вера и причины неверия. – Полтава: Тип. Г. И. Маркевича, 1912.
Варлаам /Ряшенцев/ еп. О христианском воспитании детей. 3-е изд., доп. – Могилев: Тип. И. Б. Клаза и М. Л. Кагана, 1914.

Василий Великий († 379 г.)
/Василий Великий/. Беседа, или Слово нравоучительное святого отца нашего Василия Великого Кесария Каппадокийския архиепископа и вселенского учителя, о пьянствующих. – СПб.: Печ. Имп. Акад. наук, 1774.
Василий Великий. На гневливых // Его же. Творения. Т. 2. – СПб., 1911, с. 160-168 (Беседа 10).
Василий Великий. На слова: "Внемли себе" (Втор. 15, 9) // Его же. Творения. Т. 2. – СПб., 1911, с. 91-99 (Беседа 3).
Василий Великий. На упивающихся // Его же. Творения. Т. 2. – СПб., 1911, с. 203-211 (Беседа 14).

Василий (Кривошеин) архиеп. Брюссельский и Бельгийский (1900-

1985)
Василий (Кривошеин) архиеп. Несколько слов по вопросу о стигматах // Журнал московской патриархии. 1986, № 4, с. 67-68.

Василиос Термос о.
Василиос Термос о. Кризис желания. Размышления о точках пересечения психоанализа Ж. Лакана со святоотеческим богословием // Московский психотерапевтический журнал. 2002, № 4.

Васильев М.
Васильев М. Учение отцов церкви о страсти. – Сергиев Посад, 1912.

Василюк Федор Ефимович, докт. психол. наук, проф., зав. каф. индивидуальной и групповой психотерапии факультета консультативной и клинической психологии Московского городского психолого-педагогического университета.
Василюк Ф. Е. Влияние молитвы на смысловую работу переживания // Московский психотерапевтический журнал. 2005, № 3 (46), с. 51-74.
Василюк Ф. Е. Исповедь и психотерапия // Московский психотерапевтический журнал. 2004, № 4 (43), с. 79-90.
Василюк Ф. Е. Молитва и переживание // Православное учение о человеке. Избранные статьи. – Москва-Клин, 2004, с. 234-250.
Василюк Ф. Е. Молитва и переживание в контексте душепопечения // Московский психотерапевтический журнал. 2003, № 3 (38), с. 114-129.
Василюк Ф. Е. От переживания – к молитве // Московский психотерапевтический журнал. 2002, № 1.
Василюк Ф. Е. Переживание и молитва. Опыт общепсихологического исследования. – М.: Смысл, 2005.

Введенский Алексей Иванович (1861-1913)
Введенский А. И. Буддийская нирвана. – М., 1901 (Русский вестник. 1901).
Введенский А. И. Вера в Бога, ее происхождение и основание. – М., 1891 (Православное обозрение. 1890-1891).
Введенский А. И. Литература вопроса и примечания к статье: Религиозная вера, как биогенетический принцип в психологии // Богословский

вестник. 1899, № 9, с. 69-83.

Введенский А. И. О видах веры в ее отношении к знанию. – М., 1894.

Введенский А. И. О закономерности в истории естественных религий. – Сергиев Посад, 1901 (Богословский вестник. 1901, № 5).

Введенский А. И. Психология веры (Религиозная вера как биогенетический принцип в психологии). – /Сергиев-Посад/, 1899.

Введенский А. И. Религиозная вера, как биогенетический принцип в психологии // Богословский вестник. 1899, № 1, с. 39-56; № 5, с. 75-98; № 9, с. 40-68.

Введенский А. И. "Религиозное обновление" наших дней. – М., 1903-1904.

Введенский А. И. Религиозное сознание язычества. Т. 1. Религии Индии. – М.: Универс. тип., 1902.

О нем:

Двадцатипятилетний юбилей профессора Московской духовной академии Алексея Ивановича Введенского 1886-1911. – Сергиев Посад, 1912.

Введенский Дмитрий Иванович (1873-)

Введенский Д. И. Голос любви скорбному сердцу. – М.: Моск. Богородице-Рождеств. жен. мон., Правило веры, 1996 (репр. переизд.: М.: Типо-лит. И. Ефимова, 1909).

Введенский Д. И. Да не зайдет солнце во гневе вашем... – СПб.: Народное образование, /1909/.

Введенский Д. И. Кровь брата. (Культура и жестокость. Библейская параллель). – Сергиев посад, 1915 (Богословский вестник. 1914, № 12).

Введенский Д. И. Материнство. (В защиту нравственной личности женщины). – М.: Печатня А. И. Снегиревой, 1908.

Введенский Д. И. Состояние душ после смерти до всеобщего воскресения. – М.: Типо-лит. И. Ефимова, 1902 (Московские церковные ведомости. 1902, № 3, 5, 7, 8).

Введенский Д. И. Учение Ветхого завета о грехе. – Сергиев посад: Тип. Свято-Троицкой Серг. лавры, 1900.

Введенский Д. И. Эней Газский и его сочинение "Феофраст или о бессмертии души и воскресении". Историко-догматический этюд. – /Казань, 1902/.

Вениамин (Исупов) иерод.

Вениамин /Исупов/ иерод. К юношам об истинной мудрости и истинном воспитании самих себя. 2-е изд. – СПб.: Вера и знание, 1906 (Киев: Тип. Киево-Печерск. Успенск. лавры, 1905).

Вениамин /Исупов/ иерод. Учение церковных писателей о страхе Божием. – Киев: Тип. Киево-Печерск. Успенск. лавры, 1906.

Вениамин (Новик) иером.

Вениамин (Новик) иером. Образ и подобие Божие в человеке. Свобода. Совесть // О вере и нравственности по учению Православной Церкви. Сборник. – М., 1991, с. 82-84.

Вениамин (Платонов) еп. (1819-1905)

Вениамин (Платонов) еп. Вопрос о вере // Православный Собеседник. 1861, II.

Вениамин (Платонов) еп. Светлая сторона смерти, примечаемая взором веры // Православный собеседник. 1862, I.

Вениамин (Платонов) еп. Христос – свет для сокровенной глубины душ человеческих // Православный Собеседник. 1861, I.

Вениамин (Федченков) митр. О вере, неверии и сомнении. – СПб.: Нева-Ладога-Онега; – М.: Русло, 1992.

Вержболович Михаил Осипович (1861-1911)

Вержболович М. О. Мир таинственных явлений. 2-е изд. – СПб., 1904.

Вержболович М. О. Нравственное христианское учение. – М., 1907.

Вержболович М. О. Обзор иностранной психологии. – Харьков, 1896.

Вержболович М. О. Обзор главнейших направлений русской психологии. – Харьков: Тип. губерн. правл., 1895.

Вержболович М. О. Психологические основания религии // Вера и разум. 1898, № 18, отд. фил., с. 199-220.

Вержболович М. О. Спиритизм перед судом науки и христианства. – М.: Тип. И. Л. Тузова, 1903.

О нем:

Памяти дорогого и незабвенного учителя Михаила Осиповича Вержболовича. – М.: Тип. "Русская печатня", 1912.

Памяти М. О. Вержболовича. – М.: Тип. "Русская печатня", 1911

(Моск. церк. ведом. 1911).

Веселова Елена Константиновна

Веселова Е. К. Психологическая концепция человека в трудах В. И. Несмелова // Диалог отечественных светской и церковной образовательных традиций. – СПб., 2001, с. 107-110.

Вивес Хуан Луис (1492-1540)

Вивес Хуан Луис. О душе и жизни // Вестник Русского Христианского гуманитарного института. 2004, № 5, с. 343-363.

Виноградов Андрей свящ.

Виноградов Андрей свящ. Психология жизни и смерти. О бессмертии души // Знаменские чтения 2000-2004. Сборник материалов. – СПб., 2006, с. 280-289.

Виссарион (Нечаев) еп. (1823-1905)

Виссарион (Нечаев) еп. Гордость. 4-е изд. – СПб., 1899.

Виссарион /Нечаев/ еп. Грехи чувств. – М., 1888.

Виссарион /Нечаев/ еп. Нечто о вечеринках и балах. 3-е изд. – М., 1891.

Виссарион (Нечаев) еп. О телесных действиях при богослужении. 3-е изд. – М., 1895.

Владимирский Федор Стратоникович (1875-)

Владимирский Ф. С. Гипнотизм и внушение пред судом науки и религии. – Харьков, 1906.

Владимирский Ф. Психологические данные в пользу преподавания детям истин христианской веры // Законоучитель. № 17. 1913, 20 окт., с. 284-287.

Владимирский Ф. Психологическое доказательство бытия Божия. – Почаев: Тип. Почаево-Успен. лавры, 1904.

Владимирский Ф. Психология атеизма // Его же. Психологическое доказательство бытия Божия. – Почаев, 1904, с. 29-33.

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

Владиславлев Михаил Иванович (1840-1890)

Владиславлев М. Психология. Исследование основных явлений душевной жизни. В 2-х т. – СПб.: Тип. В. Безобразова, 1881.

Владиславлев М. И. Психология Плотина // Журнал министерства народного просвещения. 1868, № 7, с. 1-54.

Владиславлев М. Современные направления в науке о душе. – СПб., 1866.

О нем:

Введенский А. И. Научная деятельность Михаила Ивановича Владиславлева // Журнал Министерства Народного Просвещения. 1890, № 6.

Вознесенский Александр Иванович (1867-)

Вознесенский А. И. Возможность Богопознания. Опыт психического и гносеологического оправдания христианского учения о Боге, как личной творческой Первопричине мира. – Казань: Типо-лит. Импер. ун-та, 1897.

Волков Ю. К.

Волков Ю. К. Роль православия в сохранении духовного здоровья общества // Православие и проблемы воспитания. – Н.Новгород, 2000, с. 332-335.

Воловикова Маргарита Иосифовна

Воловикова М. И. Проблемы духовно-ориентированного диалога на семинарах Т. А. Флоренской // Московский психотерапевтический журнал. 2004, № 4 (43), с. 192-202.

Воловикова М. И., Махнач А. В. Психология, психотерапия и христианство ("Круглый стол") // Психологический журнал. 1995, № 1, с. 176-178.

Воробьев Сергей Леонидович

Воробьев С. Л. Онтологические образы психологии // Начала христианской психологии. – М., 1995, с. 80-105.

Воробьев С. Л. Онтологические образы психологии // Человек. 1995, № 1, с. 21-39.

Воронцов Александр (Александрович) свящ. (?-)

Воронцов Александр свящ. Плоды Духа. – Казань, 1912.
Воронцов Александр свящ. Подробная программа курса аскетики, читанного студентам Императорской Казанской духовной академии в 1914-1915 академическом году. – Казань, 1915.
Воронцов Александр свящ. Подробная программа курса пастырского богословия, читанного студентам Императорской Казанской духовной академии в 1914-1915 академическом году. – Казань, 1915.
Воронцов Александр свящ. Страдания и утешения Христовы. – Казань: Центр. тип., 1914.
Воронцов А. А. Учение Библии о душе человека. – Казань: Типо-лит. Импер. ун-та, 1900 (Православный собеседник. 1900, № 7-8, с. 1-46, № 9, с. 47-48).
Воронцов Александр свящ. Христианское прощение. – Казань: Центр. тип., 1916.

Воскресенский Борис Аркадьевич, канд. мед. наук.

Воскресенский Б. А. Некоторые аспекты клинического подхода к душевнобольным-верующим // Московский психотерапевтический журнал. 2004, № 4 (43), с. 131-140.
Воскресенский Б. Расстройства личности: духовное или душевное? // Личность в Церкви и обществе. Сборник. – М., 2003, с. 134-140.

Вылков А. свящ. (?-)

Вылков А. свящ. Значение вербализма в деле религиозного обучения // Законоучитель. № 34. 1914, 15 сент., с. 637-638.
Вылков А. свящ. Значение личности в деле религиозного обучения // Законоучитель. № 19. 1913, 15 нояб., с. 323-328.

Вышеславцев Борис Петрович (1877-1954)

Вышеславцев Б. Бессмертие, перевоплощение и воскресение // Переселение душ. – М., 1994, с. 315-335 (Переселение душ. Париж, 1935, с. 109-134; Человек. 1993, № 2, с. 80-96).
Вышеславцев Б. Значение сердца в религии // Путь. № 1, 1925, с. 79-98.
Вышеславцев Б. Религиозно-аскетическое значение невроза // Путь. № 5, 1926, с. 10-102.
Вышеславцев Б. П. Сердце в индийской и христианской мистике // Вопросы философии. 1990, № 4, с. 62-87 (Париж: YMCA-press, 1929).

Гавриил (Кикодзе) еп. (1825-1896)

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

Гаврюшин Николай Константинович

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

Галич Александр Иванович (1783-1848)

Галич А. Картина человека (опыт наставительного чтения о предметах самопознания для всех образованных сословий). – СПб., 1834 ("Введение": Русская религиозная антропология. Т. 1. – М., 1997, с. 121-137).

О нем:

Колбин А. Д. Психологические воззрения А. И. Галича. Автореф. дис. – М., 1953.

Кондаков И. М. Метафизика души в произведениях русских мыслителей 18-19 вв. // Психологический журнал. 2000, № 6, с. 89-96. (Аничков, Радищев, Галич).

Гальченко М. Г.

Гальченко М. Г. Проблемы оглашения и воцерковления психически нездоровых людей // Психиатрия и актуальные проблемы духовной жизни. – М., 2003, с. 126-144.

Гармаев Анатолий прот.

Гармаев Анатолий свящ. Обрести себя. – Иваново, 1999 (Христианский собеседник. Вып. 49).

Гармаев Анатолий свящ. Психопатический круг в семье. 2-е изд., испр. и доп. – М.: Правосл. брат. св. ап. Иоанна Богослова, 2000.

Гассин Элизабет

Гассин Э. Обряд прощения: психологическое, социальное и духовное становление человека // Московский психотерапевтический журнал. 2006, № 3 (50), с. 160-178.

Гассин Э. Православие и проблема прощения // Московский психотера-

певтический журнал. 2003, № 3 (38), с. 166-186.

Гассин Э. Психология прощения // Вопросы психологии. 1999, № 4, с. 93-104.

Гассин Э. Психология прощения // Психология и христианство. – СПб., 1997, с. 47.

Гассин Э. Самоотверженная любовь к другим как верх человеческого совершенства: свидетельства Священного Писания, трудов преподобного Максима Исповедника и недавних исследований альтруизма и межличностного прощения // Знаменские чтения 2000-2004. Сборник материалов. – СПб., 2006, с. 300-306.

Георгий (Тертышников) архим.

Георгий (Тертышников) архим. Пастырская душепопечительность священнослужителей Православной Церкви // Альфа и Омега. 1997, № 3(14), с. 259-273.

Георгий (Ярошевский) еп. (1872-)

Георгий /Ярошевский/ еп. Глоссолалия (1 Кор. 14, 1-40). Богословско–психологический очерк. – Калуга: Губ. типо-лит., 1915.

Георгий /Ярошевский/ еп. Демонические болезни. (Богословско-психологический очерк). – СПб.: Тип. М. Меркушева, 1912 (Калуга: Губ. типо-лит., 1914; впервые под псевд. "Е. Г.": Христианское чтение. 1912, № 7-8, с. 775-790).

Георгий /Ярошевский/ еп. Стигматизация. (Богословско–психологический очерк). – Калуга: Губ. типо-лит., 1914.

Герасимов С. А.

Герасимов С. А. Совесть как феномен духа // Московский психотерапевтический журнал. 2007, № 3 (54), с. 88-103.

Геронимус Александр прот. (1945-2007), канд. богосл., канд. физ.-мат. наук.

Геронимус Александр прот. Дух и Душа: взаимосвязь духовной и психической жизни человека // Психология и христианство. – М., 1995, с. 30-31.

Гиляревский Александр (Константинович) свящ. (?-)

Гиляревский Александр свящ. О любви к врагам. 2-е изд. – М.: Отд. распростр. духовно-нравств. книг при Моск. об-ве любителей духовного просвещения, 1899.
Гиляревский Александр свящ. О первоначальном воспитании детей в духе веры христовой и благочестия. – М., 1889 (Душеполезное чтение. 1889, № 2).
Гиляревский Александр свящ. Пособие к изучению психологии. 2-е изд., испр. и доп. – М.: Тип. Е. К. Гербек и К°, 1886
Гиляревский Александр свящ. Пособие к изучению психологии. 3-е изд., испр. и доп. – М.: Тип. Е. К. Гербек и К°, 1888.
Гиляревский А. К. Пособие к изучению психологии. 4-е изд., испр. и доп. – М., 1894 (5-е изд., испр. и доп. М.: Типо-лит. Г. И. Простакова, 1899; 6-е изд., испр. и доп. 1907. М.: Типо-лит. И. Ефимова, 1907).
Гиляревский А. Учебник психологии. – Новочеркасск: Тип. Ф. К. Трайлина, 1883.

Глаголев Сергей Сергеевич (1865-1937)

Глаголев С. Вера и знание // Христианское чтение. 1994, № 9, с. 45-69 (Вера и разум. 1909, № 21).
Глаголев С. С. Вопрос о бессмертии души // Вопросы философии и психологии. 1893, кн. 4(19)-5(20).
Глаголев С. Женщина и религиозная вера // Вера и разум. 1912, № 9, с. 305-318.
Глаголев С. С. Новая книга по психологии животных. Хэдсон (Hudson), Натуралист в Ла-Плате... СПб., 1896 // Богословский вестник. 1896, № 9, с. 387-401.
Глаголев С. С. Об условиях возникновения религиозной веры. – Сергиев Посад, 1911 (Богословский вестник. 1892, № 11).

Глубоковский Николай Никанорович (1863-1937)

Глубоковский Н. Н. Благовестие христианской свободы в послании апостола Павла к Галатам. – М.: Изд-во Моск. подв. Свято-Троиц. Серг. Лавры, 1999 (переизд.: СПб.: Тип. А. П. Лопухина, 1902).
Глубоковский Н. Н. Преображение Господа. (Критико-экзегетический очерк). – М.: Университ. тип., 1888.
Глубоковский Н. Н. Учение св. Апостола Павла о грехе, искуплении и оправдании // Христианское чтение. 1898, № 3, с. 301-343; № 4,

с. 471-516; № 5, с. 629-666; № 6, с. 793-840.

Голубинский Федор (Александрович) прот. (1797-1854)

Голубинский Ф. А. прот. Душесловие умозрительное // Вестник Ленинградской Духовной академии. 1990, № 3, с. 105-120.

Голубинский Ф. А. Лекции по умозрительному богословию. – М.: Синод. тип., 1868.

Голубинский Ф. А. Лекции философии. Метафизическая психология. – М.: Печ. А. И. Снегиревой, 1898.

Голубинский Ф. А. Премудрость и благость Божия в судьбах мира и человека. (О конечных причинах). – СПб.: П. П. Сойкин, /1907/.

Голубинский Ф. А. Умозрительная психология // Душеполезное чтение. 1871, № 4-10.

Голубинский Ф. А. Умозрительная психология. – М.: Универ. тип., 1871 (Чтения в ОЛДП. 1889, окт.-дек.; "Введение": Русская религиозная антропология. Т. 1. М., 1997, с. 162-178).

О нем:

Введенский А. Профессор философии протоиерей Ф. А. Голубинский. – Сергиев Посад, 1898.

Глаголев С. Протоиерей Ф. А. Голубинский, его жизнь и деятельность. – Сергиев Посад, 1898.

Кудрявцев В. Д. Протоиерей Ф. А. Голубинский. Биографический очерк. – М., 1855.

Грех, который не будет прощен: О самоубийстве с христианской точки зрения. Сборник. – М.: Отчий дом, 1997.

Григорий Богослов († 389 г.)

Григорий Богослов. К душе своей // Его же. Собрание творений. Т. 2. – Св.-Троиц. Серг. Лавра, 1994, с. 114-115.

Григорий Богослов. На гневливость // Его же. Собрание творений. Т. 2. – Св.-Троиц. Серг. Лавра, 1994, с. 197-208.

Григорий Богослов. О душе // Его же. Собрание творений. Т. 2. – Св.-Троиц. Серг. Лавра, 1994, с. 31-35.

О нем:

Севастиан (Пилипчук) архим. Св. Григорий Богослов о вере, надежде и любви // Журнал московской патриархии. 1975, № 2.

Григорий (Борисоглебский) архим. (1867-1893)

Григорий /Борисоглебский/ иером. Возрождение по учению преподобного Макария Египетского // Богословский вестник. 1892, № 11, с. 204-225 (отд. изд.: Сергиев Посад, 1892).

Григорий /Борисоглебский/ архим. Об эгоизме и христианской любви к самому себе // Богословский вестник. 1894, № 5, с. 183-196.

Григорий Двоеслов († 604 г.)

Григорий Двоеслов. Собеседования о жизни италийских отцов и о бессмертии души. – М., 1996 (Казань, 1860).

Григорий Кипрский, патр. Константинопольский († 1290 г.)

Григорий Кипрский. Похвальное слово святому Евфимию, епископу и чудотворцу Мадитскому. Предисл., греч. текст и рус. пер. архим. Арсения. – М.: Тип. Л. и А. Снегиревых, 1889.

О нем:

Бибиков М. В. К социально-психологическому анализу писем Григория Кипрского: бедность, бедствие, болезнь // Византийский Вестник. 1995, т. 56 (81), с. 57-62.

Григорий Нисский († 394 г.)

Григорий Нисский. К Симпликию о вере // Его же. Творения. Ч. 4. – М., 1862, с. 133-140.

Григорий Нисский. О душе и воскресении // Его же. Творения. Ч. 4. – М., 1862, с. 201-326.

Григорий Нисский. О душе и воскресении. Диалог с сестрой Макриной // Восточные отцы и учители Церкви IV века. Антология. Т. 2. – М.: МФТИ, 1999, с. 200-256.

Григорий Нисский. Против учения о судьбе // Его же. Творения. Ч. 4. – М., 1862, с. 141-177.

Григорий Нисский. Против учения о судьбе // Восточные отцы и учители Церкви IV века. Антология. Т. 2. – М.: МФТИ, 1999, с. 328-344.

О нем:

Дворецкая М. Я. Особенности психологической антропологии св. Григория Нисского // Диалог отечественных светской и церковной образовательных традиций. – СПб., 2005, с. 136-141.

Шелков Н. А. Проблема бессмертия души и воскресения по учению Григория Нисского // Бог. Человек. Мир: Материалы ежегодной научной конференции Русского Христианского гуманитарного института. – СПб., 2000, с. 94-97.

Григорий Палама († 1359 г.)

Григорий Палама. О молитве и чистоте сердца // Добротолюбие. 2-е изд. Т. 5. – М., 1900, с. 300-302.

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

Григорий Палама. Слово о свойстве света, виденного апостолами на Фаворе // Журнал Московской патриархии. 1984, № 8, с. 35-36.

Григорий Палама св. Три главы о молитве и чистоте сердца // Макаров Д. И. Антропология и космология св. Григория Паламы (на примере гомилий). – СПб., 2003, с. 478-481.

Григорий Палама. Триады в защиту священно-безмолвствующих. Пер., послесл. и ком. В. Вениаминова. – М.: Канон, 1995 (История христианской мысли в памятниках).

О нем:

Лосский В. Н. Богословие света в учении свт. Григория Паламы // Его же. Богословие и Боговидение. – М., 2000, с. 82-111 (переизд.: Журнал Московской Патриархии. 1968, № 3, с. 76-77).

Григорий Синаит († 1310 г.)

Григорий Синаит. Главы о заповедях и догматах, угрозах и обетованиях // Добротолюбие. 2-е изд. Т. 5. – М., 1900, с. 180-216.

Григорий Синаит. Наставление безмолвствующим // Добротолюбие. 2-е изд. Т. 5. – М., 1900, с. 216-227.

Григорий Синаит. О безмолвии и молитве // Добротолюбие. 2-е изд. Т. 5. – М., 1900, с. 227-237.

Григорий Чудотворец († 270 г.)

Григорий Чудотворец, епископ Неокесарийский. К Татиану краткое слово о душе // Его же. Творения. – М.: Паломник, 1996, с. 105-110.

Грот Николай Яковлевич (1852-1899)

Грот Н. Я. Значение чувства в познании и деятельности человека. – М.,

1889.
Грот Н. Я. Критика понятия свободы воли в связи с понятием причинности // О свободе воли. М., 1889, с. XV-XXVI,1-96.
Грот Н. Я. О душе в связи с современными учениями о силе. – Одесса, 1886.
Грот Н. Основания экспериментальной психологии. – М.: Типо-лит. Кушнерев и К°, 1896.
Грот Н. Понятие души и психической энергии в психологии // Вопросы философии и психологии. 1897, кн. 2(37), кн. 4(39).
Грот Н. Психология чувствований в ее истории и главных основах. – СПб.: Типогр. Импер. акад. наук, 1880.
Грот Н. Я. Сновидения как предмет научного анализа. – Киев, 1878.

О нем:

Зеньковский В. В. История русской философии. Т. 1. Ч. 2. Л., 1991 (с.13-18 – Грот Н. Я.).
Никанор архиеп. Направление и значение философии Николая Грота // Православное обозрение. 1886, № 10.
Николай Яковлевич Грот в очерках, воспоминаниях и письмах. – СПб., 1911.
Соколов П. П. Философский скиталец. Памяти Н. Я. Грота // Богословский Вестник. 1899, № 6, 7, 11-12.
Соловьев В. С. Три характеристики. М. М. Троицкий, Н. Я. Грот, П. Д. Юркевич // Вестник Европы. 1900, № 1, с. 318-335.
Суходольский Г. В. Опыт построения Н. Я. Гротом теории умственных процессов, опередившей время // Психологический журнал. 1994, № 5, с. 92-101.

Гуардини Романо (1885-1968)

Гуардини Романо. Человек и вера. – Брюссель: Жизнь с Богом, 1994.

Гура В. А.

Гура В. А. Идея свободы в раннем христианстве // Генезис христианства: проблемы и исследования. Сборник. – СПб.: СПбГУ, 1999, с. 56-58.

Гура М. В.

Гура М. В. Соотношение благодати и свободы воли в контексте пелаги-

анских споров // Начало. 2007, № 16, с. 32-54.

Гуревич А.

Гуревич А. Состояние отчаяния и духовная практика (по преподобному Силуану Афонскому и архимандриту Софронию) // Альфа и Омега. 1998, № 1(15), с. 189-200.

Гурьев Николай Дмитриевич

Гурьев Н. Д. Страсти и их воплощение в болезнях (соматических и нервно-психических). – М.: Экоспром, 2000.

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

Гусев Виктор свящ.

Гусев Виктор свящ. Помочь понести тяготы на пути ко спасению: Интервью с о. Виктором (Гусевым) // Московский психотерапевтический журнал. 2003, № 3(38), с. 187-191.

Давыденко Василий Федорович (?-)

Давыденко В. /Ф./ Образование и воспитание женщины по творениям бл. Иеронима. – Харьков, 1899 (Вера и разум. 1899, июль, кн. 1, № 13, с. 60-74; кн. 2, № 14, с. 123-140).

Давыденко В. /Ф./ Образование и воспитание женщины по творениям бл. Иеронима. – Харьков, 1899 (Вера и разум. 1899, июль, кн. 1, № 13, с. 60-74; кн. 2, № 14, с. 123-140).

Давыденко В. Ф. Святоотеческое учение о душе человека. – Харьков: Тип. Губ. правл., 1908 (Харьков, 1903; "Вера и разум". 1902-1903 гг.).

О нем:

Попов И. В. Рецензия на статьи Давыденко В. Святоотеческое учение о душе человека // Богословский вестник. 1902, № 4, с. 441-444.

Дворецкая Марианна Ярославовна

Дворецкая М. Я. Развитие и становление психологического учения о человеке восточных христиан средневековья. Автореф. дис. д. психол. наук. – М., 2006.

Дворецкая М. Я. Реконструкция моделей психологической организации

человека по текстам Ветхого и Нового Завета // Известия Российского государственного педагогического университета им. А. И. Герцена. 2005, № 5 (12), с. 44-60.
Дворецкая М. Я. Религиозно-философское учение о любви в трудах русского богослова Константина Сильченкова // Диалог отечественных светской и церковной образовательных традиций. – СПб., 2004, с. 311-414.
Дворецкая М. Я. Святоотеческая психология. – Новокузнецк.: ИППК, 1999.
Дворецкая М. Я. Святоотеческая психология. Программа курса и конспект лекций. 2-е изд. – СПб.: Об-во памяти Игумении Таисии, 2000.
Дворецкая М. Я. Святоотеческая психология. Учебное пособие. 3-е изд., испр. и доп. – СПб.: Русская Симфония, 2005.
Дворецкая М. Я. Святоотеческое понимание воли и ее функций в процессе жизненного самоопределения // Диалог отечественных светской и церковной образовательных традиций. – СПб., 2004, с. 282-288.
Дворецкая М. Я. Святоотеческое понимание воли и ее функций в процессе жизненного самоопределения // Диалог отечественных светской и церковной образовательных традиций. – СПб., 2004, с. 282-288.
Дворецкая М. Я. Типы психологической организации человека, воссозданные по текстам Библии // Диалог отечественных светской и церковной образовательных традиций. – СПб., 2005, с. 39-50.

Дворкин Александр Леонидович

Дворкин А. Л. Методы контролирования сознания в общине священника Георгия Кочеткова // Суд им давно готов (2 Петр 2:3). О вероучении священника Георгия Кочеткова. Сборник. – М., 2000, с. 143-177.

Дебольский Григорий (Сергеевич) прот. (1808-1881)

Дебольский Г. Безбожие // Странник. 1870, № 2.
Дебольский Григорий прот. Необходимость и важность христианского поведения и послушания православной церкви. – СПб., 1849 (2-е изд. СПб.: И. Л. Тузов, 1886; 3-е изд. СПб.: И. Л. Тузов, 1898).
Дебольский Г. О бессмертии души // Странник. 1870, авг., с. 133-145; сент. с. 194-200.

Дебольский Г. С. О духовности души человеческой // Странник. 1870, июль, с. 21-32, август, с. 121-132.
Дебольский Григорий прот. О любви к отечеству и труде по слову Божию. – М.: Моск. Богородице-Рождеств. жен. мон., Правило веры, 1996 (репр. переизд.: 4-е изд. СПб., 1859).
Дебольский Григорий прот. О правильном воспитании русского человека. – СПб., 1867.
Дебольский Григорий прот. О чистоте и непорочности веры. – СПб., 1862 (Странник. 1862, № 8).

Джиамбалво К.
Джиамбалво К. Консультирование о выходе: Семейное воздействие. Как помочь близким, попавшим в деструктивные культы. Пер. с англ. – Нижний Новгород: ННГУ, 1996.

Джуссани Луиджи (1922-2005)
Джуссани Луиджи. Религиозное чувство. Пер. с итал. – М.: Христианская Россия, 2000.
Джуссани Луиджи. Чувство Бога. Пер. с итал. Милан-Москва: Христианская Россия, 1996.

Димитриевич Владимир
Димитриевич В. В плену герметического круга. О психологии Карла Юнга и прозе Германа Гессе // О психологии К. Юнга и прозе Г. Гессе. – Пермь, 2001. с. 13-78.

Димитрий (Муретов) архиеп. (1811-1883)
Димитрий /Муретов/ архиеп. Херсонский. Готовы ли вы к покаянию. 5-е изд. – М.: Русская печатня, 1914.
Димитрий /Муретов/ архиеп. Херсонский. О путях промысла Божия в обращении грешников и о путях покаяния для обращаемых. – М., 1900.
Димитрий /Муретов/ архиеп. Херсонский. Об удовольствиях и развлечениях в жизни христианина. 3-е изд. – М., 1900.
Димитрий /Муретов/ архиеп. Херсонский. Об условиях истинного покаяния. Слово перед исповедию. 2-е изд. – М., 1894.
Димитрий /Муретов/ архиеп. Херсонский. Повседневные искушения в

жизни каждого человека. 2-е изд. – М., 1894.
Димитрий /Муретов/ архиеп. Херсонский. Успение или Умение хорошо и по христиански умереть. 3-е изд. – М., 1902.
Димитрий /Муретов/ архиеп. Херсонский. Христианское угождение ближнему и человекоугодничество. 2-е изд. – М., 1894.

Добротворский Василий (Иванович) прот. (1822?-1894)
Добротворский В. прот. О религиозном органе в душе человека. – Харьков: Универ. тип., 1865.

Добротолюбие или Словесы и Главизны Священного Трезвения. – М., 1793.
Добротолюбие. 2-е изд. Т. 1-5. – М., 1883-1901 (репр. переизд.: Т. 1-5. Париж, 1988; Т. 1-5. Свято-Троицкая Серг. лавра, 1992; Т. 1-5. М., 1998).
Добротолюбие. В русском переводе. Дополненное. Т. 1-5. – СПб.-М., 1877-1890.

Дорофей авва († 620 г.)
Дорофей авва. Наставление в смирении // Христианское чтение. 1827, ч. 25, с. 58-75.
Дорофей св. О совести // Христианское чтение. 1829, ч. 25, с. 131-138.

О нем:

Дронов Михаил прот. "Конфликтология" преподобного аввы Дорофея // Альфа и Омега. 1996, № 4(11), с. 173-186.
Преподобный авва Дорофей. Краткое сведение о нем // Добротолюбие. 2-е изд. Т. 2. М., 1895, с. 599-600.

Дронов Михаил прот.
Дронов Михаил прот. Православная аскетика и психоанализ // Альфа и Омега. 1998, № 2(16), с. 248-275.
Дронов Михаил прот. Талант общения. Дейл Карнеги или авва Дорофей? – М.: Новая книга, Ковчег, 1998.

Дубова Елена Тимофеевна
Дубова Е. Т. Христианская и трансперсональная психология // Журнал прикладной психологии. 1999, № 6.

Думитрашков К.

Думитрашков К. Сны с библейской точки зрения // Воскресное чтение. 1873, II, с. 193-198, 243-248.

Душа человеческая. Положительное учение православной Церкви и Святых Отец. В 3-х ч. Сост. мон. Пахомий. – Одесса: Тип. Е. И. Фесенко, 1912.

Душа человеческая. Положительное учение православной Церкви и Святых Отец. – Св.-Тр. Ново-Голутв. мон., 1992.

Дьяченко Григорий прот. (1850-1903)

Дьяченко Григорий прот. Борьба с грехом. – Свято-Троице-Серафимо-Дивеев. жен. мон., 1999.

Дьяченко Григорий прот. Из области таинственного. Простая речь о бытии и свойствах души человеческой как богоподобной сущности. В 3-х ч. – М.: Камея, 1994 (сокр. переизд.: М., 1900).

Дьяченко Григорий свящ. Из области таинственного. Простая речь о бытии и свойствах души человеческой как богоподобной сущности. Материалы для опытной психологии и естественно-научной апологии христианства. – М.: Донской мон., Российский фонд мира, Изд-во "Планета", 1992 (репр. переизд.: М., Тип. тов. И. Д. Сытина, 1900).

/Дьяченко/ Григорий свящ. Самоиспытание христианина по плану обязанностей его к Богу, ближнему и самому себе. – М.: А. Д. Ступин, 1897.

/Дьяченко/ Григорий свящ. Тайная жизнь души. – М.: Издание правосл. братства во имя Воздвижения Честного и Животворящего Креста Господня, 2001.

Евагрий Понтийский († 399 г.)

Евагрий Понтийский. Аскетические и богословские творения. Пер. с др. греч., вступ. ст. и ком. А. И. Сидорова. – М.: Мартис, 1994.

Евагрий Понтийский. Послание о вере // Его же. Аскетические и богословские сочинения. – М., 1994, с. 141-156.

Евагрий Понтийский. Слово о молитве // Его же. Аскетические и богословские сочинения. – М., 1994, с. 76-93.

Евмений (Перистый) иером.

Евмений игумен. Пастырская помощь душевнобольным // Московский психотерапевтический журнал. 1997, № 4, с. 65-102.

Евмений игумен. Пастырская помощь душевнобольным. – Иваново, 1999 (Христианский собеседник. Вып. 48).

Евмений игумен. Психотерапия в пастырском душепопечении // Человек. 1999, № 6, с. 73-90; 2000, № 1, с. 123-136; № 2, с. 78-91.

Евсевий (Орлинский) архиеп. (1806-1883)

Евсевий (Орлинский) архиеп. Беседы о христианской свободе к получившим свободу от крепостной зависимости. – М.: Тип. В. Готье, 1862 (2-е изд. СПб.: Странник, 1864).

Евсевий (Орлинский) архиеп. Бессмертие души. – М.: Типо-литогр. И. Ефимова, 1894 (3-е изд. М., 1899; 4-е изд. М., 1904).

Евсевий (Орлинский) архиеп. В чем каяться? – СПб.: Типо-литогр. А. Э. Винеке, 1900.

Евсевий (Орлинский) архиеп. Грехи нецеломудрия и как избегать их? 2-е изд. – М.: Типо-литогр. И. Ефимова, 1900.

Евсевий (Орлинский) архиеп. Испытание совести. – М.: Типо-литогр. И. Ефимова, 1894 (2-е изд. М., 1896; 3-е изд. М., 1899; 4-е изд. М., 1904).

Евсевий (Орлинский) архиеп. Как сохранять непрерывное благоговение, присутствуя при Божественной Литургии. – М.: Типо-литогр. И. Ефимова, 1892 (2-е изд. М., 1895; 3-е изд. М., 1897).

Евсевий (Орлинский) архиеп. Необходимость сокрушения о грехах и как его возбуждать. – М.: Типо-литогр. И. Ефимова, 1894 (2-е изд. М., 1896; 3-е изд. М., 1899).

Евсевий (Орлинский) архиеп. О семейных обязанностях. – М.: Типогр. Медико-хирургическ. акад., 1844.

Евсевий (Орлинский) архиеп. О таинствах. – М.: Синод. тип., 1903.

Евсевий (Орлинский) архиеп. О христианской надежде и любви. – М.: Тип. В. Готье, 1858.

Евсевий (Орлинский) архиеп. Энциклопедия воспитания маленького христианина. – М., 2003 (переизд.: СПб., 1877).

О нем:

Каргопольцов И. Н. Высокопреосвященный Евсевий бывший архиепископ Могилевский и член Св. синода (1861-1882 гг.). – Киев, 1886.

Елисеев Владимир (Александрович) свящ.

Елисеев В. А. Религиозные представления как источник знаний о психологии человека (на материале трудов православных подвижников XVII-XVII веков) // Психологическая мысль в России: век Просвещения. – СПб., 2001, с. 82-102.

Елисеев В. А. Религиозные представления как источник знаний о психологии человека (на материале трудов православных подвижников XVII-XVII веков) // Психологическая мысль в России: век Просвещения. – СПб., 2001, с. 82-102.

Елисеев Владимир иерей. Оккультная медицина и недозволенные Богом способы отверзения чувств // Православная Церковь и современная медицина. Сборник. – СПб., 2000, с. 206-224.

Ельчанинов Александр прот. (1881-1934)

Ельчанинов Александр свящ. Демонская твердыня: (О гордости). – М., 1995.

Ельчанинов Александр свящ. Записи. – М., 1992 (переизд.: Париж: YMCA-Press, 1978).

Ермаков Сергей Анатольевич

Ермаков С. А. Волевое начало человека в христианском опыте духовной жизни // Православная духовность в прошлом и настоящем. – Н. Новгород, 2003, с. 207-211.

Ермаков С. А. Святоотеческая мысль о впадении во грех и борьбе с ним // Человек. 2004, № 1, с. 86-94.

Еротич (Йеротич) Владета (р. 1924), психиатр, проф. пастырской психологии Богословского ин-та в Белграде.

Еротич Владета. Психологическое и религиозное бытие человека. – М.: Библ.-богосл. ин-т св. ап. Андрея, 2004.

Ефрем Сирин († 372 г.)

Ефрем Сирин. О вере // Его же. Творения. Т. 6. – М., 1995, с. 454-460.

Ефрем Сирин. О добродетелях и страстях // Его же. Творения. Т. 3. – М., 1994, с. 385-394.

Ефрем Сирин. О духовном состоянии // Его же. Творения. Т. 2. – М.,

1993, с. 396.
Ефрем Сирин. О непостоянстве человеческой воли // Его же. Творения. Т. 5. – М., 1995, с. 184-189.
Ефрем Сирин. О покаянии // Его же. Творения. Т. 3. – М., 1994, с. 74-77.
Ефрем Сирин. О покаянии // Его же. Творения. Т. 4. – М., 1995, с. 122-345.
Ефрем Сирин. О покаянии. – М.: Православ. братство св. ап. Иоанна Богослова, 2002.
Ефрем Сирин. О свободе нашей и о том, что человек создан свободным // Его же. Творения. Т. 3. – М., 1993, с. 396.
Ефрем Сирин. О свободной воле человека // Его же. Творения. Т. 5. – М., 1995 с. 24-33.
Ефрем Сирин. О смирении и гордости // Его же. Творения. Т. 4. – М., 1995, с. 114-122.
Ефрем Сирин. О страстях // Его же. Творения. Т. 1. – М., 1993, с. 187-191.
Ефрем Сирин. Слово о молитве // Его же. Творения. Т. 3. – М., 1994, с. 12-14.
Ефрем Сирин. Слово о покаянии, суде и разлучении души с телом // Его же. Творения. Т. 3. – М., 1994, с. 379-384.

Жураковский Анатолий (Евгеньевич) свящ. (1897-1939)
Жураковский А. Е. К вопросу о вечных муках. – Киев, 1916.
Жураковский А. Тайна любви и таинство брака // Христианская мысль. 1917, № 1, с. 61-75; № 3/4, с. 34-54.

Жураковский Евгений Дмитриевич (1873-)
Жураковский Е. О характерах. Критико-психологический очерк. – Сергиев Посад: Тип. Св.-Тр. Сергиевой лавры, 1909 (Богословский вестник. 1908, № 7-8, с. 509-534; 1909, № 7-8, с. 462-489).

Замятин Александр Федорович (?-)
Замятин А. Ф. Покаяние и его значение для нравственной жизни христианина. – Киев: Тип. И. И. Горбунова, 1904.

Зарин Сергей Михайлович (1875-1941?)
Зарин С. М. Аскетизм по православно-христианскому учению. Т. 1. Ос-

новоположительный. Кн. 2. Критический обзор важнейшей литературы вопроса. СПб.: Тип. В. Ф. Киршбаума, 1907.

Зарин С. М. Аскетизм по православно-христианскому учению. – М.: Паломник, 1996 (репр. переизд.: Т. 1. Кн. 2. СПб.: Тип. В. Ф. Киршбаума, 1907).

Зарин С. М. Дополнения и разъяснения к сочинению Сергея Зарина "Аскетизм по православно-христианскому учению (СПб. 1907)". – СПб., 1909.

Зарин С. М. Заповеди блаженства (Матф. V, 3-12; Лук. VI, 20-26). – Петроград, 1915.

Зарин С. М. Мифологическая теория Древса и ее разбор. – СПб., 1911.

Зарин С. М. Сущность и значение "страстей" по православно-аскетическому учению. – СПб., 1905 (Христианское чтение. 1904, № 4-11).

О нем:

Тареев М. О книге г. Зарина "Аскетизм" // Богословский вестник. 1908, № 5, с. 141-150; № 6, с. 305-339.

Зенько Юрий Михайлович, психолог, преподаватель психологии.

Зенько Ю. М. Евангельское понятие любви-αγαπη и актуальные проблемы христианской антропологии и психологии // Acta eruditorum. Научные доклады и сообщения. – СПб., 2007, с. 140-146.

Зенько Ю. М. Органы чувств: сенсуалистский и христианский подходы // Диалог отечественных светской и церковной образовательных традиций. – СПб., 2001, с. 123-126.

Зенько Ю. М. Основы христианской антропологии и психологии. – СПб.: Речь, 2007.

Зенько Ю. М. Психология и религия. – СПб.: Алетейя, 2002.

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. Современная психология и святоотеческий духовный опыт // Служба практической психологии в системе образования. Вып. 9. – СПб.: СПбАППО, 2005, с. 105-110.

Зенько Ю. М. Современное образование, психология и христианство // Знаменские чтения 2000-2004. Сборник материалов. – СПб., 2006, с. 270-275.

Зенько Ю. М. Христианство и современная психология // Хрестоматия по православной психологии. – Новосибирск, 2005, с. 21-26.

Зенько Ю. М. Христианство и фундаментальные вопросы психологии // Психология XXI века. – СПб.: Изд-во С.-Петерб. ун-та, 2008, с. 29-31.

Зеньковский Василий (Васильевич) прот. (1881-1962)

Зеньковский В. В. Дар свободы. – Париж, /1933/ (Париж, 1928).

Зеньковский В. В. Единство личности и проблема перевоплощения // Переселение душ. – М., 1994, с. 336-356 (переизд.: Переселение душ. Париж, 1935, с. 83-108; Человек. 1993, № 4, с. 76-89).

Зеньковский В. В. Задачи религиозной психологии // Христианская мысль. 1917, № 1, с. 24-45.

Зеньковский В. В. Об иерархическом строе души // Его же. Педагогические сочинения. Саранск, 2002, с. 735-747 (Труды Русского Народного ун-та в Праге. Т. 2. 1929, с. 235-250).

Зеньковский В. В. Проблема психической причинности. – Киев, 1914.

Зеньковский В. В. Принцип индивидуальности в психологии и педагогике // Его же. Педагогические сочинения. Саранск, 2002, с. 33-82 (М., 1911; Вопросы философии и психологии. 1911, т. 108, с. 369-393; т. 110, с. 815-855).

Зеньковский В. В. Принцип индивидуальности в психологии и педагогике // Журнал практикующего психолога. 2000, вып. 6, с. 20-39 (Вопросы философии и психологии. 1911, т. 108, с. 369-393).

Зеньковский В. В. Современное состояние психофизической проблемы. – Киев: Тип. Импер. Ун-та св. Владимира, 1905.

Зеньковский В. прот. Современные учения о разуме // Православная мысль. Вып. 11. Париж, 1957, с. 73-84.

Зеньковский Василий прот. Христианское учение о познании. – Пушкино: Грааль, 2001 (из книги "Основы христианской философии").

О нем:

Летцев В. В. В. Зеньковский: психология в русле христианской антропологии // Журнал практикующего психолога. 2000, вып. 6, с. 40-44.

Золотницкий Владимир Трофимович (1741-ок.1797)

Золотницкий В. Т. Доказательство бессмертия души человеческой... – СПб., 1780 (переизд: Мысли о душе. М., 1996, с. 149-157).

Золотницкий В. Т. Общество разновидных лиц, или Рассуждения о действиях и нравах человеческих. – СПб., 1766.

Золотницкий В. Т. Рассуждение о бессмертии человеческой души. – СПб.: Печ. Имп. Акад. наук, /1768/ (переизд.: Мысли о душе. М., 1996, с. 158-167).

Золотницкий В. Т. Состояние человеческой жизни, заключенное в некоторых нравоучительных примечаниях, касающихся до натуральных человеческих склонностей. – СПб.: Печ. Сухоп. шляхет. кадет. корп., 1763.

Зубовский Никифор Андреевич (1816-1886)

Зубовский Н. А. Психология. – СПб.: Академия Самопознания, Тропа Троянова, 2006 (переизд.: СПб.: Тип. Иверсена, 1848).

Зыбин Александр (Александрович) свящ.

Зыбин Александр свящ. Табак, как пагубная страсть, и его вредное влияние на духовную и телесную жизнь человека. – Белогорск: Св.-Николаевск. миссионерский мон., 1907.

Зяблицев Георгий свящ.

Зяблицев Георгий свящ. Молитва или медитация? Размышления о молитве в письмах святителя Феофана Затворника // Миссионерское обозрение. 1997, № 10, с. 20-23.

Иванова Наталья Львовна

Иванова Н. Л. Кого воспитывают христиане с протестантской и ортодоксальной ориентацией // Психология и христианство. – М., 1997, с. 23-24.

Игнатий (Брянчанинов) еп., свят. (1807-1867)

Игнатий (Брянчанинов) еп. Восемь главных страстей с их подразделениями и отраслями // Его же. Творения в семи томах. Т. 1. – М., 1993, с. 166-170.

Игнатий (Брянчанинов) еп. О добродетелях, противоположных осьми главным греховным страстям // Его же. Творения в семи томах. Т. 1. – М., 1993, с. 171-173.

Игнатий (Брянчанинов) еп. О молитве // Его же. Творения в семи томах.

Т. 1. – М., 1993, с. 138-165.
Игнатий (Брянчанинов) еп. О прелести // Его же. Творения в семи томах. Т. 2. – М., 1993, с. 228-257 (О Молитве Иисусовой. Отдел 2).
Игнатий (Брянчанинов) еп. Отношение христианина к страстям его // Его же. Творения в семи томах. Т. 1. – М., 1993, с. 522-541.
/Игнатий Брянчанинов свт./ Правильное состояние духа (смирение, внимание, молитва). Из творений Святителя Игнатия Брянчанинова. – М., 1998.
Игнатий (Брянчанинов) еп. Размышление о вере // Его же. Творения в семи томах. Т. 1. – М., 1993, с. 175-177.
Игнатий (Брянчанинов) еп. Слово о молитве Иисусовой // Его же. Творения в семи томах. Т. 2. – М., 1993, с. 233-313.
Игнатий (Брянчанинов) еп. Слово о молитве умной, сердечной и душевной // Его же. Творения в семи томах. Т. 2. – М., 1993, с. 202-232.
Игнатий (Брянчанинов) свят. Слово о прелести. – СПб., 1996.
Игнатий (Брянчанинов) еп. Слово о чувственном и духовном видении духов // Его же Творения. Т. 3. – М., 1993, с. 1-67.

Игнатий Лойола (1491-1556)

Игнатий Лойола. Духовные упражнения // Символ. № 26, 1991, с. 15-121.

О нем:

Мусхелишвили Н. Л. К проблеме сопоставления Умного делания и системы "духовных упражнений" Игнатия Лойолы // Синергия. Сборник. – М., 1995, с. 230-248.
Мусхелишвили Н. Л. Религиозный метод и "духовные упражнения" св. Игнатия Лойолы // Начала христианской психологии. – М., 1995, с. 181-193.
Руло Ф. Святой Игнатий Лойола и восточная духовность // Символ. № 26, 1991, с. 198-203.

Иерофей (Влахос) митр. Нафпактский

Иерофей (Влахос) митр. Православная психотерапия: Святоотеческий курс врачевания души. – Сергиев Посад: Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 2004.

Иоанн Дамаскин († 777 г.)

Иоанн Дамаскин. Слово о вере против несториан // Его же. Творения. – М., 1997, с. 140-153.

Иоанн (Зизиулас) митр. Пергамский

Иоанн (Зизиулас) митр. Истина и общение // Беседа. 1991, № 10.

Иоанн (Зизиулас) митр. Личностность и бытие. Пер. с англ. С. Чурсанова // Богословский сборник. 2002, вып. 10, с. 22-50.

Иоанн (Зизиулас) митр. Личность и бытие // Начало. 1998, № 6, с. 86-116.

Иоанн (Зизиулас) митр. Общение и инаковость // Континент. 1995, № 1 (83).

Иоанн (Зизиулас) еп. От маски (личины) к личности. Пер. с франц. // Беседа. 1990, № 9, с. 6-48.

Иоанн Зизиулас (митр.) Размышления о крещении, миропомазании и евхаристии // Соборность. Сборник. – М., 1998, с. 200-209.

Иоанн (Зизиулас) митр. Человек – священник истории (К проблеме экологии) // Православная община. 1998, № 1, с. 27-36.

Иоанн Златоуст († 407 г.)

Иоанн Златоустый. О молитве // Христианское чтение. 1829, ч.34, с. 17-29.

Иоанн Златоуст. Слово против зрелищ // Сборник проповеднических образцов (Проповеди святоотеческие и церковно-отечественные). 2-е изд., испр. и доп. – СПб., 1912, с.178-184.

О нем:

Лепорский А. И. Учение св. Иоанна Златоуста о совести // Христианское чтение. 1898, № 1, с. 89-102.

Иоанн Кассиан Римлянин († 435 г.)

Иоанн Кассиан. Для сохранения чистоты души и тела недостаточно одного воздержания от пищи // Его же. Писания. – Сергиев Посад, 1993, с. 53-54 (О постановлениях киновитян. Кн. 5, гл. 10).

Иоанн Кассиан. О внутреннем мире монаха и духовном воздержании // Его же. Писания. – Сергиев Посад, 1993, с. 62-63 (О постановлении киновитян. Кн. 5, гл. 21).

Иоанн Кассиан. О духе гнева // Его же. Писания. – Сергиев Посад, 1993, с. 100-113 (О постановлении киновитян. Кн. 8).

Иоанн Кассиан. О непостоянстве души и о злых духах // Его же. Писания. – Сергиев Посад, 1993, с. 279-305 (7-е Собеседование Египетских подвижников).
Иоанн Кассиан. О тричастной способности души // Его же. Писания. – Сергиев Посад, 1993, с. 618-621 (Собеседования Египетских подвижников. Соб. 24, гл. 15-17).
Иоанн Кассиан. О трояком состоянии душ // Его же. Писания. – Сергиев Посад, 1993, с. 236-237 (Собеседования Египетских подвижников. Соб. 4, гл. 19).
Иоанн Кассиан. Сравнение души с жерновом // Его же. Писания. – Сергиев Посад, 1993, с. 181-182 (Собеседования Египетских подвижников. Соб. 1, гл. 18).

Иоанн (Крестьянкин) архим. (1910-2006)
Иоанн (Крестьянкин) архим. Опыт построения исповеди. – М., 1997.

Иоанн Кронштадтский св., прав. (Иоанн Сергиев прот.) (1829-1908)
Иоанн Сергиев прот. Кронштадтский. Богопознание и самопознание, приобретаемое из опыта. – СПб.: Типо-лит. М. П. Фроловой, 1902.
Иоанн Кронштадтский св. Душа-христианка. – СПб., 1997.
Иоанн Кронштадтский св. О Боге, мире и о душе. – СПб., 1991 (репр. изд.: СПб., 1908).
Иоанн Кронштадтский о. О душепагубном пьянстве, матерном слове и табакокурении. – Пг., 1915.
Иоанн Сергиев прот. (Кронштадтский). Правда о Боге, мире и человеке. – СПб.: Тип В. Ерофеева, 1900 (СПб.: Тип. П. Я. Синченко, 1912).
Иоанн Сергиев прот. Кронштадтский. Сказание о водке, табаке и сквернословии. – СПб., 1911.
Иоанн Сергиев прот. Кронштадтский. Созерцательное подвижничество. Выписки из дневника за 1906-1907 г. – СПб.: Синодальная тип., 1907.

Иоанн Тобольский свят. /Иоанн (Максимович) митр./ (1651-1715)
Иоанн (Максимович) архиеп. Благочестивые чувствования богомыслящего христианина при чтении молитвы Господней, разделенные на семь богомыслий. – М.: Синод. тип., 1825.
Иоанн Тобольский свят. Божественный промысл. – Сергиев Посад: Тип.

Св.-Тр. Сергиевой лавры, 1916 (Религиозно-философская б-ка. Вып. 38).

Иоанн (Максимович) архиеп. Духовные мысли, или Рассуждения о спасительном пути, и о великодушном ношении креста, и о том, что за терпеливое и неропотное ношение оного человек себе получает от Бога. – М.: П. А. Ерофеев, 1847.

Иоанн (Максимович) митр. Иллиотропион, или Сообразование человеческой воли с Божественною волею. – М.: Паломник, 1994 (Новосибирск, 1992; Киев, 1896). – Иметь в виду: данная книга не является авторским произведением митр. Иоанна. Ее автор – Дрексель Иеремия (1581-1638), а свят. Иоанн был переводчиком текста (Сопиков В. С. Опыт российской библиографии. СПб., 1904, № 4558).

Иоанн Тобольский свят. О божественном промысле. – М.: Правосл. паломник, 1996.

Иоанн (Снычев) митр. (1927-1995)

Иоанн (Снычев) митр. "Грехопадения кто разумеет..." Психология смуты // Его же. Самодержавие Духа. – СПб., 1995, с. 181-203.

Иоанн (Снычев) митр. О грехе пьянства и о традиции избавления от него в Русской Православной Церкви. – СПб., 1995.

Иоанн (Шаховской) архиеп. (1902-1989)

Иоанн (Шаховской) архиеп. Агония одиночества (пневматология страха) // Его же. Избранное. Петрозаводск, 1992, с. 137-154.

Иоанн (Шаховской) архиеп. Московский разговор о бессмертии // Его же. Избранное. – Петрозаводск, 1992, с. 499-501.

Иоанн (Шаховской) архиеп. О перевоплощении (диалог) // Его же. Избранное. – Петрозаводск, 1992, с. 155-163 (из книги "Листья древа: опыт православного духоведения". Нью-Йорк, 1964).

Иоанн (Шаховской) архиеп. О перевоплощении // Человек. 1995, № 1, с. 82-90 (Север. 1991, № 10, с. 132-143).

Иоанн (Шаховской) архиеп. О тайне человеческой жизни. – М.: Лодья, 1999.

Иоанн (Шаховской) архиеп. Философия православного пастырства. – СПб.: Русский христианский гуманитарный институт, 1996 (переизд.: Берлин, 1938).

О нем:

Линник Ю. В. Философ будущего: Архиепископ Иоанн Сан-Францисский (Шаховской) // Иоанн (Шаховской) архиеп. Избранное. Петрозаводск, 1992, с. 3-11.

Ириней Лионский († 202 г.)

Ириней Лионский. Нелепость учения о переселении душ // Его же. Творения. – М., 1996, с. 211-213 (кн. 1, гл. 33).

Ириней Лионский. О том, что люди свободны и имеют способность избрания // Христианское чтение. 1838, ч. 3, с. 241-253.

Исаак Сирин (сер.VII в.)

Исаак Сирин. О благодарности к Богу // Христианское чтение. 1829, ч. 34, с. 3-16.

Исаак Сирин. О душе, о страстях и о чистоте ума // Его же. Слова подвижнические. – М., 1993, с. 19-25 (Христианское чтение. 1824, ч. 14, с. 145-155).

Исаак Сириянин. О чистой молитве (Слово 32) // Христианское чтение. 1822, ч. 7, с. 237-249.

Исаак Сирин. О трех степенях разума // Христианское чтение. 1821, ч. 2, с. 248-274.

О нем:

Иустин (Полянский) еп. Нравственное учение святого отца нашего Исаака Сирина. – СПб., 1902.

Иустин (Попович) преп. Путь Богопознания. Гносеология святого Исаака Сирина. Пер. и ком. И. А. Чароты. – Минск: Свято-Елисаветинский монастырь, 2003.

Исаева Марина Владимировна

Исаева М. В. Цветовая символизация священных объектов в иконописи // Смыслы мифа: мифология в истории и культуре. Серия "Мыслители". Вып. 8. – СПб.: Изд-во Санкт-Петербургского философского о-ва, 2001, с. 136-139.

Исаия авва Нитрийский (IV в.)

Исаия отшельник. О хранении ума // Христианское чтение. 1826, ч. 21, с. 134-149.

Исаия авва. О хранении ума // Его же. Поучения. М.: Правило веры,

1998, с. 327-339.

Исидор Пелусиот († 436 г.)

Исидор Пелусиот. О душе. Письмо пресвитеру Дигиптию // Его же. Творения. Ч. 3. – М., 1860, с. 29.

Исидор Пелусиот. О душе. Письмо врачу Проэспию // Его же. Творения. Ч. 3. – М., 1860, с. 29-34.

Истомин К.

Истомин К. Психология и метафизика // Вера и разум. 1887, № 1, с. 27-45.

Кабаков В. Д.

Кабаков В. Д. Иисус Христос и свобода // Начало. 2006, № 15, с. 188-196.

Кавелин Константин Дмитриевич (1818-1885)

Кавелин К. Д. Задачи психологии. Соображения о методах и программе психологических исследований. – СПб.: Тип. Ф. Сущинского, 1872.

Кавелин К. Д. Наш умственный строй. Статьи по философии русской истории и культуры. – М.: Правда, 1989.

Кавелин К. Д. Собрание сочинений. Т. 1-4. – СПб.: Н. Глаголев, 1904.

О нем:

Живайкина А. А. Проблема личности в культурологии К. Д. Кавелина // Человек в научном и религиозном мире. Сборник статей. – Саратов: Научная книга, 2005, с. 146-148.

Троицкий М. М. К.Д. Кавелин // Русская мысль. 1885, № 11.

Казанский Л. И.

Казанский Л. И. О совести. Краткий исторический очерк развития учения о совести и опыт решения о ее сущности и значении в религиозно-нравственной жизни человека. – Сергиев Посад, 1913.

Каллист Ксанфопулы патр. Константинопольский († 1397 г.)

Каллист и Игнатий Ксанфопулы. Наставление безмолвствующим // Добротолюбие. 2-е изд. Т. 5. М., 1900, с. 305-424.

Каллист /Ксанфопулы/ Патриарх. Главы о молитве // Добротолюбие. 2-

е изд. Т. 5. – М., 1900, с. 425-428.

Кальвин Жан (1509-1564)

Кальвин Жан. Наставление в христианской вере. В 2-х т. – М., 1998.

О нем:

Ерохин В. Н. Проблема личности в богословской доктрине кальвинизма // Личность, творчество и современность. Вып. 3. – Красноярск, 2000, с. 222-232.

Костина Н. П. Человек и свобода воли в кальвинизме // Христианский мир: религия, культура, этнос. Материалы научной конференции. – СПб., 2000, с. 147-152.

Кандорский Иван (Михайлович) прот. (1764-1838)

Кандорский Иван прот. Вольнодумец, убеждаемый в несправедливости его рассуждений, в истине бессмертия души и в любви Евангельския веры. – М., 1811.

/Кандорский Иван диакон./ Лекарство для болящей души, или Правила, открывающие путь к достижению царствия Небесного. – М.: Универс. тип., 1799.

/Кандорский Иван диакон./ Наука о душе или Ясное изображение ее совершенств, способностей и бессмертия. – М.: Тип. А. Решетникова, 1796 (переизд.: Мысли о душе. М., 1996, с. 168-219; отрывки: Русская религиозная антропология. Т. 1. М., 1997, с. 113-120).

Кандорский Иван диакон. Образование духа и сердца в Непрестанном Богомыслии. – М.: Универс. тип., 1799.

Кандорский Иван диакон. Сеятель благочестия к пользе живота нынешнего и грядущего, или Высокая христианская нравственность, соединенная с душеспасительными размышлениями. – М.: Универс. тип., 1798.

Кандорский Иван диакон. Чадолюбец, размышляющий о нравственном повреждении и исправлении детей своих. – М., 1807.

Карпов Василий Николаевич (1798-1867)

Карпов В. Вступительная лекция в психологию // Памяти В. Н. Карпова... <Сборник>. – СПб., 1868, с. 1-41 (Христианское чтение. 1868, ч.II).

Карпов В. Душа и действующие в природе силы // Христианское чтение.

1866, ч.1, с. 219-250.
Карпов В. О самопознании // Странник. 1860, ч.1, с. 17-34.

О нем:

Августин (Никитин) архим. Василий Карпов. Очерк жизни и деятельности // Вече. 1998, вып. 11, с. 59-97.

Барсов Т. В. В.Н. Карпов, как профессор // Христианское чтение. 1898, № 5, с. 684-688.

Высокоостровский А. П. Покойный профессор Карпов, как почитатель сократо-платоновой философии // Христианское Чтение. 1893, ч. 1.

Зеньковский В. В. История русской философии. Т. 1. Ч. 2. Л., 1991 (с.112-115 – Карпов В. Н.).

Ласкеев П. Два проекта православно-христианской философии ("Введение в философию" В. Н. Карпова и "О необходимости и возможности новых начал для философии" И. В. Киреевского) // Христианское чтение. 1898, № 5, с. 732-756.

Памяти В. Н. Карпова, заслуженного профессора Санкт-Петербургской духовной академии. Сборник. – СПб.: Тип. Департ. Уделов, 1868.

Серебренников В. С. В. Н. Карпов – как психолог // Христианское чтение. 1898, № 5, с. 688-700.

Карсавин Лев Платонович (1882-1952)

Карсавин Л. П. О бессмертии души // Ванеев А. А. Два года в Абези. – Брюссель, 1990, с. 231-269.

Карсавин Л. П. О личности. – Каунас, 1929.

Карсавин Л. П. О личности // Его же. Религиозно-философские сочинения. Т. 1. – М.: Ренессанс, 1992, с. 1-232.

Кашменский Стефан (Никифорович) прот. (1817-1889)

Кашменский Стефан прот. Святоотеческое учение о душе. Пермь: Правосл. об-во "Панагия", 2002 (переизд.: Ч. 2. Отд. 1-3. Его же. Систематический свод учения св. отцов Церкви о душе человеческой. Вятка, 1865). – (Святоотеческая христология и антропология. Вып. 3).

Кашменский Стефан прот. Систематический свод учения св. отцов церкви о душе человеческой. В 3-х ч. Вятка, 1860-1865.

Киприан (Керн) архим. (1899-1960)

Киприан (Керн) архим. Пастырская психиатрия // Его же. Православное пастырское служение. – СПб., 1996, с. 354-385.

О нем:

Антоний (Логинов) игум. Богословские противоречия "Пастырской психиатрии" архимандрита Киприана (Керна) // Обитель Слова. Альманах. Вып. 2. – Н.Новгород, 2003, с. 135-144.

Киприан Карфагенский († 258 г.)

Киприан Карфагенский. Книга о зрелищах // Его же. Творения. Ч. 2. – Киев, 1891, с. 353-363.

Кирилл Александрийский († 444 г.)

Кирилл Александрийский. Слово на исход души и на второе пришествие // Христианское чтение. 1841, ч. 1, с. 200-225.

Кирилл Иерусалимский († 386 г.)

Кирилл Иерусалимский. О душе // Его же. Поучения. – М., 1991, с. 51-53.

Кирилл (Павлов) архим. (р. 1919 г.)

Кирилл (Павлов) архим. "Духовного отца надо искать по расположению своей души" // Церковь и время. 1999, 2 (9), с. 74-88.

Климент Александрийский († 217 г.)

Климент Александрийский. О вере // Ярославские епархиальные ведомости. Часть неофициальная. 1891, № 29, с. 449-464 (Строматы. Кн. 5. Гл. 1).

Климент Александрийский. О надежде // Ярославские епархиальные ведомости. Часть неофициальная. 1891, № 30, с. 465-471 (Строматы. Кн. 5. Гл. 2).

Климков Олег (Станиславович) свящ.

Климков О. С. Психология аскетизма и целостность личности // Психология XXI века. Сборник тезисов. – СПб., 2000, с. 24-26 (Тезисы Международной межвузовской научно-практической студенческой конференции "Психология XXI века", 13-15 апреля 2000 года).

Клитин Александр (Михайлович) прот. (1860-)

Клитин А. М. прот. История религии. (Опыт историко-богословского исследования). – Одесса: Тип. "Русской речи", 1910.

Клитин Александр свящ. Итоги XIX века. (Общее обозрение умственного и религиозно-нравственного состояния общества в конце XIX века и надежды будущего). – Киев: Тип. С. В. Кульженко, 1899.

Клитин А. М. прот. Личность Божества и дистелеология мира. – Одесса: Тип. "Рус. речи", 1909.

Клитин А. свящ. Накануне XX века. Обзор умственного и религиозно–нравственного состояния общества и взор на будущее. – Киев: Тип. Ун-та св. Владимира, 1899.

Клитин А. М. Наше время и самоубийство. – Киев: Тип. А. Н. Иванова, 1890 (Воскресное чтение. 1890, № 10-12, 14-17).

Клитин А. прот. О преподавании христианского нравоучения православной церкви в средне-учебных заведениях Министерства народного просвещения. – Одесса: Тип. "Русской речи", 1909.

О нем:

Кагаров Е. Г. /Резенция/ Проф.-прот. А. М. Клитин. История религии. Опыт историко-богословского исследования. Том 1. Одесса, 1910. – СПб.: Тип. М. Меркушева, /1911/.

Кожевников Ф. (?-)

Кожевников Ф. Вера, как психологический факт с научной точки зрения и как добродетель по учению Св. Писания и Церкви // Вера и разум. 1908, № 7, с. 64-88.

Кожевников Ф. Христианское учение о вечной жизни с психологической точки зрения // Вера и разум. 1911, № 1, с. 17-35.

Козлов Максим (Евгеньевич) прот., настоятель храма св. мученицы Татианы (Москва), проф. МДА.

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

Коллинз Гари

Коллинз Гари. Пособие по христианскому душепопечению. Пер. с англ. – СПб.: Мирт, 2003.

Колпакова М. Ю.

Колпакова М. Ю. Диалогический подход в психологии и психотерапии // Московский психотерапевтический журнал. 2004, № 4 (43), с. 177-192.

Комлева З. В.

Комлева З. В. Учение о свободе воли и предопределении в поздних работах блаж. Августина // Ежегодная богословская конференция Православного Свято-Тихоновского Богословского Института. Материалы 2001. – М., 2001, с. 67-74.

Кондаков Игорь Михайлович

Кондаков И. М. Метафизика души в произведениях русских мыслителей 18-19 вв. // Психологический журнал. 2000, № 6, с. 89-96.

Кондратьев Сергей Владимирович, канд. психол. наук, доцент, зав. каф. прикладной психологии Московского государственного университета технологий и управления.

Кондратьев Б. С. Сон "как возможность другого мира" у П. А. Флоренского и Ф. М. Достоевского // Православие и культура. – Н. Новгород, 2002, с. 314-323.

Коновалов Дмитрий Григорьевич (1876-)

Коновалов Д. Г. Психология сектантского экстаза. – Сергиев Посад: Тип. Св.-Тр. Сергиевой лавры, 1908 (2-е изд. Сергиев Посад, 1909).

Коновалов Д. Г. Психология сектантского экстаза. Речь пред защитой магистерской диссертации // Богословский вестник. 1908, № 12, с. 628-638.

Коновалов Д. Г. Религиозный экстаз в русском мистическом сектантстве. Сергиев-Посад: Тип. Св.-Тр. Сергиевой лавры, 1908 (Богословский вестник. 1907, № 3, 4, 7-8, 10; 1908, № 4, 7-8, 10).

О нем:

Айвазов И. Г. К диссертации Д. Г. Коновалова: Религиозный экстаз в русском мистическом сектантстве. – М.: Верность, 1909.

Магистерский диспут Д. Г. Коновалова в Московской духовной академии (24 окт. 1908 г.). – Сергиев Посад: Тип. Св.-Тр. Сергиевой лавры, 1909 (Богословский вестник. 1909, № 1, 2).

Соколов П. Рецензия на книгу Д. Г. Коновалова "Религиозный экстаз в русском мистическом сектантстве" // Книжное обозрение. 1908, вып. 8(13), с. 32-35.

Копытин Александр Иванович

Копытин А. И. Христианская персонология – от мифа к психологической эмпирии // Психология и христианство. – СПб., 1997, с. 9-10.

Копьев А.

Копьев А., Василюк Ф., Загородная Е. Разговор об о. Борисе Ничипорове // Московский психотерапевтический журнал. 2004, № 4 (43), с. 141-153.

Коржевский Вадим свящ.

Коржевский Вадим иерей. Аскетизм как метод психологии // Вестник Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета. Сер. IV. Педагогика. Психология. 2006, № 2, с. 102-106.

Коржевский Вадим иерей. Пропедевтика аскетики. Компендиум по православной святоотеческой психологии. – М.: Центр Информационных Технологий Информатики и Информации, 2004.

Коржевский Вадим священник. Немощный сосуд (очерк женской психологии) // Московский психотерапевтический журнал. 2005, № 3 (46), с.99-117.

Костина Н. П.

Костина Н. П. Человек и свобода воли в кальвинизме // Христианский мир: религия, культура, этнос. Материалы научной конференции. – СПб., 2000, с. 147-152.

Котов И. В.

Котов И. В. Психическое здоровье народа как проблема церкви и государства // Церковь и медицина на пороге третьего тысячелетия. Минск, М., 1999, с. 151-161.

Кочетков Георгий свящ.

Кочетков Георгий свящ. Аномалии и особенности душевно-физического состояния (тяжелобольных, психически больные и уми-

рающие) при подготовке к Крещению // Психиатрия и актуальные проблемы духовной жизни. – М., 2003, с. 101-112.

Кочетков Георгий свящ. Беседа с молодежью о христианском браке // Православная община. 1997, № 5, с. 63-81.

Кочетков Георгий свящ. Проблема индивидуализма и личностности в Православной церкви (на приходе, в монастыре, в семье по плоти и семье по духу, т.е. в церковной общине-братстве-школе) // Личность в Церкви и обществе. Сборник. – М., 2003, с. 17-32.

О нем:

Малков П. Ю. Несколько слов по поводу дуалистического пессимизма (о космологии и антропологии о. Георгия Кочеткова) // Суд им давно готов (2 Петр 2:3). О вероучении священника Георгия Кочеткова. – М., 2000, с. 5-34.

Кричевец А. Н.

Кричевец А. Н. О месте христианской психологии в системе наук // Московский психотерапевтический журнал. 2007, № 3 (54), с. 14-23.

Кудасова К. В.

Кудасова К. В. Особенности и эффективность метода диалога в преподавании вероучительных дисциплин // Знаменские чтения 2000-2004. Сборник материалов. – СПб., 2006, с. 324-327.

Кудрявцев Петр Павлович (1868-)

Кудрявцев П. П. Главные моменты в истории вопроса об отношении веры к знанию // Христианское чтение. 1991, № 4, с. 29-50 (переизд.: Труды Киевской духовной академии. 1901, № 10).

Кудрявцев П. П. К вопросу об отношении христианства к язычеству. По поводу современных толков о браке. – Киев, 1903 (Труды Киевской духовной академии. 1903, № 5).

Кудрявцев П. П. О деятельном исполнении нравственного закона Божия, как залоге личного и общественного благополучия. – Киев, /1904/ (Труды Киевской духовной академии. 1904, № 3).

Кудрявцев П. П. Слово о значении и силе веры. – Киев: Тип. И. И. Горбунова, /1902/ (Труды Киевской духовной академии. 1902, № 4).

Кудрявцев П. П. Слово о страхе Божием. – Киев, /1909/ (Труды Киевской духовной академии. 1909).

Кудрявцев-Платонов Виктор Дмитриевич (1828-1891)

Кудрявцев-Платонов В. Д. Бессмертие души // Его же. Сочинения. Т. 3. Вып. 3. – Сергиев Посад, 1894 (Вера и разум. 1885-1886).

Кудрявцев-Платонов В. Д. Психологическое доказательство бытия Божия // Его же. Сочинения. Т. 2. Вып. 3. – Сергиев Посад, 1893, с. 329-364.

Кудрявцев-Платонов В. Д. Религия, ее сущность и происхождение // Его же. Сочинения. Т. 2. Вып. 1. – Сергиев Посад, 1892, с. 88-315 (Православное обозрение. 1870-1871).

Кудрявцев-Платонов В. Д. Чтения по философии религии // Его же. Сочинения. Т. 2. Вып. 3. – Сергиев Посад, 1893, с. 1-509 (Православное обозрение. 1879-1889).

О нем:

Введенский А. И. О характере, составе (сжатое изложение) и значении философии В. Д. Кудрявцева-Платонова. – Сергиев Посад: Тип. Снегиревой, 1893.

Введенский А. И. Философия Виктора Дмитриевича Кудрявцева в общедоступном изложении. – М., 1895.

Кузина С.

Кузина С. Таинственная сила молитвы // Комсомольская правда. 2005, 1-8 сент., с. 9.

Кураев Андрей (Вячеславович) протодиакон

Кураев Андрей диакон. Куда идет душа? Раннее христианство и переселение душ. – Ростов н/Д.: Троицкое слово, Феникс, 2001.

Кураев Андрей диакон. Раннее христианство и переселение душ. – М.: Гнозис, 1996.

Курашов Владимир Игнатьевич

Курашов В. И. Счастье с философской, христианской и фольклорной точек зрения. – Казань: /Б. и./, 2006 (Православный собеседник. 2006, № 1 (11)).

Лавровский Алексей (Алексеевич) прот. (1810-1896)

Лавровский Алексей прот. Опыт изъяснения взаимного отношения ме-

жду Божественным откровением и разумом человеческим. – СПб., 1889.

Лазарь (Абашидзе) архим.

Лазарь архим. Грех и покаяние последних времен. – М.: Сретенский мон., 1997.

Лазарь архим. О тайных недугах души. – М., 1997.

Лангоуни Майкл. Контрольный список характеристик культа // Журнал практического психолога. 2000, № 1-2.

Лахтин Михаил Юрьевич (1869-1932)

Лахтин М. Ю. Бесоодержимость в современной деревне. Историко–психологическое исследование. – М.: Типо-лит. т-ва И. Н. Кушнерев и К°, 1910 (М.: Типо-лит. бр. Менерт, 1917).

Лахтин М. Ю. Суеверие в жизни и клинике. – М.: Печ. А. И. Снегиревой, 1913 (Вопросы психиатрии и неврологии. 1913, № 7, с. 289-297).

Лебедев Александр (Алексеевич) прот. (1833-1898)

Лебедев А. свящ. Из-за одной рюмочки. – СПб: Александро-Нев. о-во трезвости, 1902 (5-е изд. СПб., 1912).

Лебедев А. прот. О латинском культе сердца Иисусова или Разности в способах воззрения и в учении о любви церквей восточной и западной. – Варшава: /Б. и./, 1882.

Левитов Павел Васильевич (?-)

Левитов П. В. Введение в педагогическую психологию. – Екатеринославль: Тип. С. И. Барановского, 1909.

Левитов П. В. Всесовершенный характер Богочеловека. – Харьков: Тип. "Мирный труд", 1910.

Левитов П. Духовное совершенство, как верховный идеал человеческой жизни // Вера и разум. 1916, № 8-9.

Левитов П. В. Из курса педагогической психологии. – Екатеринославль: Тип. С. И. Барановского, 1915 (Екатериносл. епарх. ведом.).

Левитов П. В. Из курса христианского нравственного богословия. – Екатеринославль, 1912-1913.

Левитов П. В. Природа религиозной веры в отношении ее к знанию //

Вера и разум. 1902, № 20.
Левитов П. В. Самоубийство пред судом христианской этики. – Харьков: Епарх тип., 1917.

Левченко Евгений прот.

Левченко Евгений свящ. О перспективах развития православной психологии // Хрестоматия по православной психологии. – Новосибирск, 2005, с. 229-235.
Левченко Евгений свящ., Стома В. В. Некоторые подходы к построению православной психологии и психотерапии // Московский психотерапевтический журнал. 2006, № 3 (50), с. 16-44.

Левчук Д. В.

Левчук Д. В. Аналитическая психология Карла Юнга и православная антропология: психоанализ – действенен ли он? // Acta eruditorum. Научные доклады и сообщения. – СПб., 2007, с. 151-154.

Лекарство от скорби. Священное Писание и святые отцы Церкви о смысле страданий и скорбей. Духовные утешения скорбящим. Молитвы и псалмы в помощь страждущим. – М.: Трифонов Печенгский мон., Ковчег, 2004.

Лепехин Николай Николаевич

Лепехин Н. Н. Взгляд православного психолога на НЛП // Расширенное заседание Общества православных врачей Санкт-Петербурга 8-10 мая 2001 года. – СПб., 2001, с. 72-80.

Лепорский А. И.

Лепорский А. И. Учение св. Иоанна Златоуста о совести // Христианское чтение. 1898, № 1, с. 89-102.

Липский Николай (Иванович) прот. (?-)

Липский Н. свящ. Краткий курс православно-христианского веро- и нравоучения. – Харьков, 1914 (2- изд. Харьков, 1915).
Липский Н. свящ. Психологические данные в вопросе о миссионерской тактике. Харьков: /Б. и./, 1910 (Вера и разум. 1910, № 1, с. 84-96).
Липский Н. свящ. Психологические основы умственного и религиозно-

нравственного воспитания в дошкольный период. – Нежин: /Б. и./, 1905.
Липский Н. свящ. Социалистические идеалы будущего пред судом религии и здравого смысла. – Харьков, 1908.

Лихачев Алексий свящ.

Лихачев Алексий иерей. Духовно-нравственная жизнь в категориях психологии // Богословский сборник Ивановской епархии. Юбилейный выпуск. – Иваново, 2000.
Лихачев Алексий священник. Духовно-нравственная жизнь в категориях психологии // Московский психотерапевтический журнал. 2005, № 3 (46), с.20-50.

Лодыженский Митрофан Васильевич (1862-1917)

Лодыженский М. В. Мистическая трилогия. В 3-х т. – СПб.: Андреев и сыновья, 1992 (репр. переизд.: т. 1 – 2-е изд., СПб., 1912; т. 2 – СПб., 1912; т. 3 – Пг., 1914).
Лодыженский М. В. Мистическая трилогия. Т. 1. 3-е изд. – Пг., 1915.
Лодыженский М. В. Мистическая трилогия. Сверхсознание. – М.: Правосл. братство во имя Воздвижения Честного и Животворящего Креста, 1998.
Лодыженский М. В. Мистическая трилогия. Свет Незримый. – М.: Правосл. братство во имя Воздвижения Честного и Животворящего Креста; М.: Елеон, 1998.
Лодыженский М. В. Мистическая трилогия. Темная сила. – М.: Правосл. братство во имя Воздвижения Честного и Животворящего Креста; М.: Елеон, 1998.
Ладыженский М. В. Сверхсознание и пути его достижения. – М.: ЭКСМО-Пресс, 2002.
Лодыженский М. В. Сверхсознание и пути к его достижению. Индусская Раджа-Иога и христианское подвижничество. 2-е изд. – СПб.: Тип. "Сельск. вестника", 1912 (СПб.: Тип. "Сельск. вестника", 1911).
Лодыженский М. В. Свет незримый. Из области высшей мистики. – СПб.: Тип. "Сельск. вестника", 1912.
Лодыженский М. В. Свет незримый. – М.: Рус. слово; Новосибирск: Рус. архив, /1992/.

Лопатин Лев Михайлович (1855-1920)

Лопатин Л. М. Курс психологии. – М.: Типо-литогр. Ю. Венер, 1903.

Лопатин Л. Метод самонаблюдения в психологии // Вопросы философии и психологии. 1902, кн. 2(62).

Лопатин Л. Понятие о душе по данным внутреннего опыта // Вопросы философии и психологии. 1896, кн. 2(32), с. 264-298.

Лопатин Л. М. Психология. – М., [1900] (литография).

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

О нем:

Ермишин О. Т. Метафизика человеческого бытия в философии Л. М. Лопатина. Дис. ... канд. филос. наук. – М., 1997.

Соловьев А. П. Проблема соотношения веры и знания в русском религиозно-философском персонализме XIX века // Язык науки и язык религии. Тематический сборник. – Уфа, 2006, с. 122-136.

Лоргус Андрей прот.

Лоргус Андрей иерей. Душа как психологическая категория // Вестник Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета. Сер. IV. Педагогика. Психология. 2006, № 2, с. 93-101.

Лоргус Андрей свящ. Причины недоверия // Нескучный сад. 2004, № 1(8), с. 22-25.

Лоргус Андрей свящ. Формирование и коррекция образа Бога в сознании христианина // Московский психотерапевтический журнал. 2000, № 1.

Лоргус Андрей свящ. Христианская психология в пространстве гуманитарной парадигмы // Московский психотерапевтический журнал. 2006, № 3 (50), с. 5-15.

Лосский Владимир Николаевич (1903-1958)

Лосский В. Н. Боговидение. Пер. с франц. – М.: Изд-во АСТ, 2003 (переизд.: Его же. Богословие и Боговидение. М., 2000, с. 112-272).

Лосский В. Н. Богословие света в учении свт. Григория Паламы // Его же. Богословие и Боговидение. – М., 2000, с. 82-111 (переизд.: Журнал Московской Патриархии. 1968, № 3, с. 76-77).

Лосский В. Н. "Мрак" и "свет" в познании Бога // Его же. Богословие и Боговидение. – М., 2000, с. 67-81 (переизд.: Журнал московской пат-

риархии. 1968, № 9, с. 61-67).

Лосский Николай Онуфриевич (1870-1965)

Лосский Н. О. Восприятие чужой душевной жизни. – СПб.-М.: Логос, 1914.

Лосский Н. О. Идея бессмертия души, как проблема теории знания // Вопросы философии и психологии. 1910, кн. 4(104), с. 488-503.

Лосский Н. О. Основные учения психологии с точки зрения волюнтаризма. 2-е изд. – СПб., 1911.

Лосский Н. О. Психология человеческого "я" и психология человеческого тела // Записки Рус. Нар. ин-та в Белграде. Вып. 17. 1939.

Лосский Н. О. Свобода воли // Его же. Избранное. – М., 1991, с. 481-597.

Лосский Н. О. Учение о перевоплощении // Переселение душ. Сборник. – М., 1994, с. 357-383.

Лосский Н. О. Учение о перевоплощении. Интуитивизм. – М., 1992.

Лосский Н. О. Чувственная, интеллектуальная и мистическая интуиция. – Париж, 1938.

О нем:

Зеньковский В. В. История русской философии. Т. 2. Ч. 1. Л., 1991 (с.205-223 – Лосский Н. О.).

Половинкин С. М. Иерархический персонализм Н. О. Лосского // Вестник Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета. Филология. Философия. История. 2004, № 3, с. 48-80.

Лот-Бородина М. И.

Лот-Бородина М. И. Благодать "обожения" через таинства на христианском Востоке // Вестник РСХД. 1953, № 26, с. 12-16.

Лушников Д. Ю.

Лушников Д. Ю. Значение воображения в православной духовной традиции // Начало. 2005, № 14, с. 58-74.

Лушников Д. Ю. Значение воображения в православной духовной традиции. Опасности между магизмом и иконоборчеством // Христианское чтение. 2006, № 26.

Лютер Мартин (1483-1546)

Лютер М. 95 тезисов. Диспут о прояснении действенности индульген-

ций. – СПб.: Герменевт, 1996.

Лютер Мартин. О рабстве воли // *Эразм Роттердамский.* Философские произведения. – М., 1987, с. 290-545 (приложение).

Лютер Мартин. О рабстве воли // Его же. Избранные произведения. – СПб., 1994, с. 185-382.

Лютер Мартин. Свобода христианина // Его же. Избранные произведения. – СПб., 1994, с. 16-54.

О нем:

Степанова Е. И. Постижение веры. – Екатеринбург: Изд-во Уральского ун-та, 1998. (Бубер, Августин, Лютер).

Эриксон Э. Молодой Лютер. Психоаналитическое историческое исследование. – М.: Медиум, 1995.

Магнитский Вячеслав (Корнильевич) прот. (?-)

Магнитский Вячеслав прот. Религиозные чувствования. – Пг.: Тип. Алекс.-Невск. об-ва трезвости, 1914.

Макарий Египетский († 390 г.)

Макарий Великий. Беседа о том, что должно молиться Богу непрестанно и внимательно (Беседа 33) // Христианское чтение. 1821, ч. 4, с. 46-49.

Макарий Великий. О возвышении ума // Его же. Духовные беседы, послания и слова. 1998, с. 403-417 (Христианское чтение. 1821, ч. 2, с. 35-59).

Макарий Египетский. О свободе ума // Его же. Духовные беседы, послания и слова. – Св.-Троицк. Серг. Лавра, 1998, с. 442-467.

Макарий Великий. Об обращении души к Богу, и соединении с Ним // Христианское чтение. 1837, ч. 2, с. 113-119.

О нем:

Войтенко А. Понятие λογισμος в корпусе "50 Духовных Бесед преподобного Макария Египетского" // Альфа и Омега. 1999, № 4(22), с. 103-107.

Григорий иером. Возрождение по учению преп. Макария Египетского // Богословский вестник. 1892, № 11, с. 204-225.

Ермаков С. А. Вопросы жизни в творениях Макария Великого и их современное значение // Verbum. Вып. 3. Византийское богословие и традиции религиозно-философской мысли в России. – СПб., 2000,

с. 22-24.

Макарий (Невский) митр. (1835-1926)

Макарий еп. Томский и Барнаульский. Беседа в великий вторник о духовной бдительности. – Томск, 1901.

Макарий /Невский/ архиеп. Беседа о спасении души. Как начать спасение души. – СПб., 1908.

Макарий еп. Томский. Беседа по поводу зрелищ в светлую седмицу. – Томск: Тип. Епарх. братства, 1900.

Макарий еп. Томский. Беседы о христианской жизни и воспитании. – СПб.: О-во распростр. религ.-нравств. просвещ. в духе правосл. церкви, 1902.

Макарий /Невский/ еп. Любовь благотворящая. – Томск, 1903.

Макарий еп. Томский. Любовь, как мировой закон бытия. – СПб., 1902.

Макарий /Невский/ митр. Московский. О веротерпимости и свободе. – М., /1913/.

Макарий /Невский/ еп. О совести. – Томск, 1903.

Макарий /Невский/ архиеп. О спасении души. – СПб.: Синод. тип., 1908.

Макарий еп. Томский. Образование, права и обязанности женщины: По поводу стремления современной женщины к высшему образованию и уравнению в правах с мужчиной в общественной и государственной службе. – СПб.: Воскресение, 1994 (СПб.: О-во распростр. религ.-нравств. просвещ. в духе правосл. церкви, 1902).

Макарий еп. Томский. Откуда недовольство жизнью? и истинное и ложное счастье. – Томск, 1903.

Макарий (Булгаков) митр. (1816-1882)

Макарий /Булгаков/ митр. Образ и подобие Божие в человеке // Его же. Православно-догматическое богословие. Т. 1. Тутаев, 1999, с. 453-458.

Макарий митр. Московский. Трезвитесь! Архипастырское воззвание к возлюбленным о Христе чадам церкви православной в день праздника трезвости. – Тверь: Журн. "К свету", 1914.

Макеева Е. И. Христианская психотерапия и духовная поэзия (К вопросу о профилактике самоубийств) // Человек и христианское мировоззрение. Вып. 4. Симферополь. 1999, с. 220-230.

Максим Грек († 1556 г.)

Максим Грек. О прелести сонных мечтаний // Его же. Сочинения. Ч. 1. – Св.-Тр. Серг. Лавра, 1910, с. 97-99.

Максим Грек. Против тех, которые усиливаются посредством рассматривания звезд предсказывать будущее, и о свободной воле человека // Его же. Сочинения. Ч. 3. – Св.-Тр. Серг. Лавра, 1911, с. 239-262.

Максим Грек. Слово о том, что промыслом Божиим а не звездами и кругом счастия устраивается человеческая судьба // Его же. Сочинения. Ч. 2. – Св.-Тр. Серг. Лавра, 1910, с. 225-239.

Максим Исповедник († 662 г.)

Максим Исповедник препод. О различных трудных местах у святых Григория и Дионисия. Затруднения X, XLI // Космос и душа. Учение о вселенной и человеке в Античности и в Средние века (исследования и переводы). – М., 2005, с. 272-288.

/Максим Исповедник/. Творения преподобного Максима Исповедника. Пер., вст. ст., коммент. А. И. Сидорова. Т. 1-2. – М.: Мартис, 1993.

О нем:

Дворецкая М. Я. Особенности восточно-христианского учения о воле в трудах преп. Максима Исповедника // Известия Российской академии образования. 2004, № 3-4, с. 72-81.

Максимов В. В.

Максимов В. В., Скалозубов А. П. Ино-психологизация как угроза национальной безопасности России (научно-православный анализ) // Духовные и социальные проблемы современной России в свете Православия. – СПб., 2002, с. 70-87.

Малеванный Д. В.

Малеванный Д. В. Аристотель и Василий Великий: взгляд на свободу воли // Verbum. Вып. 3. Византийское богословие и традиции религиозно–философской мысли в России. – СПб., 2000, с. 82-83.

Малинин Анатолий прот. (1925-2004)

Малинин Анатолий прот. Воспитывать душу человека // Духовно-нравственное воспитание. 2004, № 5, с. 15-18.

Малиновский Николай (Платонович) прот.

Малиновский Н. П. О таинствах, как средствах освящения человека // Его же. Православное догматическое богословие. Т. 4. – Сергиев Посад, 1909, с. 3-420.

Малков Петр Юрьевич

Малков П. Ю. "Любовь есть бесконечный Бог" (православное учение о любви) // Богословский сборник. 1997, № 1, с. 42-78.

Маляревский Александр (Иванович) прот.

Маляревский Александр свящ. О развитии религиозного чувства детей дошкольного возраста. – СПб.: Тип. М. Акинфиева и И. Леонтьева, 1897.

Маляревский Александр прот. Религиозное воспитание в семье. – СПб.: Тип. М. М. Стасюлевича, 1899.

Манёров Валерий Хайдарович

Манеров В. Х. Духовность человека как ценность и предмет христианской психологии // Диалог отечественных светской и церковной образовательных традиций. – СПб., 2004, с. 274-282.

Манеров В. Х. О методологии христианской психологии // Диалог отечественных светской и церковной образовательных традиций. – СПб., 2004, с. 72-81.

Манеров В. Х. Самореализация личности: взгляд с позиций христианской психологии // Психологические проблемы самореализации личности. – СПб., 1997.

Мария (Скобцова) мон.

Мария (Скобцова) мон. Типы религиозной жизни. 2-е изд., испр. – М.: Свято-Филаретовская Моск. высшая правосл.-христ. школа, 2002.

Марк Подвижник (IV в.)

Марк Подвижник. О покаянии. – /Козельск/: Введенская Оптина пустынь, 1867.

Марк Подвижник. Советы ума своей душе. – М., 1866 (М., 1868; М., 1877; М., 1911).

Марусин Е. В.

Марусин Е. В. Смысл жизни как проблема духовности и нравственности. Православный взгляд // Acta eruditorum. Научные доклады и сообщения. – СПб., 2007, с. 155-158.

Махнач А. В.

Махнач А. В. Психология и христианство: путь интеграции // Вопросы психологии. 1995, № 6, с. 146-151.

Медведев М.

Медведев М., Калашникова Т. Об аналитической психологии Карла Юнга. Взгляд с позиций святоотеческого учения о спасении души // О психологии К. Юнга и прозе Г. Гессе. – Пермь, 2001. с. 79-125.

Мелехов Дмитрий Евгеньевич (1899-1979)

Мелехов Д. Е. Психиатрия и проблемы духовной жизни // Психиатрия и актуальные проблемы духовной жизни. – М., 2003, с. 12-61.

Мелиоранский Борис Михайлович (1870-1906)

Мелиоранский Б. М. Спор о фаворском свете // Его же. Из лекций по истории и вероучению древней христианской церкви. Вып. 3. – СПб., 1913, с. 353-358.

Мень Александр прот. (1935-1990)

Мень Александр прот. Культ личности как пережиток магизма // Его же. Магия. Оккультизм. Христианство. – М., 1996, с. 69-75.

Мень Александр прот. Магическое миросозерцание // Его же. Магия. Оккультизм. Христианство. – М., 1996, с. 54-61.

Мень Александр прот. Парапсихология и неразрушимость духа // Его же. Магия. Оккультизм. Христианство. – М., 1996, с. 110-117.

Мень Александр прот. Перевоплощение и оккультизм // Его же. Магия. Оккультизм. Христианство. – М., 1996, с. 118-128.

Мефодий Патарский († 310 г.)

Мефодий Патарский. О свободе воли (против Валентиниан) // Его же. Полное собрание творений. – СПб., 1877, с. 147-167.

Мефодий еп. Патарский. О свободе воли // Богословские труды. Сб. 3. – М., 1964, с. 187-208.

Милославский Петр Алексеевич (1850-1884)

Милославский П. Древнее языческое учение о странствиях и переселениях души и следы его в первые века христианства. – Казань: Тип. Ун-та, 1873.

Милославский П. Исследования о странствиях и переселениях душ // Переселение душ. – М., 1994, с. 18-228.

Миронова Марина Николаевна, канд. психол. наук, зав. кафедрой педагогики и психологии Калужского областного института повышения квалификации работников образования.

Миронова М. Н. Категория "развитие" в психологии и христианской антропологии // Московский психотерапевтический журнал. 2005, № 3 (46), с.75-98.

Миронова М. Н. О духовном кризисе // Московский психотерапевтический журнал. 2006, № 3 (50), с. 83-105.

Миронова М. Н. Построение лестницы развития/регрессии в христиански-ориентированной психологии // Московский психотерапевтический журнал. 2003, № 3 (38), с. 26-73.

Мирославский Ю. А.

Мирославский Ю. А. Психотерапевт или пастырь? (К проблеме соотнесения теологической и гуманистической парадигмы помощи личности) // Вопросы психологии. 1991, № 3, с. 69-74.

Михаил иером.

Михаил иером. Психология таинств // Миссионерское обозрение. 1902, нояб., с. 559-579.

Михаил (Грибановский) еп. (1856-1898)

Михаил (Грибановский) еп. Лекции по введению в круг богословских наук. – Казань: Типо-литогр. Импер. Универс., 1899 (переизд.: Киев: Пролог, 2003).

Михаил (Грибановский) еп. Над Евангелием. – СПб., 1994 (М.: ПСТБИ, 2002).

Михаил (Грибановский) архим. Развитие представления "я" в человечестве // Мысль. 1882, март.

Михаил (Десницкий) митр. (1761-1824)

Михаил (Десницкий) митр. Беседы о внутренних состояниях человека. – СПб.: Тип. И. Иоаннесова, 1819.

Михаил (Семенов) архим. (1874-1916)

Михаил (Семенов) архим. Бессмертна ли душа (Решение вопроса с точки зрения эволюции). – СПб.: Тип. Монтвида, 1906.

Михаил (Семенов) архим. Женщине накануне ее освобождения. /2-е изд./ – СПб.: Тип. "Бережливость", 1907 (издано под псевд.: "а. М.").

Михаил (Семенов) архим. "Законный" брак. (Проблемы брака, материнства, школы). – СПб.: Изд. авт., /1908/.

Михаил (Семенов) архим. О вере и неверии. Вып. 1-2. – М.: Союз старообрядческих начетников, 1908-1909.

Михайлов Георгий Петрович

Михайлов Г. Наша душа. Онтология психической реальности. – СПб.: Изд. Общества Русской Православной культуры Свт. Игнатия (Брянчанинова), 1997.

Михайлов Г. Три слова в психологии. – СПб.: Об-во Русской Правосл. культуры Свт. Игнатия (Брянчанинова); Изд-во Буковского, 2002 (СПб.: Русская симфония, 2005).

Молитва как особое состояние человека // Русский дом. 1999, № 7.

Мордвинцева Людмила Петровна

Мордвинцева Л. П. Новейшие отечественные публикации по христианской психологии // Человек: образ и сущность. – М., 1997, с. 108-120.

Мороз Алексий (Алексей Аркадьевич) свящ., гранд доктор психологии, член Союза писателей России, член совета Собора православной интеллигенции (Санкт-Петербург).

Мороз Алексий свящ. Музыка преисподней: Рок-музыка, наркотики, ночные клубы. – Н.-Новгород: АОЗТ "Вектор", 1998.

Мороз Алексий свящ. Основы духовного здоровья русского народа //

Знаменские чтения 2000-2004. Сборник материалов. – СПб., 2006, с. 334-342.

Мошкова Ирина Николаевна

Мошкова И. Н. Православный психолог и его клиенты // Нескучный сад. 2004, № 1(8), с. 10-16.

Мошкова И. Н. Священник, психолог, педагог. Светлой памяти протоиерея Бориса Ничипорова посвящается // Московский психотерапевтический журнал. 2004, № 4 (43), с. 154-169.

Муретов Митрофан Дмитриевич (1851-1917)

Муретов М. Д. Новозаветная песнь любви сравнительно с "Пиром" Платона и "Песнью песней". – Св.-Троиц. Серг. лавра, 1903 (Богословский вестник. 1903, № 11, с. 461-499; № 12, с. 559-612).

Мышцын Василий Никанорович (1866-)

Мышцын В. Н. Связь антиномизма с учением Лютера. – М.: Тип. А. И. Снегиревой, 1891 (Чтения в Об-ве любит. дух. просвещ. 1891, № 9-10).

Мышцын В. Н. Учение Св. Апостола Павла о законе дел и законе веры. – Сергиев Посад: 2-я тип. А. И. Снегиревой, 1894.

Мэлони Ньютон Г.

Мэлони Ньютон Г. Религиозный опыт: феноменологический анализ уникального поведенческого события // Человек. 1992, № 4, с. 15-21 (переизд.: Психология религиозности и мистицизм. Сборник. Минск, 2001, с. 226-239).

Нагевичене Валентина Яковлевна

Нагевичене В. Я. Христианская религиозность как духовное становление личности, брака и семьи. – Екатеринбург: Банк культ. информ., 2001.

Назарьев Иван Петрович (1849-)

Назарьев И. П. Психология. – Воронеж: Труд, 1904 (Воронеж: Труд, 1911).

Начала христианской психологии. Учебное пособие для вузов. Отв. ред. Б. С. Братусь. – М.: Наука, 1995.
Начало христианской психологии. Опыты самоиспытания. – СПб.: Сатис, 2000.

Невзоров Иван Андреевич

Невзоров И. А. Мораль стоицизма и христианское нравоучение. – Казань: Тип. Ун-та, 1892.
Невзоров И. А. О самоубийстве. – Казань: Тип. Ун-та, 1891.

Невярович Владимир Константинович

Невярович В. К. Исцеление Словом. – М.: Русский Хронограф, 2000.
Невярович В. Терапия души. (Святоотеческая психотерапия). – Воронеж: МОДЭК, 1997.
Невярович В. Терапия души. 2-е изд. – М.: Русскій Хронографъ, 2000.

Неофит Затворник (1134-1214)

Неофит Затворник. О покаянии // Альфа и Омега. 1998, № 1(15), с. 49-55 (пер. А. Сидорова).

Неплюев Николай Николаевич (1851-)

Неплюев Н. Н. Мысли и советы искреннего друга. – СПб., 1882.
Неплюев Н. Н. Совесть. – М., 1881.
Неплюев Н. Н. Хлеб насущный. – СПб., 1883.
Неплюев Н. Н. Христианская гармония духа. Этико–психологический этюд // Вопросы философии и психологии. 1896, кн. 2(32), с. 73-108.

Неретина С. С.

Неретина С. С. Познание самого себя как Богопознание // Человек. 1995, № 3, с. 52-53.

Несмелов Виктор Иванович (1863-1937)

Несмелов В. И. Вера и знание с точки зрения гносеологии. – Казань, 1913 (переизд.: Казань: Тан, 1992).

О нем:

Бердяев Н. Опыт философского оправдания христианства (О книге Несмелова "Наука о человеке") // Его же. Духовный кризис интелли-

генции. – СПб., 1910, с. 274-298.
Веселова Е. К. Некоторые аспекты антропологии В. И. Несмелова в контексте самореализации личности // Психологические проблемы самореализации личности. Вып. 4. – СПб., 2000, с. 201-208.
Веселова Е. К. Психологическая концепция человека в трудах В. И. Несмелова // Диалог отечественных светской и церковной образовательных традиций. – СПб., 2001, с. 107-110.
Волгин М. В. Перспективы человека в истории у П. Д. Юркевича и В. И. Несмелова // Православие и культура. – Н. Новгород, 2002, с. 451-456.
Гальковская И. В. Православная академическая антропология: В. И. Несмелов и М. М. Тареев. – Екатеринбург, 1995.
Гуряк Феодор свящ. Антропологическая интерпретация тайны спасения // Христианское чтение. 1998, № 16, с. 45-87.
Емельянов Б. В. Христианская антропология В. И. Несмелова // Рациональность иррационального. – Екатеринбург, 1991, с. 207-214.
Константин (Горянов) еп. Жизнь и религиозно-философская антропология Виктора Несмелова // Христианское чтение. 1998, № 16, с. 5-25.
Константин (Горянов) архиеп. Тихвинский. Познай самого себя. Жизнь и религиозно-философская антропология Виктора Несмелова // Всерусский собор. 2003, № 3, с. 49-66.
Константин (Горянов) еп. Тихвинский. Религиозно-философская антропология В. И. Несмелова // Материалы IV Международного конгресса по интегративной антропологии. – СПб., 2002, с. 3-8.
Константин (Горянов) еп. Религиозно-философская антропология Виктора Несмелова // Православное учение о человеке. Избранные статьи. – Москва-Клин, 2004, с. 303-323.
Константин (Горянов) еп., ректор Санкт-Петербургской Духовных Академии и Семинарии. Религиозно-философская антропология Виктора Несмелова // Учение церкви о человеке. Богословская Конференция Русской Православной Церкви. Москва, 5-8 ноября 2001 г. (интернет-издание).
Константин (Горянов) игум. Русская религиозно-философская антропология на рубеже XIX-XX веков: В. С. Соловьев и В. И. Несмелов. Канд. диссертация. – Троице-Сергиева Лавра: Московская Духовная академия, 1990 (на правах рукописи).

Краснопольская Л. Н. Религиозное учение В. И. Несмелова и его связь с современной религиозной антропологией // Проблемы личности в религии и атеизме. – М., 1969, с. 154-175.

Николин И. /П./ Философия христианства. [Рец.] Наука о человеке. – Том второй. – Метафизика жизни и христианское откровение. – В. Несмелова. – Казань, 1903 г. // Богословский вестник. 1903, № 7-8, с. 656-665 (4-я пагин.).

Тихомиров П. В. /Рецензия/ В. Несмелов. Наука о человеке // Критическое обозрение. 1907, вып. 5, с. 29-32.

Федорова М. В. Сущность человека: "каппадокийская" и "макарьевская" линии в философской антропологии В.И. Несмелова и П.Д. Юркевича // Проблемы взаимодействия духовного и светского образования. История и современность. – Н. Новгород, 2004, с. 207-217.

Шапошников Л. Е., *Фёдорова М. В.* Метафизика сердца и метафизика жизни в поисках основания: П. Д. Юркевич и В. И. Несмелов о философии И. Канта // Вече. 2004, вып. 16, с. 49-60.

Нечаев Александр Андреевич

Нечаев А. Беседа Иисуса Христа с Никодимом. (Опыт историко–психологического изъяснения беседы). – Тамбов: Тип. Губ. правл., 1907 (Тамбовские епарх. ведомости. 1907, № 27-29).

Нечаев А. Вера и любовь по учению св. апостолов Иакова, Петра, Иоанна и Павла. – Тамбов: Электро-тип. Губ. правл., 1910 (Тамбовские епарх. ведомости. 1910, № 4, 5, 7).

Нечаев А. Связь учения о спасении с догматом о двух естествах божеском и человеческом, ипостасно соединенных в лице Иисуса Христа. – Тамбов: Тип. Губ. правл., 1907 (Тамбовские епарх. ведомости. 1907, № 32-37).

Нечаев А. Учение св. Нила Синайского об основных добродетелях христианской жизни и противоположных им пороках. – Тамбов: Тип. Губ. правл., 1908 (Тамбовские епарх. ведомости. 1903, № 5-7).

Нечаев А. Христианская надежда. – Тамбов: Электро-тип. Губ. правл., 1910 (Тамбовские епарх. ведомости. 1910, № 9-10).

Нечаев Василий прот. – впоследствии: **Виссарион (Нечаев) еп.** (1823-1905)

Нечаев В. О сновидениях (Быт. 28, 12; 20, 3; 31, 24 и др.) // Душеполез-

ное чтение. 1866, № 1, с. 134-146.

Нечаев В. Страх Господень // Душеполезное чтение. 1871, № 1, с. 20-31.

Никанор (Бровкович) архиеп. (1826-1890)

Никанор /Бровкович/ архиеп. Можно ли позитивным философским методом доказывать бытие чего-либо сверхчувственного, Бога, духовной бессмертной души и т. п.? – Казань: Унив. тип., 1871 (Православный собеседник. 1871, кн. 6).

Никанор /Бровкович/ архиеп. О свободе воли с христианской точки зрения. – СПб.: Тип. Монтвида, 1910 (Странник. 1909).

Никанор /Бровкович/ архиеп. О театральных зрелищах в великий пост. 2-е изд. – М.: Афонский русский Пантелеймонов мон., 1889.

Никанор /Бровкович/ архиеп. О христианском супружестве, против графа Льва Толстого. – Одесса: Афонский русский Пантелеймонов мон., 1890 (7-е изд. Одесса: Тип. Е. И. Фесенко, 1894).

Никанор /Бровкович/ архиеп. Об антихристе. – О воскресении мертвых. – Одесса: Тип. Е. И. Фесенко, 1904.

Никанор /Бровкович/ еп. Позитивная философия и сверхчувственное бытие. Т. 1-3. – СПб.: Тип. т-ва "Общественная польза", 1875-1888.

Никанор /Бровкович/ архиеп. Поучение о вегетарианизме. – Одесса: Афонский русский Пантелеймонов мон., 1890.

О нем:

Воронцов А. А. Метафизика высокопреосвященнейшего Никанора, архиепископа Херсонского // Православный собеседник. 1900, № 1.

Красносельцев Н. Никанор и его учено-литературная деятельность. – Одесса, 1893.

Крылов А. Архиепископ Никанор, как педагог. – Кишинев, 1900.

Крылов А. Памяти архиепископа Никанора. – Новочеркасск, 1893.

Никанор (Каменский) архиеп. (1847-1910)

Никанор /Каменский/ еп. Нравственный образ Иисуса Христа. – Казань: Братство Христа Спасителя, 1909.

Никанор /Каменский/ еп. О вере в Бога, святую церковь и о бессмертии души. – Орел: Тип. Губерн. правл., 1899.

Никанор /Каменский/ еп. Смоленский О любви человека к себе самому. – М.: Православный Свято-Тихоновский Богословский Институт, 1996 (репр. переизд.: М.: Печатня А. И. Снегиревой, 1899; Радость Хри-

стианина. 1898, № 10, 11).

Никанор /Каменский/ еп. Орловский О самопознании. – Орел: Тип. Губерн. правл., 1900.

Никанор /Каменский/ еп. Поучение в неделю жен мироносиц. – /Гродна/: Гродн. губ. тип., 1904.

Никита Стифат (XI в.)

Никита Стифат. Вторая сотница естественных психологических глав об очищении ума // Добротолюбие. Т. 5. – М., 1900, с. 111-144.

Никифор Уединенник († 1340 г.)

Никифор Уединенник. Слово о хранении и трезвении сердца многополезное // Добротолюбие. 2-е изд. Т. 5. – М., 1900, с. 239-251.

Никодим Святогорец (1749-1808)

Никодим Святогорец. Об управлении и добром пользовании внешними чувствами // Его же. Невидимая брань. – М.: Тритон, 1991, с. 84-92 (Часть 1. Глава 21).

Никодим Святогорец. Общие уроки об употреблении чувств // Его же. Невидимая брань. – М.: Тритон, 1991, с. 84-92 (Часть 1. Глава 24).

Николаев Борис прот.

Николаев Борис прот. Богословие пяти чувств. – М.: Синтагма, 1998.

Николай (Могилевский) митр. (1874-1955)

Николай (Могилевский) митр. Тайна души человеческой. Святоотеческое учение о борьбе со страстями. – М.: Отчий дом, 1999.

Николай (Ярушевич) митр.

Николай (Ярушевич) митр. Бессмертная душа // Его же. Слова и речи. 1957-1960. – СПб.: Сатис, 1994.

Николай (Ярушевич) митр. Душа // Размышления о бессмертной душе. Сборник. – Печоры: Изд. Свято-Успенского Псково-Печерского мон., 1999, с. 21-39.

Никольский Владимир Александрович (1870-)

Никольский В. А. Вера в промысл Божий и ее основания. – Казань: Ти-

по-лит. Казанск. ун-та, 1915.

Никольский В. А. Данность нравственности вместе с природой человеческой личности. – Казань: Центр. тип., 1915.

Никольский В. А. Значение идеи загробного существования для нравственной жизни. – Казань: Центр. тип., 1914 (Православный собеседник. 1913).

Никольский В. А. Место нравственности в ряду других явлений человеческого духа. – Казань: Центр. тип., 1914.

Никольский В. А. Христианское учение о любви ко врагам в его отношении к учению классической древности. – Казань: Центр. тип., 1911.

Никольский Павел Андреевич (?-)

Никольский П. Бессмертие человеческой души. – Тамбов: Тип. П. С. Москалева, 1910.

Никольский П. Вера и добрые дела. – Тамбов: Типо-лит. Н. Бердоносова и Ф. Пригорина, 1903.

Никольский П. Гибельность пьянства и средство против него. 3-е изд. – Тамбов, 1910.

Никольский П. Забота о душе. – М.: Тип. И. Д. Сытина, 1893 (2-е изд. М.: Печатня А. И. Снегиревой, 1895; 3-е изд. М., 1897; 4-е изд. Тамбов: Типо-лит. Н. Бердоносова и Ф. Пригорина, 1902).

Никольский П. Пьянство и его гибельные плоды. – М.: Тип. И. Д. Сытина, 1892 (2-е изд. М.: Тип. И. Д. Сытина, 1894; 3-е изд. М.: Печатня А. И. Снегиревой, 1896; 4-е изд. М., 1898; 5-е изд. Тамбов, 1902; 6-е изд. Тамбов, 1910).

Никольский П. Самоубийство. – Тамбов: Типо-лит. Н. Бердоносова и Ф. Пригорина, 1910.

Никольский П. Таинство брака. – М.: Тип. А. И. Снегиревой, 1894.

Никольский П. Христианская любовь. – Тамбов: Типо-лит. Н. Бердоносова и Ф. Пригорина, 1910.

Никонов А.

Никонов А. Психология кающегося грешника по Псалтири // Вера и разум. 1911, № 13, с. 21-34.

Никонов А. Психология нераскаянного грешника по Псалтири // Вера и разум. 1911, № 12, с. 717-726.

Ничипоров Борис (Владимирович) прот. († 2004 г.)

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

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

Ничипоров Борис прот. Одиннадцать слов о возрождении личности // Его же. Времена и сроки. Кн. 2. – М., 2002, с. 106-119.

Ничипоров Борис свящ. "Чтобы возвратить сердца отцов детям" (Лк. 1, 17) // Вопросы психологии. 1991, № 3, с. 66-69.

Новиков Денис Викторович

Новиков Д. В. Религиозно-аскетическое понятие "страсть": психологический и клинический аспекты // Московский психотерапевтический журнал. 2005, № 3 (46), с.146-159.

Новицкий Орест Маркович (1806-1884)

Новицкий О. М. Краткое руководство по логике с предварительным очерком психологии. – Киев, 1844.

Новицкий О. М. О духоборцах. – Киев, 1882 (Киев, 1882).

Новицкий О. М. О разуме, как высшей познавательной способности // Журнал Министерства Народного Просвещения. 1840, № 8.

Новицкий О. М. Постепенное развитие древних философских учений в связи с развитием языческих верований. В 4-х ч. – Киев, 1860-1861.

Новицкий О. М. Руководство к опытной психологии. – Киев: Унив. тип., 1840.

Новопольцева Е. М.

Новопольцева Е. М. Вопросы религиозного самопознания в творчестве П.А. Флоренского // Философия. История. Культура. Вып. 2. – Саратов, 2001, с. 13-16.

Новотрясов Н. И.

Новотрясов Н. И. "Царский путь" – золотая середина философии православного сознания. – Саранск: Мордовское книжное изд-во, 2006.

Ншан (Петросян) иером.

Ншан (Петросян) иеромонах, Шеховцова Л. Ф. Навыки психологического консультирования в пастырском душепопечении // Московский психотерапевтический журнал. 2005, № 3 (46), с.184-208.

О вере и нравственности по учению Православной Церкви. Сборник. Под ред. митр. Филарета, В. Стойкова, В. Цыпина. – М.: Изд. Московской патриархии, 1991.

О внимании и молитве // Добротолюбие. 2-е изд. Т. 5. – М., 1900, с. 436-439.

О душевных болезнях. Сборник. – М.: Центр Благо, Изд-во Моск. Патр., 1998.

О различных состояниях души в исихии // *Петр (Пиголь) игумен.* Преподобный Григорий Синаит и его духовные преемники. – М., 1999, с. 174-181.

О свободе воли. Опыт постановки и решения вопроса. – М., 1889 (Труды Московского психологического общества. Вып. 3).

О сновидениях. Сборник. – М.: Центр "Благо", 1998.

О суевериях и предрассудках и современном религиозном невежестве. – М. : Благо, 2002.

Обновление человеческой души. Преображение "внешнего" и "душевного" человека во "внутреннего" и "духовного". – М.: Благо, 1998.

Овчинникова В. Ю.

Овчинникова В. Ю. О роли духовного роста в становлении личности психолога и психотерапевта // Психология и христианство. – СПб., 1997, с. 49.

Онисим (Поль) иером. (1899-1930)

Онисим (Поль) иером. Любовь как условие возможности Царства Божия // Человек. 1991, № 5, с. 113-127 (Глава 4 части 4: Его же. Остров Достоверности (рукопись)).

Ориген († 254 г.)

Ориген Александрийский. Наставление о молитве (из трактата "О молитве") // Отцы и учителя Церкви III века. Т. 2. – М., 1996, с. 67-79.

Ориген. О душе // Его же. О Началах. – Самара, 1993, с. 131-138 (Книга 2. Глава 8).

Ориген Александрийский. О свободе воли (из трактата "О началах") // Отцы и учителя Церкви III века. Т. 2. – М., 1996, с. 125-141.

Ориген. О свободе воли. Разрешение и объяснение изречений Писания, по-видимому, отвергающих ее // Его же. О Началах. – Самара, 1993, с. 162-207 (Книга 3. Глава 1).

О нем:

Прокопьев С. М. Проблема свободы воли человека в контексте сотериологических представлений Оригена // Человек в культуре обществ древности, средневековья и Возрождения. – Иваново, 1999, с. 25-30.

Орлов К. В.

Орлов К. В. /Рецензия/ В. П. Рябушинский. Старообрядчество и русское религиозное чувство // Вече. 1995, вып. 3, с. 185-191.

Осипов Алексий (Алексей Ильич) прот., проф. МДА.

Осипов А. И. Православное понимание смысла жизни. – Киев: Изд-во имени святителя Льва папы Римского, 2001.

Осипов Алексий прот. Путем покаяния. – М. 1998.

Особенности душепопечения в преклонном возрасте. Под ред. свящ. Сергия Филимонова. – СПб.: О-во свят. Василия Великого, 2003.

Откровенные рассказы странника духовному своему отцу. – Введен. Оптина Пустынь, 1991 (1-е изд.: Казань, 1881; 2-е изд.: Казань, 1883; 3-е изд.: Казань, 1884; 5-е изд., доп.: Париж, 1989; Загорск, 1991; М.: Сов. Россия, 1992; Минск, 1995; Коломна, 1995; М., 1998; М., Киев: София, 1999).

Откровенный рассказ странника духовному своему отцу, написанный слышавшим по убеждению следующего изречения в слове Божием "тайну царево добро есть хранити, дела же Божии открывати славно" (Товит XII, 7). Издание игумена Паисия настоятеля Михайло-Архангельского Черемисского монастыря. – Казань: Тип. Коковиной, 1881.

Павел (Марков) иером.

Павел (Марков) иером. Рассуждение о видениях // Христианское чтение. 1823, X.

Паисий Величковский преп., архим. (1722–1794)

/Паисий Величковский преп./ Об умной или внутренней молитве. Сочинение блаженного старца схимонаха и архимандрита Паисия Величковского. – М., 1892 (М., 1897; М., 1902; М., 1912).

/Паисий Величковский преп./ Учение старца Паисия Величковского об умной молитве // Журнал московской патриархии. 1973, № 7, с. 69-73.

Панфилов О. М.

Панфилов О. М. Свобода и вера в христианстве // Философия религии и религиозная философия. Сборник. – СПб., 1995, с. 54-56.

Первая летняя школа "Православная психология – 2004". Воспоминания ведущих и участников // Московский психотерапевтический журнал. 2004, № 4 (43), с. 203-213.

Переверзев И.

Переверзев И. Значение религиозного чувства для мысли и нравственной деятельности человека (Психологические наброски) // Христианское чтение. 1899, № 10, с. 673-696.

Переселение душ – христианский взгляд. – Новосибирск: Посох, 1997.

Переселение душ: проблема бессмертия в оккультизме и христианстве. Сборник статей. Париж, 1935 (переизд.: М., 1994).

Песоцкий Сергей Александрович (1869-1920)

Песоцкий С. А. Внутренний религиозный опыт в деле исследования и апологии христианства. – Киев: Тип. акц. о-ва "Петр Барский в Киеве", 1912.

Песоцкий С. А. Идея избавления и избавителя у древних культурных языческих народов. – Киев: Тип. И. И. Горбунова, 1904.

Пестов Николай Евграфович (1892-1982)

Пестов Н. Е. Необходимость воздержания чувств // Театр: О зрелищах, развлечениях и театре. – М., 1998, с. 3-5.

Петр Дамаскин († 1157 г.)

Петр Дамаскин. О вере // Его же. Творения. Кн. 2. – М., 1874, с. 5-10.
Петр Дамаскин. О страхе (Господнем), вводном и совершенном // Его же. Творения. Кн. 2. – М., 1874, с. 11-15.
Петр Дамаскин. О терпении // Его же. Творения. Кн. 2. – М., 1874, с. 22-27.

Петр (Екатериновский) еп. (1820-1889)
Петр /Екатериновский/ еп. Наставление и утешение в болезни. 3-е изд., доп. – М.: Тип. М. Г. Волчанинова, 1886.
Петр /Екатериновский/ еп. Наставление и утешение в скорби. – М.: Козельская введенская оптина пустынь, 1885 (3-е изд. М., 1912).
Петр (Екатериновский) еп. Поучения о вредных следствиях пьянства и распутства. – Св.-Тр. Серг. лавра, 1905.
Петр /Екатериновский/ еп. Поучение о покаянии. – М.: Козельская введенская оптина пустынь, 1884.
Петр /Екатериновский/ еп. Поучение о причащении святых тайн. 3-е изд. – М.: Козельская Введенская оптина пустынь, 1895 (2-е изд. М., 1889; 1-е изд. М., 1884).
Петр /Екатериновский/ еп. Поучения о вредных следствиях пьянства и распутства. – М.: Козельская Введенская оптина пустынь, 1884.
Петр /Екатериновский/ еп. Указание пути ко спасению. (Опыт аскетики). – М.: Тип. В. Готье, 1872 (2-е изд. М.: Козельская Введенская оптина пустынь, 1872; 3-е изд. М., 1905).
Петр /Екатериновский/ еп. Указание пути ко спасению. (Опыт аскетики). – М.: Моск. подворье Свято-Успен. Псково-Печер. мон., 1994 (репр. переизд.: Св.-Тр. Серг. лавра, 1905).

Петр Сургучев свящ.
Петр Сургучев свящ. Православный священник перед соблазном современной психотехнологии // Обитель Слова. Альманах. Вып. 2. – Н.Новгород, 2003, с. 145-168.

Петровский Сергий (Васильевич) прот. (1864-)
Петровский Сергий свящ. Краткая записка о том, как вести уроки трезвости в начальной школе. (Опыт противоалкогольного обучения). – Симбирск: Типо-лит. А. Т. Токарева, 1914.
Петровский Сергий свящ. Путь к трезвости. 3-е изд. – Одесса: Е. И. Фе-

сенко, /1912/.
Петровский Сергий свящ. Пьянство и религиозная борьба с ним. – Одесса: Е. И. Фесенко, /1913/.
Петровский Сергий прот. Сердце человеческое. Опыт изображения духовно–нравственного состояния людей грешных и праведных. 3-е изд. – Одесса: Изд. Е. И. Фесенко, 1911.

Питирим митр. Волоколамский и Юрьевский

Питирим митр. Тело, душа, совесть (Учение о человеке в христианской традиции и современное общество) // Человек. 1990, № 1, с. 133-138.

Платонов Вениамин (Васильевич) свящ. (?-)

Платонов В. свящ. О святости. – Харьков.: Мирный труд, 1911.
Платонов В. свящ. Психология молитвы. – СПб.: Свет, 1913 (Странник. 1913).

Покаяние и исповедь на пороге XXI века. – СПб., 2000.

Полищук Ю. И.

Полищук Ю. И. Влияние деструктивных религиозных сект на психическое здоровье личность человека // Журнал практического психолога. 1997, № 1, с. 93-97.
Полищук Ю. И. Психические нарушения, возникающие у людей, вовлеченных в деструктивные религиозные секты // Религия, церковь в России и за рубежом. 1995, № 5, с. 67-73.

Половинкин Александр (Иванович) свящ.

Половинкин А. И. Самый пагубный и коварный грех. – Волгоград, 1996.

Попов Василий прот., ректор Воронежской духовной семинарии, кандидат богословия.

Попов Василий прот. Православие и свобода // Альфа и Омега. 1999, № 1(19), с. 202-215.
Попов Василий прот. Православие и свобода. – М.: Народная польза, 1998.

Попов Иоанн (Иван Васильевич) свящ. (1865-)

Попов И. В. Естественный нравственный закон (Психологические основы нравственности). – Сергиев Посад: Тип. А. И. Снегиревой, 1897.
Попов И. В. Рецензия на статьи Давыденко В. Святоотеческое учение о душе человека // Богословский вестник. 1902, № 4, с. 441-444.
Попов И. В. Учение бл. Августина о познании души // Богословский вестник. 1916, № 3/4, с. 452-493.
Попов И. В. Экстаз и откровение в системе бл. Августина // В память столетия Московской духовной академии. Сб. Ч. 2. – М., 1915, с. 455-508.

Православная психология и проблемы современного человека. Межвузовский сборник научных трудов. / Под общ. ред. Е. А. Ходыревой. – Ульяновск: УлГУ, 2001.

Прокопьев С. М.
Прокопьев С. М. Проблема свободы воли человека в контексте сотериологических представлений Оригена // Человек в культуре обществ древности, средневековья и Возрождения. – Иваново, 1999, с. 25-30.

Пронин И. П.
Пронин И. П. Психологические аспекты влияния деструктивных культов на личность // Вопросы психологии. 2003, № 6, с. 81-93.
Пронин И. П. Работа психолога с членами новых религиозных движений // Вопросы психологии. 2004, № 4, с. 59-64.

Простые беседы о страстях. Сборник. Свято-Троиц. Ново-Голутвин мон., 2001.

Протасов Николай Дмитриевич (1886-)
Протасов Н. Д. Архитектура храма и настроение. – Сергиев Посад: Тип. Св.-Тр. Сергиевой лавры, 1913 (Богословский вестник. 1912, № 12, с. 772-794).

Прохоров Константин
Прохоров К. Тайна предопределения. – /Б. м./: Titel Verlag, 2003.

Психологи и богословы: начало диалога (Конференция в Свято-

Тихоновском университете) // Московский психотерапевтический журнал. 2005, № 3 (46), с.229-231.
Психология и христианство: путь интеграции. 3-я междунар. конфер. СПб., 10-13 мая 1997 г. – СПб.: ИМАТОН, 1997.
Психология и христианство: Путь интеграции. Под ред. А. В. Махнач. Международная конференция, Москва, 7-9 сентября 1995 г. – М., 1995.

Пясковский Николай Яковлевич (1855-)

Пясковский Н. Я. Внешний и внутренний опыт в христианской религии // Душеполезное чтение. 1900, февр., с. 219-231 (М.: Универс. тип., 1900; 2-е изд. М.: Правоведение, 1905).
Пясковский Н. Я. Гигиена и христианство. – М.: Универс. тип., 1901 (Душеполезное чтение. 1901, № 2-3).
Пясковский Н. Я. Гигиена характера. – Курск: Тип. Губ. земства, 1895.
Пясковский Н. Я. Истинная эмансипация и высшее образование женщин с христианской точки зрения. – М.: Универс. тип., 1902 (Душеполезное чтение. 1902, № 1).
Пясковский Н. Я. К русской молодежи о половом вопросе. – М.: Н. Н. Степанов, 1913.
Пясковский Н. Я. Как мыслил Владимир Соловьев о воскресении и значение его философии для гигиены духа. – М.: Типо-литогр. И. Н. Кушнерев, 1901.
Пясковский Н. Я. Конфликты в духовной жизни современной интеллигенции. – СПб.: Журн. "Миссионерское обозрение", 1904.
Пясковский Н. Я. Кризисы и проблемы в области гигиены духа и тела. – М.: Правоведение, 1907.
Пясковский Н. Я. О путях, ведущих к познанию Бога. – СПб.: Тип. А. Катанского, /1892/ (Христианское чтение. 1892).
Пясковский Н. Я. Христианский пост с медицинской точки зрения // Душеполезное чтение. 1900, № 4, с. 740-747 (отд. изд.: М.: Универс. тип., 1900; Н.-Новгород: Тип. т-ва И. М. Машистова, 1907).

Пятикрестовский Александр свящ. (?-)

Пятикрестовский Александр свящ. О душе. – М.: Типо-лит. Ефимова, 1903 (Общеобразовательные чтения для фабрично-заводских рабочих. Богословие. Чтение 7).

Пятикрестовский Александр свящ. Таинство миропомазания. – М.: Комис. по устройству общеобраз. чтений для фабрично-заводск. рабочих, 1904.

Размышления о бессмертной душе; О естестве и назначении души. Сост. архим. Иоанн (Крестьянкин). – Печоры: Изд. Свято-Успенского Псково-Печерского мон., 1999.

Разумихин Арсений (Иванович) прот.

Разумихин А. И. Практическое руководство для пастырей применительно к семинарской программе. – М.: И. К. Голубев, 1905.

Разумихин Арсений прот. Религиозные и научные основы трезвости. – М.: Печ. А. И. Снегиревой, 1914.

Разумихин Арсений прот. Святоотеческое учение о трезвости и воздержании. Пьянство с точки зрения христианского нравоучения. – М.: Моск. епарх. общ-во борьбы с нар. пьянством, 1912.

Разумова Мария Александровна

Разумова М. А. К вопросу о социально-психологических особенностях священнослужителя // Психология и христианство. – М., 1997, с. 51-52.

Расширенное заседание Общества православных врачей Санкт-Петербурга 8-10 мая 2001 года, посвященное вопросам православной психотерапии, психологии, церковного душепопечения и проблеме оккультного поражения человека. – СПб., 2001.

Рафаил (Карелин) архим.

Рафаил (Карелин) архим. О гордости ума // Его же. Векторы духовности. – М., 2003, с. 129-133.

Рафаил архим. О телевизоре // Дороги, ведущие в ад. – СПб., 1996, с. 124-131.

Рафаил иером. О верах – живой, мертвой, слепой и неверии. – Казань, 1916.

Рычкова Валерия Александровна

Рачкова В. А. Методика психологического консультирования последо-

вателей деструктивных религиозных и оккультных организаций // Расширенное заседание Общества православных врачей Санкт-Петербурга 8-10 мая 2001 года. – СПб., 2001, с. 96-110.

Реан Артур Александрович

Реан А. А. Идеи христианства в "психологии смысла" и логотерапии В. Франкла // Психология и христианство. – М., 1995, с. 68-69.

Рогозянский А.

Рогозянский А. Психология и церковное душепопечение // Журнал московской патриархии. 2000, № 6.

Розанов Василий Васильевич (1856-1919)

Розанов В. В. Психология русского раскола // Его же. Религия и культура. 2-е изд. – СПб., 1901, с. 23-54.

Розанов В. В. Психология русского раскола // Его же. Собрание сочинений. Т. 1. – М., 1990, с. 47-81.

О нем:

Елисеев Н. Отто Вейнингер и Василий Розанов: проблема самоненависти // Ступени. 1997, № 10, с. 94-101.

Романов А. В.

Романов А. В. Психологические причины вовлечения в деструктивные религиозные культы // Журнал практического психолога. 2000, № 1-2.

Романов А. В. Специфика и типология членов религиозных культов // Журнал практического психолога. 1997, № 5.

Росс Рон

Росс Д. К., Лангоуни М. Д. Является ли беспокоящее поведение вашего сына или дочери результатом вовлеченности в деструктивный культ? // Журнал практического психолога. 2000, № 1-2, с. 150-155.

Рышковский Николай Иванович

Рышковский Н. И. Душа и тело. Основы опытной психологии. – Киев, 1884.

Сабиров Владимир Шакирович

Сабиров В. Любовь как откровение личности – божественной и человеческой // Человек. 2003, № 5, с. 111-122, № 6, с. 100-110; 2004, № 1, с. 76-85.

Сабиров В. Любовь как откровение личности – божественной и человеческой // Человек. 2003, № 5, с. 111-122, № 6, с. 100-110; 2004, № 1, с. 76-85.

Самойлова Ю. В.

Самойлова Ю. В. Психологический анализ уныния (Дипломная работа). – СПб.: СПбГУ, ф-т психологии, 1995 (рукопись).

Свенцицкий Валентин (Павлович) прот. (1879-1931)

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

Свенцицкий В. П. Граждане неба. Мое путешествие к пустынникам Кавказских гор. – Пг.: Тип. т-ва А. С. Суворина "Новое время", 1915 (репр. переизд.: СПб.: Сатисъ, 1994).

Свенцицкий Валентин прот. Монастырь в миру: Проповеди и поучения 1927–1928 г. – М.: Правосл. Свято-Тихонов. богосл. ин-т, Правосл. братство во имя иконы Божией Матери "Неополимая Купина", 1996.

Светилин Александр Емельянович (1842-1887)

Светилин А. Е. Из лекций по психологии. Седалище души // Русская религиозная антропология. Т. 1. М., 1997, с. 179-186.

/Светилин А. Е./ Лекции по психологии, читанные студентам Санкт–Петербургской духовной Академии в 1882/3 уч. г. профессором А. Е. Светилиным. – СПб., 1883 (литография).

Светилин А. Е. Умеренный материализм. – СПб., 1878.

Светилин А. Е. Учебник логики. 2-е изд. – СПб., 1873 (14-е изд.: СПб., 1916).

О нем:

Высокоостровский А. О характере и значении научных трудов и воззрений проф. А. Е. Светилина // Церковный вестник. 1887, № 41, часть неофиц., с. 697-699.

Николаевский П. прот. О трудах и личных качествах проф. А. Е. Светилина // Церковный вестник. 1887, № 41, часть неофиц., с. 696-

697.

Светлов Павел Яковлевич (1861-)

Светлов П. Я. Гигиена веры, или о способах сохранения, развития и укрепления веры. – СПб.: Тип. Алекс.-Невск. об-ва трезв., 1911.

Светлов П. Я. Жизнь во Христе, или внутренний христианский опыт, как главное основание христианской уверенности. – СПб., 1911.

Светлов П. Я. Излечение психическим влиянием и чудесные исцеления. – СПб., 1896 (Христианское чтение. 1896, № 3, 4).

Светлов П. Я. Источники ходячего мнения о вере, как противоположности разума. – СПб., 1896.

Светлов П. Я. О главных причинах неверия интеллигенции и безуспешности ее религиозных исканий. – Киев, 1911.

Светлов П. Я. Пророческие и вещие сны. Апологетическое исследование в области библейской психологии. – Киев, 1892.

Светлов П. Я. Христианская вера в бессмертие. – СПб., 1898.

Светлов П. Я. Человек и животное в психическом отношении. – Харьков, 1892.

Севастиан (Пилипчук) архим.

Севастиан (Пилипчук) архим. Св. Григорий Богослов о вере, надежде и любви // Журнал московской патриархии. 1975, № 2.

Семенов Валентин Евгеньевич

Семенов В. Е. Православная ментальность и борьба менталитетов в современной России // Духовные и социальные проблемы современной России в свете Православия. – СПб., 2002, с. 34-40.

Серапион (Воинов) иером. (?-)

Серапион (Воинов) иером. Где подлинное "Торжество Христианства". – Сухум: Тип. Н. В. Захарова, 1913.

Серапион (Воинов) иером. О религиозном опыте. – Харьков: Епарх. тип, 1913 (Вера и разум. 1913, № 6, с. 709-717, № 7, с. 14-26).

Серапион (Воинов) иером. Христианство и культура. – М.: Тип. Русского т-ва, 1911 (вышла под светским именем автора: Сергей Воинов).

Серафим Роуз иером. (1934-1982)

Серафим Роуз иером. Душа после смерти: Современный "посмертный опыт" в свете учения Православной Церкви. Пер. с англ. – М., 1991.

Сергий (Спасский) еп. (1830-1904)

Сергий (Спасский) еп. Беседа о нетрезвости. – СПб.: Св.-Никольское об-во трезвости, 1902.

Сергий (Спасский) еп. Беседы об основных истинах святой православной веры. – СПб., 1995 (М., 1893; 2-е изд.: М., 1893; 3-е изд.: СПб., 1899).

Сергий еп. Могилевский. Образ и подобие Божие в человеке // Душеполезное чтение. 1881, № 1, с. 95-101.

Сергий еп. Могилевский. Степени духовной жизни // Душеполезное чтение. 1882, № 2, с. 194-206.

Сергий (Страгородский) патр. (1867-1944)

Сергий /Страгородский/ архиеп. Вечная жизнь как высшее благо. 3-е изд., перераб. и доп. – Вышний–Волочек: Тип. В. С. Соколовой, 1917 (1-е изд. Вышний–Волочек: Тип. В. С. Соколовой, 1903).

Сергий /Страгородский/ патр. Вечная жизнь как высшее благо // Альфа и Омега. 1999, № 2(20), с. 147-172 (переизд: Богословский вестник. 1895, № 1, с. 195-213).

Сергий /Страгородский/ архим. Вопрос о личном спасении. – Сергиев Посад: Тип. А. И. Снегиревой, 1895 (Богословский вестник. 1895, № 9).

Сергий /Страгородский/ архим. О нравственности вообще. – СПб.: Тип. А. П. Лопухина, 1900.

Сергий /Страгородский/ архим. Православное учение о спасении. Опыт раскрытия нравственно-субъективной стороны спасения на основании Св. Писания и творений святоотеческих. – М.: Изд. отд. Моск. патриархата, Иосифо-Волоцкий мон., Изд-во "Просветитель", 1991 (репр. переизд.: 2-е изд., Казань: Типо-литогр. Импер. ун-та, 1898).

Сергий /Страгородский/ архиеп. Спасение и вера по учению католическому и протестантскому. – М.: Тип. А. И. Снегиревой, 1913 (Религиозно-философская б-ка. Вып. 32).

О нем:

Леонович М. <Рецензия> Архимандрит Сергий. Православное учение о спасении. Опыт раскрытия нравственно-субъективной стороны

спасения на основании св. Писания и творений святоотеческих. Сергиев Посад. 1895 // Миссионерское обозрение. 1902, № 1, с. 189-190.
[Отзывы о сочинении архим. Сергия (Страгородского) "Православное учение о спасении"] // Богословский вестник. 1895, № 12, отд. 5, с. 90-96 (Протоколы совета за 1895 год).

Серебреников Виталий Степанович (1862-)

Серебреников В. Конспект лекций по психологии. – СПб., 1894 (то же: СПб., 1892; СПб., 1898).

Серебреников В. Лейбниц и его учение о душе человека. – СПб., 1908.

Серебреников В. Механическое воззрение на душевную жизнь перед судом современных строго научных психологических исследований // Христианское чтение. 1897, вып. 3, с. 372-390.

Серебреников В. Психофизические исследования и их значение для психологии // Христианское чтение. 1895, вып. 2, с. 289-311.

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

Серебреников В. Учение Локка о прирожденных началах знания и деятельности. Опыт установки Локкова учения на основании историко-критического исследования и критического рассмотрения его в связи с христианским учением об образе Божием. – СПб., 1892.

Сидоров Алексей Иванович

Сидоров А. И. Трактат "Метод священной молитвы и внимания" и его место в традиции исихазма // Богословский вестник. (МДА). 1996, № 2, с. 90-128.

Сидорова С.

Сидорова С. Любовь Божественная и любовь человеческая. Размышления о Книге Иова // Альфа и Омега. 1999, № 4(22), с. 33-45.

Сикорский Игорь Иванович (1889-1972)

Сикорский И. Эволюция души // Журнал Московской патриархии. 1991, № 12, с. 25-33.

Силуан Афонский св., преп. (1866-1938), канониз. в РПЦ в 1992 г.

Силуан старец. О любви Божией // Вестник Русского Западно-

Европейского Патриаршего Экзархата. 1952, № 10, с. 27.

О нем:

Гуревич А. Состояние отчаяния и духовная практика (по преподобному Силуану Афонскому и архимандриту Софронию) // Альфа и Омега. 1998, № 1(15), с. 189-200.

Калист еп. Диоклийский. "Нужно молиться за всех". Спасение по учению преподобного Силуана Афонского // Церковь и время. 1999, № 2 (9), с. 231-258.

Софроний (Сахаров) иером. Старец Силуан. – М., 1991.

Силы души и их благодатное врачевание. – /Сергиев Посад/, 1910.

Сильвестр (Малеванский) еп. (1827-1908)

Сильвестр (Малеванский) еп. Краткий исторический очерк рационализма в его отношении к вере // Труды Киевской Духовной Академии. 1862, № 4, 5; 1863, № 11, 12.

Сильвестр (Малеванский) еп. Несостоятельность новейшего пантеизма в решении существеннейших для человека вопросов // Труды Киевской Духовной Академии. 1867, № 6, 7.

Сильвестр (Малеванский) еп. Опыт православного догматического богословия. 3-е изд. В 3-х т. Киев, 1892-1898 (Т. 1-5. Киев: Тип. В. Давиденко, 1878-1891; 2-е изд. Т. 1-5. Киев, 1884-1897).

Сильницкий Г. Г.

Сильницкий Г. Г. Разум человека по учениям исихастского и схоластического богословия // Синергия. Сборник. – М., 1995, с. 249-271.

Симеон Новый Богослов († 1032 г.)

Симеон Новый Богослов. Метод священной молитвы и внимания // Путь к священному безмолвию. М., 1999, с. 15-27 (пер. с древнегр. А. Г. Дунаева).

Симеон Новый Богослов. О памяти смерти // Вестник Русского Западно-Европейского Патриаршего Экзархата. 1953, № 14, с. 89-91.

Симеон Новый Богослов препод. Послание об исповеди // Церковь и время. 1999, 2 (9), с. 209-230.

Симеон Новый Богослов. Слово о трех образах внимания и молитвы // Его же. Творения. Т. 2. – Св.-Троиц. Серг. Лавра, 1993, с. 179-191.

О нем:

Василий (Кривошеин) иером. Заметка к Слову "О памяти смертной" преп. Симеона Нового Богослова и перевод Слова // Вестник Русского Западно-Европейского Патриаршего Экзархата. 1953, № 14, с. 92-99.

Вениамин (Милов) еп. От врат Рая до райских врат: О цели христианской жизни по творениям преп. Симеона Нового Богослова // Журнал московской патриархии. 1979, № 11, с. 64-73 (отд. изд.: М., 1997).

Челышев П. В. Назад к истокам, или преподобный Симеон Новый Богослов об условиях богопознания и бессмертия // Вестник Российского философского общества. 2002, № 2 (22), с. 42-44.

Симеон митр. Солунский (Фессалоникийский) († 1429 г.)

Симеон архиеп. Фессалоникийский. Книга о храме. – СПб., 1884.

Симеон архиепископ Солунский. О священной молитве // Добротолюбие. 2-е изд. Т. 5. – М., 1900, с. 440-446.

Симеон архиеп. Фессалоникийский. Сочинения. – М.: Галактика, 1994 (СПб., 1856).

Симеон митр. Фессалоникийский. Таинственное истолкование на литургию. – Казань, 1910.

Симеон архиеп. Фессалоникийский. Труды. – М.: Тип. т-ва Рябушинских, 1916.

Симон Томас

Симон Т. Психология ап. Павла. Пер. с нем. – М., 1907.

Скворцов Иван Михайлович (1795-1863)

Скворцев И. Записки по нравственной философии // Сборник из лекций бывших профессоров Киевской Духовной Академии... – Киев, 1869.

О нем:

Зеньковский В. В. История русской философии. Т. 1. Ч. 2. Л., 1991 (с.112 – Скворцов И. М.).

Скворцов Константин Иванович (1821-1876)

Скворцов К. И. Августин Иппонийский как психолог. – Киев: Тип. Губерн. правл., 1870.

Скворцов К. Блаженный Августин как психолог // Труды киевской ду-

ховной академии. 1870, № 4-9.
Скворцов К. Трактат Тертуллиана о зрелищах (по Фреппелю) // Труды Киевской Духовной академии. 1865, № 7, с. 321-253.

Склярова Татьяна Владимировна

Склярова Т. В. Понятие воли в педагогике, психологии, богословии. Возрастные кризисы как опорные точки развития воли в ребенке // Вестник Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета. Сер. IV. Педагогика. Психология. 2005, № 1, с. 114-133.

Сковорода Григорий Саввич (1722-1794)

Сковорода Г. С. О познании самого себя. – СПб.: Имп. Акад. наук, 1789.
Сковорода Г. С. Собрание сочинений. Т. 1. Под ред. В. Бонч-Бруевича. – СПб., 1912.
Сковорода Г. С. Сочинения. Собр. и ред. Д. И. Багалея. – Харьков, 1894.
Сковорода Г. С. Сочинения. – Минск: Соврем. литератор, 1999.
Сковорода Г. С. Сочинения. В 2-х т. – М.: Мысль, 1973.

О нем:

Каравкин В. И. Сердце в философии Г. Сковороды и традиции русской антропологии // Русская философия: новые решения старых проблем. Ч. 1. – СПб., 1993, с. 87-89.
Козарезова О. О. Человек и мир в философии Г. Сковороды. – М.: Спутник+, 2004.
Козлова О. В. Нравственный экзистенциализм в философии Г.С. Сковороды // Актуальные проблемы социогуманитарного знания. Вып. 27. – М., 2004, с. 115-124.
Костюк Г. С. Психологические взгляды Г. С. Сковороды // Очерки по истории отечественной психологии (XVII-XVIII в). Сборник статей. – Киев, 1952, с. 160-187 (на укр. яз).
Краснюк М. Религиозно-философские воззрения Сковороды // Вера и разум. 1901, № 16, 18, 21-22.
Софронова Л. А. Три мира Григория Сковороды. – М.: Индрик, 2002.

Слободчиков Виктор Иванович

Слободчиков В. И. О перспективах построения христиански ориентированной психологии // Московский психотерапевтический журнал. 2004, № 4 (43), с. 5-17.

Слободчиков В. И. Реальность субъективного духа // Начала христианской психологии. – М., 1995, с. 122-138.
Слободчиков В. И. Реальность субъективного духа // Человек. 1994, № 5, с. 21-38.
Слободчиков В. И. Христианская психология в системе психологического знания // Московский психотерапевтический журнал. 2007, № 3 (54), с. 23-31.

Смирнов Сергей Иванович (1870-1916)

Смирнов С. И. Исповедь земле // Богословский вестник. 1912, № 11, с. 501-537.
Смирнов С. И. Исповедь и покаяние в древних монастырях Востока // Богословский вестник. 1904, № 2, с. 371-400; № 3, с. 453-480; № 4, с. 733-774.

Снегирев Вениамин Алексеевич (1841-1889)

Снегирев В. А. Вера в сны и снотолкование. – Казань: Универс. тип., 1874.
Снегирев В. А. Нравственное чувство (Опыт психологического анализа). – Харьков, 1891 (Вера и разум. 1891).
Снегирев В. А. Психологические сочинения Аристотеля. Вып. 1. – Казань, 1885.
Снегирев В. А. Психология. – Харьков: Тип. А. Дарре, 1893.
Снегирев В. А. Самосознание и личность // Русская религиозная антропология. Т. 1. – М., 1997, с. 187-204 (Вера и разум. 1891, т. 2, ч. 1, с. 335-359).
Снегирев В. А. Субстанциальность человеческой души. – Харьков, 1891 (Вера и разум. 1891).
Снегирев В. А. Учение о сне и сновидениях. – Казань: Универс. тип., 1886.

О нем:

Ивановский В. /Рец./ Вениамин Снегирев. Психология. Харьков, 1893 // Вопросы философии и психологии. 1893, кн. 4 (19), с. 89-93.

Снетков Владимир Михайлович

Снетков В. М. Принципы православной психологии и психотерапии // Расширенное заседание Общества православных врачей Санкт-

Петербурга 8-10 мая 2001 года. – СПб., 2001, с. 17-30.

Соколов Леонид Александрович (ок. 1874-1921)

Соколов Л. А. Вечные ценности человеческой жизни. – Киев: Тип. акц. о-ва "Петр Барский в Киеве", 1913.

Соколов Л. А. Душевное спасение, как величайшее благо и радость жизни. – Киев: Тип. акц. о-ва "Петр Барский в Киеве", /1916/.

Соколов Л. А. Епископ Игнатий Брянчанинов. Его жизнь, личность и морально-аскетические воззрения. В 2-х ч. – Киев: Тип. 1-й Киевск. артели печатного дела, 1915.

Соколов Л. А. Женский вопрос и ключи счастья. – Киев: Тип. "Русск. печатня", 1911.

Соколов Л. А. Поиски жизненного смысла в романе "Братья Карамазовы". – Киев: Тип. акц. о-ва "Петр Барский в Киеве", 1912.

Соколов Л. Психологический элемент в аскетических творениях и его значение для пастырей церкви. – Вологда: Тип. Вологод. губ. правл., 1898 (Вологодские епархиальные ведомости. 1898, 1 мая, № 9, с. 192-203; 15 мая, № 10, с. 219-227; 1 июня, № 11, с. 243-254; 15 июня, № 14, с. 348-354; 1 авг., № 15, с. 360-366; 15 авг., № 16, с. 386-393; 1 сент., № 17, с. 405-411; 1 окт., № 19, с. 471-475; 15 окт., № 20, с. 487-492; 1 нояб., № 21, с. 531-534; 15 нояб., № 22, с. 547-555; 1 дек., № 23, с. 571-579).

Соколов Л. А. Психология греха и добродетели по учению св. подвижников древней церкви в связи с условиями пастырского душепопечения. – Вологда: Тип. К. А. Баранеева, 1905.

Соколов Л. А. Психология греха и добродетели по учению святых подвижников древней Церкви. – М., 2002 (переизд.: Вологда, 1905).

Соколов Павел Петрович (1863-1923)

Соколов П. П. Вера. Психологический этюд. – М.: Тип. И. Н. Кушнерева, 1902 (Вопросы философии и психологии. 1902, кн. 2(62)-4(64)).

Соколов П. П. Проблемы веры с точки зрения психологии и теории познания. – Сергиев Посад, 1906.

Соколов П. П. Проблемы веры с точки зрения психологии и теории познания. Речь пред защитой магистерской диссертации // Богословский вестник. 1906, № 6, с. 270-301.

Соколов П. Рецензия на книгу Д. Г. Коновалова "Религиозный экстаз в

русском мистическом сектантстве" // Книжное обозрение. 1908, вып. 8(13), с. 32-35.

Солярский Павел Федорович прот. (1903-1890)

Солярский П. Ф. Записки по нравственному богословию. – СПб., 1864 (СПб., 1862; СПб., 1860).

Солярский П. Ф. Нравственное православное богословие. 5-е изд. – СПб., 1892 (1-е изд.: СПб., 1869).

Солярский П. Ф. О христианском богослужении и присутствии в церкви во время богослужения. – СПб., 1842.

Софроний (Сахаров) архим. (1896-1993)

Софроний (Сахаров) архим. Видеть Бога как Он есть. – М., 2000 (Эссекс, 1985; М., 1995).

Софроний (Сахаров) архим. О личностном начале в Бытии Божественном и бытии человеческом // Человек. 1993, № 6, с. 98-112; 1994, № 1, с. 80-89.

Софроний архим. О молитве. – СПб., 1994 (Париж, 1991).

Софроний (Сахаров) иером. Об основах православного подвижничества. – Париж, 1953 (переизд.: Журнал московской патриархии. 1992, № 6, с. 45-53; № 7, с. 58-63).

Софроний (Сахаров) архим. Рождение в царство непоколебимое. – М.: Паломник, 2001.

Софроний иером. Святое молчание // Вестник Русского Западно-Европейского Экзархата. 1950, № 1, с. 10-16.

Софроний иером. Слово на Преображение Господне (О Фаворском свете) // Вестник Русского Западно-Европейского Экзархата. 1954, № 19, с. 125-135.

О нем:

Богословие архимандрита Софрония (Сахарова). Материалы круглого стола // Начало. 2002, № 12, с. 56-80.

Гуревич А. Состояние отчаяния и духовная практика (по преподобному Силуану Афонскому и архимандриту Софронию) // Альфа и Омега. 1998, № 1(15), с. 189-200.

Захария (Захару) архим. Христос как путь нашей жизни. Введение в богословие старца Софрония (Сахарова). Пер. с новогреч. 2-е изд. – М.: Свято-Иоанно-Предтеч. Монастырь и др., 2003.

Николай (Сахаров) иерод. Понятие образа и подобия у архимандрита Софрония // Богословие. Философия, Культурология. Вып. 4. – СПб., 1997, с. 101-117.

Список литературы и русскоязычных ресурсов Интернет по психологии воздействия и психологическому насилию // Журнал практического психолога. 2000, № 1-2.

Стародубцева Лидия Владимировна

Стародубцева Л. В. Христианские концепции памяти и забвения: опыт философско-антропологической интерпретации // Наука и богословие: Антропологическая перспектива. – М., 2004, с. 104-128.

Стенографический отчет съезда отделов Всероссийского трудового союза христиан-трезвенников и других трезвенных организаций, состоявшегося в Петрограде с 13-го до 19-го декабря 1916 года. – Пг., 1918.

Стопановский Н.

Стопановский Н. Душа человека. Против неверия. Учение Православной Церкви и полная популярная критика психоматериализма. – Чернигов, 1910.

Страхов Николай Николаевич (1828-1896)

Страхов Н. Н. О вечных истинах (Мой спор о спиритизме). – СПб.: Тип. бр. Пантелеевых, 1887.

Страхов Н. Н. Об основных понятиях психологии. – СПб.: Тип. В. С. Балашева, 1878.

Страхов Н. Н. Об основных понятиях психологии и физиологии. 2-е изд. – СПб.: Тип. бр. Пантелеевых, 1894.

Страхов Н. Н. Об основных понятиях психологии и физиологии. 3-е изд.: – Киев, 1904.

Страхов Сергий свящ.

Страхов Сергий свящ. Несколько слов о христианской любви в ее отношении к духовной природе человека // Чтения в ОЛДП. 1893, № 1, с. 1-10 (отдел 2).

Струве Г.
Струве Г. Самостоятельное начало душевных явлений. Психофизиологическое исследование. – М.: Унив. тип., 1870.

Струменский М.
Струменский М. Учение ап. Павла о молитве // Вера и разум. 1914, № 8, апр., кн. 2, с. 173-182, № 9, май, кн. 1, с. 358-275.

Струнников А. И.
Струнников А. И. Вера как уверенность по учению православия. Самара, 1887.

Студенческое Психологическое Общество при С.-Петербургской Духовной Академии // Христианское чтение. 1903, май, с. 811-815.

Тареев Михаил Михайлович (1867-1934)
Тареев М. М. Дух и плоть // Богословский вестник. 1905, № 1, с. 1-27; № 2, с. 233-266; № 3, с. 435-352.
Тареев М. М. Истина и символы в области духа. – Сергиев Посад, 1905.
Тареев М. М. Цель и смысл жизни. – М., 1901.

Театр: О зрелищах, развлечениях и театре. – М.: КАЗАК, 1998.

Тертуллиан († 211 г.)
Тертуллиан Квинт Септимий Флоренс. О душе. Пер., вступ. ст., коммент. и указ. А. Ю. Братухина. – СПб.: Издательство Олега Абышко, 2004.
Тертуллиан. О зрелищах // Его же. Избранные сочинения. – М., 1994, с. 277-293.
Тертуллиан. О покаянии // Богословские труды. Сб. 26. – М., 1985, с. 224-233.
Тертуллиан. О свидетельстве души // Его же. Избранные сочинения. – М., 1994, с. 83-89.

О нем:

Мартынов А. прот. Содержание Тертуллианова сочинения "О свидетельстве души" и его достоинство в апологетическом отношении //

Вера и разум. 1893, ч. 1, с. 363-378, 441-454.

Скворцов К. Трактат Тертуллиана о зрелищах (по Фреппелю) // Труды Киевской Духовной академии. 1865, № 7, с. 321-253.

Тиллих Пауль (1886-1965)

Тиллих П. Онтология любви // Человек. 1990, № 2, с. 143-148.

Тимофей свящ.

Тимофей свящ. Пособие по аскетике для современного юношества. – М.: Паломник, 1999.

Тихомиров Владимир Алексеевич

Тихомиров В. А. Религия радости и религия страдания. (Психологический очерк). – Харьков, 1916.

Тихомиров В. А. Чувство любви к ближним. (Психологический очерк). – Харьков, 1910 (Вера и разум. 1910).

Тихомиров Лев Александрович (1852-1923)

Тихомиров Л. А. Альтруизм и христианская любовь. – Вышний Волочек: Тип. В. С. Соколовой, 1905 (Религиозно-философская библиотека. Вып. 9).

Тихомиров Л. А. Альтруизм и христианская любовь. 2-е изд, доп. – Сергиев Посад: Тип. И. Иванова, 1915 (Религиозно-философская библиотека. Вып. 9).

Тихомиров Л. А. Вероисповедный состав России. – М.: Университ. тип., 1902.

Тихомиров Л. А. Личность, общество и церковь. – М.: Университет. тип., 1904 (Религиозно-философская библиотека. Вып. 5).

Тихомиров Л. А. Религиозное воспитание личности // Социальное значение религии и религиозной личности. Сборник. 2-е изд., перераб. – М., 1913, с. 76-88.

Тихомиров Ф. А.

Тихомиров Ф. А. Дух отношения между благодатию и свободною волею в возрожденном человеке // Христианское чтение. 1894, № 1, с. 293-310.

Тихон Задонский († 1783 г.)

Тихон Задонский еп. Против пьянства и других худых привычек. 3-е изд. – М., 1904.

Тихон Задонский св. Слово об испытании себя самого // Сборник проповеднических образцов (Проповеди святоотеческие и церковно-отечественные). 2-е изд., испр. и доп. – СПб., 1912, с.280-281.

О нем:

Есюков А. И. Тема "сердца" в творениях Тихона Задонского // Проблемы культуры, языка, воспитания. Вып. 3. – Архангельск, 1998, с. 34-40.

Есюков А. И. Тема человека в христианской философии святителя Тихона Задонского // Лихудовские чтения. 1998. – Великий Новгород, 2001, с. 118-126.

Иоанн (Маслов) схиархим. Святитель Тихон Задонский и его учение о спасении. – М., 1995 (М., 1993).

Тищенко Ю. В.

Тищенко Ю. В. Особенности реагирования на ситуации фрустрации детей 5-8 лет из воцерковленных православных и невоцерковленных семей // Вопросы психологии. 2001, № 6, с. 27-35.

Триодин Иван Павлович

Триодин И. Нравственное возрождение человека с психологической точки зрения // Душеполезное чтение. 1911, февр., с. 212-220, март, с. 289-299.

Триодин И. Принципы красноречия и проповедничества. – Екатеринославль: Тип. С. И. Барановского, /1915/.

Триодин И. Психологические основы нравственности // Вера и разум. 1910, № 24, с. 755-764.

Троицкий Матвей Михайлович (1835-1899)

Троицкий М. М. Наука о духе. Общие свойства и законы человеческого духа. В 2-х т. – М., 1882.

Троицкий М. М. Немецкая психология. В 2-х т. – М., 1883.

Троицкий М. М. Немецкая психология в текущем столетии. – М., 1867.

Троицкий М. М. Современное учение о задачах и методах психологии (Речь, произнесенная на первом публичном заседании Психологиче-

ского общества 14 марта 1885 г.) // Вопросы психологии. 1995, № 4, с. 93-107.

О нем:

Белкин А. С. М.М. Троицкий // Вопросы философии и психологии. 1910, кн. 2(102), с. 151-182.

Большакова В. В. М.М. Троицкий о мотивации деятельности человека как основном законе его самосохранения // Психологический журнал. 1995, № 4, с. 123-132.

Соловьев В. С. Три характеристики. М. М. Троицкий, Н. Я. Грот, П. Д. Юркевич // Вестник Европы. 1900, № 1, с. 318-335.

Трофимова И. А.

Трофимова И. А. Актуальные проблемы христианской психологии // Психология и христианство. – СПб., 1997, с. 13.

Трошин В. Д.

Трошин В. Д., Андрущакевич А. А. О духовно-генетической организации человека и его здоровья // Православие и культура. Н. Новгород, 2002, с. 406-417.

Туберовский А. М.

Туберовский А. М. Внутренний свет. – Сергиев Посад: Типогр. Св.-Тр. Сергиевой Лавры, 1914 (Богословский вестник. 1914, № 5, с. 25-47).

Тульпе Ирина Александровна

Тульпе И. А. Иов: опыт самопознания // Метафизические исследования. Вып. 10. – СПб., 1999, с. 54-70.

Тунберг Ларс

Тунберг Л. Символ и таинство в богословии св. Максима Исповедника // Страницы. 2000, № 5:4, с. 507-527.

Уивер Р. Х.

Уивер Р. Х. Божественная благодать и человеческое действие: исследование полупелагианских споров. Пер. с англ. – М.: Центр библейско-патролог. исследов., Империум Пресс, 2006.

Ухтомский Алексей Алексеевич (1875-1942)

Ухтомский А. А. Дневники // Человек. 2000, № 5, с. 153-167.

Ухтомский А. А. Доминанта души. Из гуманитарного наследия. – Рыбинск: Рыбинское подворье, 2000.

Ухтомский А. А. Доминанта как рабочий принцип нервных центров // Его же. Собрание сочинений. Т. 1. Л., 1950, с. 163-172.

Ухтомский А. А. Запись на полях поэмы А. Блока "Возмездие" // Природа. 1975, № 9, с. 34-35.

Ухтомский А. А. Интуиция совести: Письма. Записные книжки. Заметки на полях. – СПб.: Петерб. писатель, 1996.

Ухтомский А. А. Письма // Пути в незнаемое. Сб. 10. М., 1973, с. 371-435.

Ухтомский А. А. Собрание сочинений. Т. 1. – Л., 1950.

О нем:

А. А. Ухтомский в воспоминаниях и письмах. Сборник. Сост. Ф. П. Некрылов. СПб., Изд-во СПбГУ, 1992.

Айрапетьянц Э. Ш. Алексей Алексеевич Ухтомский. – Л.: Изд-во ЛГУ, 1969.

Голубева Л. Н., Бикташева Н. Н. Академик А. А. Ухтомский о научных основах психологии религиозного опыта в старообрядчестве // Русская культура на межконфессиональных перекрестках. М., 1995, с. 21-22.

Гуляев П. И., Заботин В. И., Шлиппенбах Н. Я., Егоров В. Н., Молсанова О. В. Ауральное поле в свете развития представлений А. А. Ухтомского о роли биологических электромагнитных полей // Механизмы нервной деятельности. – Л., 1977, с. 127-137.

Зинченко В. П. Алексей Алексеевич Ухтомский и психология (К 125-летию со дня рождения) // Вопросы психологии. 2000, № 4, с. 79-97.

Феофан Крюков игум. Согласованность доминантной психологии и христианской антропологии // Хрестоматия по православной психологии. – Новосибирск, 2005, с. 164-170.

Ушинский Константин Дмитриевич (1824-1870)

Ушинский К. Д. Вопрос о душе в его современном состоянии // Его же. Собрание сочинений. Т. 3. – М., 1948, с. 339-452.

Фалассий авва († 660 г.)

Фалассий авва. Главы о любви, воздержании и духовной жизни. Пер. с греч. старцем Паисием Величковским. – М.: Введенская Оптина пустынь, 1855.

Фалассий авва. Мысли о любви, воздержании и жизни по правилам ума // Христианское чтение. 1822, ч. 6, с. 253-297.

Фалассий авва. О любви, воздержании и духовной жизни к пресвитеру Павлу. Три сотни // Добротолюбие. 2-е изд. Т. 3. М., 1900, с. 290-317 (Христианское чтение. 1822, ч. 6, с. 253-297).

/Фалассий авва/. Творения аввы Фалассии в переводе с греческого, исправленном и дополненном Филаретом, митроп. Московским. – М., 1894.

Феодор Студит († 826 г.)

Феодор Студит. Об охранении и очищении наших чувств и об исповедании дурных помыслов // Его же. Творения. Т. 2. – СПб., 1907, с. 916-918.

Феодор Эдесский († 848 г.)

Феодор Едесский. Сто весьма душеполезных глав // Христианское чтение. 1825, ч. 17.

Феодор еп. Едесский. Сто душеполезных глав // Добротолюбие. 2-е изд. М., 1900, с. 319-345.

Феодор еп. Едесский. Умозрительное слово // Христианское чтение. 1825, ч. 17, с. 178-200.

Феодорит Кир(р)ский († 457 г.)

Феодорит Кирский. О покаянии // Его же. Творения. Ч. 6. – М., 1859, с. 97-104.

Феофан (Авсенев) архим. (1810-1852)

Феофан (Авсенев) архим. Из записок по психологии. – Киев, 1869 (в "Сборнике из лекций бывших профессоров Киевской Духовной Академии...". – Киев, 1869. Нумерация отдельная) (отрывок: Русская религиозная антропология. Т. 1. – М., 1994, с. 138-161).

Феофан (Авсенев) архим. Естественное развитие и жизнь души // Русская религиозная антропология. Т. 1. М., 1994, с. 138-161.

О нем:

Архимандрит Феофан Авсенев в письмах своих к одесскому прот. Серафиму Антоновичу Серафимову. – Киев, 1905.

Феофан Затворник свят. (Феофан (Говоров) еп.) (1815-1894)

Феофан Затворник св. Внутренняя жизнь: Избранные поучения. – М., 1994 (М., 1998).

Феофан Затворник еп. Душа и ангел – не тело, а дух. – М.: Талан, 1997 (3-е изд.: М., 1913; 2-е изд.: М., 1902; 1-е изд.: М., 1891).

Феофан Затворник еп. Письма к разным лицам о разных предметах веры и жизни. – М.: Изд. Св.-Тр. Серг. Лавры, 1995 (репр.: М., 1892).

Феофан Затворник еп. Письма о духовной жизни. – М., 1996 (репр. переизд.: 3-е изд. М., 1897).

Феофан Затворник еп. Письма о вере и жизни. – М.: Правило веры, 1999.

Феофан (Говоров) еп. Слово о покаянии // Тамбовские епархиальные ведомости. 1861, № 34, с. 154-158.

Феофан Затворник еп. Святоотеческие наставления о молитве и трезвении, или внимании в сердце к Богу и истолкование молитвы Господней словами святых отцов. 2-е изд. – М., 1889.

Феофан (Говоров) еп. Четыре слова о молитве и трезвении. – М., 1882 (6-е изд.: М., 1912).

Феофан Затворник еп. Что есть духовная жизнь и как на нее настроиться. – М.: Правило веры, 1996.

Феофан Затворник еп. Что есть духовная жизнь и как на нее настроиться. – М.: Сестричество во имя преподобномученицы великой княгини Елизаветы, 2001.

О нем:

Зяблицев Георгий свящ. Молитва или медитация? Размышления о молитве в письмах святителя Феофана Затворника // Миссионерское обозрение. 1997, № 10, с. 20-23.

Филарет (Дроздов) свят., митр. (1783-1867)

Филарет /Дроздов/ митр. Беседа о благодарности к Богу. – СПб.: Тип. А. Бородина, 1842.

Филарет /Дроздов/ митр. Как создать православную семью: Наставление святителя Филарета христианам, живущим в миру. – М.: Новая книга, /1997/.

Филарет /Дроздов/ митр. О бессмертии и воскресении. – М., /1910/.
Филарет (Дроздов) митр. О молитве // Его же. Пространный христианский катехизис. – М., 1995, с. 91-93.

Филимонов Сергий прот.

Филимонов Сергий свящ., Гнездилов А. В., Шеховцова Л. Ф., Ошко Н. В. Вопросы психобезопасности населения. Оценка духовной, психической и психологической безопасности на примере новой азартной игры "Magic the gathering" // Православная Церковь и современная медицина. Сборник. – СПб., 2000, с. 233-236.
Филимонов Сергий свящ., Ошко Н. В. Формы и методы церковного душепопечения. Номенклатура нозологических форм. Оккультная болезнь // Расширенное заседание Общества православных врачей Санкт-Петербурга 8-10 мая 2001 года. – СПб., 2001, с. 90-95.

Флоренская Тамара Александровна (1936-1999)

Флоренская Т. А. Диалог в практической психологии: наука о душе. – М.: Владос, 2001.
Флоренская Т. А. Диалог в работе христианского психолога // Начала христианской психологии. – М., 1995, с. 194-204.
Флоренская Т. А. Мир твоего дома. – М.: Школа-Пресс, 1999.
Флоренская Т. А. Святоотеческое учение о страстях и психотерапия // Московский психотерапевтический журнал. 2003, № 3 (38), с. 104-113.

Флоренский Павел (Александрович) свящ. (1882-1937)

Флоренский Павел свящ. Вопросы религиозного самопознания // Его же. Собрание сочинений в 4-х т. Т. 1. – М., 1994, с. 528-549 (Христианин. 1907, № 1, с. 205-210; № 3, с. 635-653; № 10, с. 436-439; отд. изд.: Сергиев Посад, 1907).
Флоренский Павел свящ. Небесные знамения (Размышление о символике цветов) // Его же. Сочинения в четырех томах. Т. 2. – М., 1996, с. 414-418 (переизд.: Маковец. 1922, № 2, с. 14-16).
Флоренский Павел свящ. Страх Божий. 1918 // Богословские труды. Сб. 17. – М., 1977, с. 87-101.
Флоренский Павел свящ. Таинства и обряды. 1918 // Богословские труды. Сб. 17. – М., 1977, с. 135-143.

Флоренский Павел свящ. Философия культа. 1922 // Богословские труды. Сб. 17. – М., 1977, с. 195-248.

Флоренский Павел свящ. Храмовое действо как синтез искусств // Его же. Сочинения в четырех томах. Т. 2. – М., 1996, с. 370-382 (Маковец. 1922, № 1, с. 28-32).

О нем:

Новопольцева Е. М. Вопросы религиозного самопознания в творчестве П.А. Флоренского // Философия. История. Культура. Вып. 2. – Саратов, 2001, с. 13-16.

Флоровский Георгий прот. (1893-1979)

Флоровский Георгий прот. Бессмертие Души. – М.: Вэб-Центр "Омега", 2004 (интернет-издание).

Флоровский Георгий прот. Тайна Фаворского света // Его же. Вера и культура. Избранные труды по богословию и философии. – СПб., 2002, с. 772-778 (переизд.: Сергиевские листки. 1935, № 3(89), с. 2-7).

Фома Аквинский (1225-6 – 1274)

Фома Аквинский. Дискуссионные вопросы о душе // Историко-философский ежегодник '98. – М.: Наука, 2000, с. 95-103.

Фома Аквинский. О единстве интеллекта, против аверроистов // Вестник Русского Христианского гуманитарного института. 2001, № 4, с. 235-259.

Фома Аквинский. Онтология и теория познания: фрагменты сочинений. – М.: ИФ РАН, 2001.

Фома Аквинский. Сумма против язычников. – Долгопрудный, 2000.

Фома Аквинский. Сумма теологии. Т. 1-2. – Киев: Эльга, Ника-Центр; Москва: Элькор-МК, 2002-2003.

Фома Аквинский. Сумма теологии. Т. 3. Трактат о человеке. – Киев: Эльга, Ника-Центр; Москва: Элькор-МК, 2003.

Кроме того:

О природе слова, [рождаемого] интеллектом. Об интеллекте и умопостигаемом // Космос и душа. Учение о вселенной и человеке в Античности и в Средние века (исследования и переводы). – М., 2005, с. 762-778.

О нем:

Бандуровский К. В. "Душа есть форма тела" в версии Фомы Аквин-

ского // Психология и философия: возвращение души. Сборник статей. – М., 2003, с. 60-75.
Бандуровский К. В. Критика монопсихизма в трактате "О единстве интеллекта, против аверроистов" Фомы Аквинского // Вестник Русского Христианского гуманитарного института. 2001, № 4, с. 260-266.
Бронзов А. А. Аристотель и Фома Аквинат в отношении к их учению о нравственности. – СПб., 1884 (магистерская диссертация).
Винокуров В. В. Проблема человека в "естественной теологии" и кризис средневековой метафизики // Философия человека: диалог с традицией и перспективы. – М., 1988, с. 34-52. (Фома Аквинский).
Гайденко П. П. О двух трактатах, относящихся к кругу Фомы Аквинского // Космос и душа. Учение о вселенной и человеке в Античности и в Средние века (исследования и переводы). – М., 2005, с. 757-761.
Гайденко П. П. Понимание бытия у Фомы Аквинского // Западноевропейская средневековая словесность. – М., 1985, с. 27-31.
Грецкий С. В. Проблемы антропологии в философских системах Ибн Сины и Фомы Аквинского. Автореф. дис. канд. филос. наук. – Душанбе, 1990.
Демидов А. Н. Феномен веры и достоверности в учении Фомы Аквинского. Автореф. дис. канд. филос. наук. – М., 2005.
Жильсон Э. Томизм: Введение в философию св. Фомы Аквинского. – СПб., 1999.
Крашенинников Е. Е. Психологическая концепция Фомы Аквинского и структурно-диалектический метод исследования психологических явлений // Перемены. Педагогический журнал. 2001, № 6, с. 100-118.
Сапронов П. А. Бог и человек в богословии Фомы Аквинского // Его же. Реальность человека в богословии и философии. – СПб., 2004. с. 214-240 (Глава 7).

Франк Семен Людвигович (1877-1950)

Франк С. Предмет знания. Душа человека. – СПб.: Наука, 1995.
Франк С. Предмет знания. Душа человека. – Минск: Харвест; М.: АСТ, 2000.
Франк С. Смысл жизни. – Берлин, 1925.
Франк С. Л. Смысл жизни // Вопросы философии. 1990, № 6, с. 69-131.
Франк С. Учение о переселении душ // Переселение душ. – М., 1994, с. 268-288 (Переселение душ. Сборник. Париж, 1935, с. 7-33).

Хадзопулос А.

Хадзопулос А. Между ересью и православием: о значении бесстрастия в патристике // Путь Православия. 1993, № 2, с. 52-66 (Символ. 1995, № 33, с. 275-292).

Халил И. Дж.

Халил И. Дж. Восточное православие и психотерапия // Журнал практического психолога. 1998, № 6.

Халил И. Дж. Восточное православие и психотерапия. Пер. с англ. // Консонанс. 1998, № 2, с. 51-59.

Хассен Стивен

Хассен С. Освобождение от психологического насилия. Деструктивные культы, контроль сознания, методы помощи. – СПб.: Прайм-Еврознак, 2003.

Хассэн С. Вопросник для сбора информации перед консультированием культиста // Журнал практического психолога. 2000, № 1-2.

Хассэн С. Консультирование о выходе: Свобода без принуждения // Журнал практического психолога. 2000, № 1-2.

Хейз Ричард

Хейз Р. Евангелие от Иоанна и послания Иоанна: любовь друг к другу // Страницы. 2004, № 9:1, с. 163-186.

Херсонский Б.

Херсонский Б., Дворяк С. Диагноз: "веришь – значит, болен" // Московский церковный вестник. 1990, № 2(20), с. 6.

Ходаковская Ольга Валерьевна

Ходаковская О. В. Христианский взгляд на становление самоидентичности личности // Диалог отечественных светской и церковной образовательных традиций. – СПб., 2004, с. 345-348.

Ходаковская О. В. Христианский взгляд на становление самоидентичности личности // Диалог отечественных светской и церковной образовательных традиций. – СПб., 2004, с. 345-348.

Ходырева Елена Анатольевна

Ходырева Е. А. О проблемах разделения духовности и душевности // Православная психология и проблемы современного человека. Межвузовский сборник научных трудов. – Ульяновск, 2001, с. 35-47.

Ходырева Е. А. Опыт исследования ценностей православных психологов // Православная психология и проблемы современного человека. Межвузовский сборник научных трудов. – Ульяновск, 2001, с. 47-62.

Ходырева Е. А. Понимание феномена ауто- и гетероагрессии в православной психологии // Православная психология и проблемы современного человека. Межвузовский сборник научных трудов. – Ульяновск, 2001, с. 77-90.

Ходырева Е. А. Православное духовное наследие и современная психология // Православная психология и проблемы современного человека. Межвузовский сборник научных трудов. – Ульяновск, 2001, с. 7-23.

Хоружий Сергей Сергеевич, философ, писатель, доктор физико-матем. наук, академик РАЕН.

Хоружий С. С. Дискурсы внутреннего и внешнего в практиках себя // Московский психотерапевтический журнал. 2003, № 3 (38), с. 5-25.

Хоружий С. С. Сердце и ум // Московский психотерапевтический журнал. 1992, № 1 (янв.- март), с. 137-159.

Хоружий С. С. Феномен "умных чувств" в мистике православия // Психология и христианство. – М., 1995, с. 78.

Хрестоматия по православной психологии. Учебное пособие по курсу "История, теория и психология религии" / Сост. свящ. Евгений Левченко. – Новосибирск: Изд-во НГТУ, 2005.

Цветков Владимир прот.

Цветков Владимир о. О православной психотерапии // Психология и христианство. – СПб., 1997, с. 43-44.

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

Целикова В. В.

Целикова В. В. Групповое мышление как механизм влияния на личность в деструктивном культе // Журнал практического психолога. 1997, № 1.

Целикова В. В. Психологические механизмы влияния на личность в культе // Журнал практического психолога. 1996, № 5, с. 71-75.

Целуйко В. М.

Целуйко В. М. Психология нетрадиционных религий в современной России. – Волгоград: Прин Терра-Дизайн, 2004.

Целуйко В. М. Семья и нетрадиционные религиозные культы в России // Семейная психология и семейная терапия. 2003, № 4.

Чаленко И. Я.

Чаленко И. Я. Основные черты морально-психологического типа христианина по новозаветному учению // Христианское чтение. 1868, № 6, 7-8, 9.

Челпанов Георгий Иванович (1862-1936)

Челпанов Г. И. Мозг и душа: критика материализма и очерк современных учений о душе. СПб., 1900 (1-е изд.).

Челпанов Г. И. Мозг и душа: критика материализма и очерк современных учений о душе. 6-е изд. М.-Пг., 1918.

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

Челпанов Г. И. Психология и марксизм. 2-е изд. – М.: Русский книжник, 1925.

Челпанов Г. И. Психология или рефлексология? (Спорные вопросы психологии). – М.: Русский книжник, 1926.

Челпанов Г. И. Социальная психология или "условные рефлексы"? – М., 1926.

Челпанов Г. Учебник психологии (для гимназий и самообразования). 15-е изд. – М., 1918.

О нем:

Богданчиков С. А. Дискуссия между К. Н. Корниловым и Г. И. Челпановым в 1923-1927 годах: схема и факты // Психологический журнал. 1996, № 6, с. 123-131.

Богданчиков С. А. История проблемы "психология и марксизм" (дис-

куссия между К. Н. Корниловым и Г. И. Челпановым в отечественной психологии 20-х годов). Автореф. дис. – М., 1993.
Братусь Б. С. Психологический институт как замысел Г. И. Челпанова // Вестник МГУ. Сер. 14: Психология. 1999, № 4, с. 89-98.
Радзиховский Л. А. Г. И. Челпанов – организатор Психологического института // Вопросы психологии. 1982, № 5, с. 47-60.

Чемус Рихард

Чемус Р. Сердечная молитва у Игнатия Брянчанинова // Страницы. 1998, № 3:4, с. 510-518.

Черняева Светлана Анатольевна

Черняева С. А. К вопросу о принципах христианской психологической помощи // Диалог отечественных светской и церковной образовательных традиций. – СПб., 2001, с. 133-139.
Черняева С. А. Преодоление последствий психологических травм в христианской психологической помощи // Знаменские чтения 2000-2004. Сборник материалов. – СПб., 2006, с. 306-310.
Черняева С. А. Психология в свете христианского мировоззрения. Материалы семинара. 18-22 октября 2004 г. – СПб.: Социальная школа Каритас, 2004.
Черняева С. А. Развитие личности и психологическая помощь в свете христианского мировоззрения. – СПб.: Речь, 2007.
Черняева С. А. Свобода в системе координат христианской самореализации личности // Смысловые пространства современного человека. Сборник научных статей. – СПб., 2005, с. 214-222.
Черняева С. А. Свобода как условие христианской самореализации личности // Психологические проблемы самореализации личности. Вып. 7. – СПб., 2003, с. 102-117.
Черняева С. А. Христианская психологическая поддержка самореализации личности // Московский психотерапевтический журнал. 2004, № 4 (43), с. 91-106.
Черняева С. А. Христианская самореализация личности: предмет и основные принципы // Психологические проблемы самореализации личности. Вып. 4. – СПб., 2000, с. 193-200.
Черняева С. А. Христианский подход к задачам психологии религии // Диалог отечественных светской и церковной образовательных тра-

диций. – СПб., 2004, с. 330-334.
Черняева С. А. Цели и ценности христианской психологической помощи // Диалог отечественных светской и церковной образовательных традиций. – СПб., 2004, с. 327-329.

Четвериков Сергий прот. (1867-1947)

Четвериков Сергий прот. О трудностях религиозной жизни в детстве и юности // Путь. № 34. 1932, июль, с. 53-64.
Четвериков Сергий прот. Религиозные переживания Л. Н. Толстого. Полтава, 1911.

Чиж Владимир Федорович (1855-1936?)

Чиж В. Ф. Психология наших праведников // Вопросы философии и психологии. 1906, кн. 4(84), с. 281-335; кн. 5(85), с. 369-442.
Чиж В. Ф. Психология фанатизма // Вопросы философии и психологии. 1905, кн. 1(76), с. 1-36; кн. 2(77), с. 149-186.
Чиж В. Ф. О методах научной психологии // Архив психиатрии и неврологии. 1894, № 1, с. 46-59.

Чистович Илларион Алексеевич (1828-1893)

Чистович И. А. Древне-греческий мир и христианство в отношении к вопросу о бессмертии и будущей жизни человека. – СПб., 1871.
Чистович И. Курс опытной психологии. 5-е изд. СПб., 1896 (4-е изд.: СПб., 1889; 3-е изд.: СПб., 1884; 2-е изд.: СПб., 1876; 1-е изд.: СПб., 1868).

Чтения памяти Т. А. Флоренской "Диалогический подход в психологии" // Московский психотерапевтический журнал. 2004, № 4 (43), с. 170-177.

Чумакова Татьяна Витаутасовна

Чумакова Т. В. Любовь как этико-антропологическая категория (на материале древнерусской книжности) // Религия и нравственность в секулярном мире. Материалы научной конференции. 28-30 ноября 2001 года. Санкт-Петербург. – СПб. 2001, с. 229-239.

Чурсанов Сергей Анатольевич, канд. богосл., доцент кафедры Систе-

матического богословия и патрологии Богословского факультета Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета (Москва).

Чурсанов С. А. Богословский концепт личностного образа бытия как онтологический фундамент антропологических моделей православной психологии // Московский психотерапевтический журнал. 2006, № 3 (50), с. 45-82.

Шавельский Георгий протопресвитер

Шавельский Георгий протопресв. Православное Пастырство. – СПб.: РХГИ, 1996.

Шапкина А. Н.

Шапкина А. Н. Работа с обидой // Московский психотерапевтический журнал. 2005, № 3 (46), с. 160-183.

Швецов Валерий прот.

Швецов Валерий прот. Церковное душепопечение лиц с психическими расстройствами (Теоретические аспекты) // Милосердие и профессионализм. Сборник. – СПб., 2003, с. 138-150.

Швецов Валерий прот. Церковное душепопечение ПНИ – 7 // Милосердие и профессионализм. Сборник. – СПб., 2003, с. 151-165.

Швецов Валерий прот., Шеховцова Л. Ф., Снетков В. М., Ошко Н. В., Бондарев Н. В., Лепехин Н. Н., Любегина Г. В., Рачкова В. А. Критерии применимости психотерапевтических методов с позиции христианского учения о человеке // Расширенное заседание Общества православных врачей Санкт-Петербурга 8-10 мая 2001 года. – СПб., 2001, с. 31-36.

Швецов Валерий свящ. Взаимодействие пастыря с психологами и врачами в деле душепопечения // Знаменские чтения 2000-2004. Сборник материалов. – СПб., 2006, с. 289-300.

Шелков Н. А.

Шелков Н. А. Проблема бессмертия души и воскресения по учению Григория Нисского // Бог. Человек. Мир: Материалы ежегодной научной конференции Русского Христианского гуманитарного института. – СПб., 2000, с. 94-97.

Шеховцова Лариса Филипповна, докт. психол. наук, проф.

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

Шеховцова Л. Ф. Онтогносеологическая проблема в христианской антропологии и психологии // Вестник Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета. Сер. IV. Педагогика. Психология. 2006, № 2, с. 107-121.

Шеховцова Л. Ф. Представления о личности в современной психологии и христианстве // Знаменские чтения 2000-2004. Сборник материалов. – СПб., 2006, с. 258-270.

Шеховцова Л. Ф. Представления об "уме-чувстве-воли" в современной психологии и христианской психологии // Служба практической психологии в системе образования. Вып. 9. – СПб.: СПбАППО, 2005, с. 270-278.

Шеховцова Л. Ф. Психотерапия и духовная практика христианства // Московский психотерапевтический журнал. 2004, № 4 (43), с. 18-33.

Шеховцова Л. Ф. Развитие сознания человека // Духовные и социальные проблемы современной России в свете Православия. – СПб., 2002, с. 161-163.

Шеховцова Л. Ф. Экзистенциальная психология в рамках христианской парадигмы // Психология и христианство. – М., 1995, с. 85-86.

Шеховцова Л. Ф. "Я-концепция" и проблема "достоинства" личности // Диалог отечественных светской и церковной образовательных традиций. – СПб., 2001, с. 128-130.

Шеховцова Л. Ф. III Международная конференция "Психология и христианство: пути интеграции" // Вопросы психологии. 1997, № 5, с. 147-151.

В соавторстве:

Шеховцова Л. Ф., Зенько Ю. М. Элементы православной психологии. – СПб.: Речь, 2005.

Широкова М. А.

Широкова М. А. Педагогическое наследие Ф. М. Достоевского (психологические характеристики детских персонажей в произведениях писателя) // Вестник Православного Свято-Тихоновского гуманитарно-

го университета. Сер. IV. Педагогика. Психология. 2006, № 3, с. 91-106.

Ширяев Григорий Владимирович

Ширяев Г. В. Сердце как орган "теоретического чувства" // Диалог отечественных светской и церковной образовательных традиций. – СПб., 2001, с. 118-122.

Шмеман Александр протопр. (1921-1983)

Шмеман Александр протопресвитер. Введение в литургическое богословие. – М.: Крутицкое Патриаршее Подворье, 1996.

Шмеман Александр свящ. Неизданное произведение св. Марка Ефесского "О воскресении" // Православная мысль. Вып. 8. Париж, 1951, с. 137-146.

Шмеман Александр прот. Евхаристия. Таинство царства. – М., 1992.

Штыков Н. Г.

Штыков Н. Г. Некоторые методологические вопросы современной психологии // Диалог отечественных светской и церковной образовательных традиций. – СПб., 2001, с. 116-118.

Шульгин Иван Яковлевич (1815-1871)

Шульгин И. Я. Душа человеческая с ее главными свойствами и способностями. – Каменец-Подольский, 1858.

Шульгин И. Я. Психология приспособленная к понятиям детей среднего возраста. – Вильно: Тип. Розенсона, 1859 (2-е изд.).

Щипакина Л. А.

Щипакина Л. А. Религиозное значение разума в полемических сочинениях Григория Паламы // Мордовский государственный педагогический институт. Филологические заметки. 1998. – Саранск, 1999, с. 132-135.

Экхарт Мейстер (ок. 1260-1327)

Экхарт М. Духовные проповеди и рассуждения. – М.: Мусагет, Орфей, 1912.

Экхарт М. Избранные проповеди. – М.: Духовное знание, 1912.

Экхарт М. О самопознании или О совершенстве души // Начало. 2001, № 11, с. 148-151.

О нем:

Анвар Этин. Пророческие эталоны в исламской и христианской духовности по творениям Ибн Араби и Мастера Экхарта // Страницы. 2004, № 9:2, с. 205-225.

Гучинская Н. О. Мистическое богословие Майстера Экхарта // Начало. 2001, № 11, с. 132-147.

Эразм Роттердамский (1467-1536)

Эразм Роттердамский. Гиперастистес I // Его же. Философские произведения. – М., 1987, с. 546-584.

Эразм Роттердамский. Диатриба, или Рассуждение о свободе воли // Его же. Философские произведения. – М., 1987, с. 218-289.

О нем:

Чертов О. В. Гуманизм оксфордских реформаторов: Джон Колет, Эразм Роттердамский, Томас Мор. Автореф. дис. канд. филос. наук. – М., 1988.

Юревич Димитрий прот.

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

Юревич Димитрий свящ. Психологические типы в Учительных книгах Ветхого Завета // Знаменские чтения 2000-2004. Сборник материалов. – СПб., 2006, с. 276-280.

Яновский М. И.

Яновский М. И. Перспективы сближения психологии и христианства // Психология и христианство. – М., 1995, с. 89-90.

Янушкявичене О. Л.

Янушкявичене О. Л. "Что есть человек, что Ты помнишь его", или Главная задача каждого возрастного периода жизни человека // Вестник Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета. Сер. IV. Педагогика. Психология. 2005, № 1, с. 134-145.

ИМЕННОЙ УКАЗАТЕЛЬ

Примечание: расставить новые № стр. по оригинал-макету!!).
Аарон (библ.) 261
Абрахам К. 86
Аввакум 115, 281
Августин бл. 51-52, 55, 60, 128, 132, 208, 214
Авдеев Д. А. 369
Авсенев П. С. см. Феофан (Авсенев) архим.
Агафангел (Соловьев) еп. 128
Адам (библ.) 29, 175-176, 263-264, 266, 267, 315, 333, 353
Адлер А. 86, 101-102
Аксаков Н. 49
Алексий (Аргентов) архим. 288
Алексий (Кузнецов) иером. 86
Амвросий (Ключарев) архиеп. 285
Ананьев Б. Г. 34, 35, 101
Анастасий еп. 86
Анджела бл. 280
Андреев Д. 115
Андреев Л. 220
Аникиев П. П. 79
Аничков Д. С. 26, 50
Антоний Великий 137
Антоний (Храповицкий) митр. 60, 66
Апраксин С. А. 80
Аристотель 207

Батай Ж. 203, 284-285, 301
Бежан С. свящ. 86
Безант А. 242
Белинский В. Г. 23, 215
Белый А. 239, 241-242
Беляков С. А. 42, 240
Беме Я. 55
Бердяев Н. А. 84-85, 110, 210
Бергсон А. 118, 204
Бехтерев В. М. 60, 77-78, 80, 83, 101, 145
Блаватская Е. П. 242
Блок А. 151
Блонский П. 89
Бобров Е. А. 79
Богоматерь, Богородица 100, 107, 115, 138, 292
Богословский Н. 285
Борис (Плотников) архим. 44
Братусь Б. С. 7, 9
Браун Э. 306, 335
Брюсов В. 301
Будда 226, 302, 309
Булгаков С. 245
Булгаковский Д. Г. 350
Бунин И. 151
Бухарев И. 128
Бэндлер Р. 120

Вагнер Н. П. 61
Варлаам Калабрийский 248
Варлаам /Ряшенцев/ архим. 288
Варнава (библ.) 268
Варсонофий Великий 123, 126, 129, 139, 295, 299, 313
Василий Великий 110, 133
Введенский А. И. 72, 288
Велланский Д. М. 30
Вержболович М. О. 67
Веригин А. 166
Вивекананда С. 307
Виссарион (Нечаев) еп. 60, 112,

126, 129, 132
Владимирский Ф. С. 75, 76
Владиславлев М. И. 13, 44-45
Вознесенский А. И. 69
Воловикова М. И. 8
Вольф Х. 16, 31
Вундт В. 65, 73, 78
Вышеславцев Б. П. 42, 239

Гааз Ф. П. 128
Гавриил (Кикодзе) еп. 39-40
Гавэр Ж. 267
Галич А. И. 34-35
Гарвард Дж. 116
Георгий (Ярошевский) еп. 86
Герцен А. И. 23
Гиляревский А. К. 58-59, 180
Гитлер А. 111, 121
Глаголев С. 50
Гладков Б. 350
Гобчанский И. М. 69-70
Гоголь Н. В. 110, 220
Гогоцкий С. 54
Годфруа Ж. 16, 276
Гоклениус Р. 16
Голубинский Ф. А. 52
Грановская Р. М. 28, 291
Грейвс Р. 335
Григорий II 232
Григорий Богослов 123
Григорий Нисский 71, 124, 305
Григорий Палама 132, 134, 247, 248, 306
Григорий Синаит 140, 239, 306, 317
Гриндер Д. 120
Грот Н. Я. 38, 54-56, 61, 64, 67, 73, 93, 239
Гроф С. 223, 286-287
Гурджиев Г. 113, 279

Давид (библ.) 114, 178
Давыденко В. Ф. 16, 75
Давыдов А. 50
Даймонд Дж.
Дебольский Г. С. 50
де-Роша А. 190
Джемс В. 7, 50, 301
Диадох 118, 124, 138, 299, 317
Дилан Боб 155
Дион Робер 244
Добролюбов Н. А. 23
Добротворский В. И. прот. 44, 72, 288
Догель И. М. 42, 240
Дорофей авва 298
Достоевский Ф. М. 88, 93, 110, 210, 220-222, 302-303

Ева (библ.) 175-176, 263-264, 266, 333, 353
Евагрий Понтийский 305
Екатерина св. 137
Ефрем Сирин 60, 124, 127

Ждан А. Н. 16
Жураковский А. 317

Залесский М. диакон 205
Замятин А. Ф. 317
Захаров А. И. 356
Зелинский Ф. Ф. 89, 113
Зеличенко А. И. 9
Зеньковский В. В. прот. 52, 88,

273
Зиновьев А. 167
Зинченко В. П. 6, 9
Золотницкий В. Т. 25, 50
Зубовский Н. А. 38, 42, 240

Иаков ап. 288, 293
Иванов Вяч. 276
Иванов Н. прот. 246
Игнатий (Брянчанинов) еп. 71, 141, 145, 247, 300, 304, 305, 314, 318-322
Игнатий Ксанфопулы 140, 317
Игнатий Лойола 123
Иисус Христос 64, 84, 100, 110, 115, 137, 140, 157, 158, 176-178, 191, 192, 209, 222, 250, 259, 260, 265, 268, 269, 271, 290, 302, 309, 312, 323
Ильин И. А. 207
Иннокентий X, папа 349
Иннокентий (Борисов) архиеп. 31-32, 33, 42, 87, 240
Иоанн ап. 288, 351
Иоанн Дамаскин 55
Иоанн Златоуст 60, 76, 106, 142, 305
Иоанн (Крестьянкин) архим. 317
Иоанн Кронштадтский 62, 125, 128, 134
Иоанн Постник 124
Иоанн Предтеча (библ.) 178, 272, 293
Иосиф (библ.) 260-261
Ириней Лионский 305
Ирод (библ.) 178
Исаак Сирин 36, 125, 214, 359
Исаия авва 125, 128
Иуда Искариот (библ.) 121, 256

Кавелин К. Д. 5, 52-53
Каллист Ксанфопулы 140, 317
Кандинский В. Х. 56-57
Кандорский И. М. прот. 20, 29, 42, 240
Кант Э. 258
Карпов В. Н. 47-48, 72
Кассман О. 16
Кастанеда К. 217-218, 297, 298
Кашменский С. прот. 40, 75
Кеппе Н. 349
Ки У. 166
Киприан Карфагенский 265-266
Киреевский И. 208
Климент Александрийский 55
Коблов Я. Д. 78
Кожевников Ф. 288
Козельский Я. П. 25
Коновалов Д. 75, 81
Корнилов К. Н. 83, 89, 90
Корсаков С. С. 61
Коул М. 103
Крогиус А. А. 79, 83
Крупская Н. К. 120
Кудрявцев-Платонов В. Д. 49, 50, 72

Ла Грассери Р. де 74
Лазарь архим. 138, 317
Лазурский А. Ф. 72, 81
Лахтин М. Ю. 87-88
Лебедев А. А. 42, 240
Лев Исавр 232
Левитов П. В. 84

Лейбниц Г. В. 66
Леннон Джон 159
Леонтьев А. Н. 9
Лермонтов М. Ю. 297
Лилли Д. 201-202, 267
Липский Н. 85
Лодыженский М. В. 139, 242
Локк Дж. 66
Ломоносов М. В. 23
Лопатин Л. М. 38, 61, 67-68
Лосев А. Ф. 99
Лосский Н. 50
Лука (Войно-Ясенецкий) архиеп. 42, 239
Любовский П. М. 30

Магнитский В. К. прот. 35
Макарий (Булгаков) митроп. 350
Макарий Египетский 36, 97
Маккенна Т. 333
Маклейн Ш. 225
Максим Исповедник 124
Максим Капсокаливит 317
Малиновский Н. П. 317
Мандельштам О. Э. 13-14, 368
Мария Алакок 137, 244
Марк Подвижник 295
Маркс К. 186, 335
Маслоу А. 276
Махариши 219
Махнач А. В. 8
Мегорский П. П.
Мелхола (библ.) 114
Менегетти А. 226
Мережковский Д. С. 114
Милославский П. А. 50-51
Михаил иером. 75, 317
Михаил (Десницкий) митр. 12, 28, 295
Михаил (Труханов) свящ. 164
Михайлов И. см. Кандорский И.М.
Михайловский В. Я. 128
Моисей (библ.) 177, 261, 302
Моисей (Боголюбов) иеросхим. 361
Мухаммед (Магомет) 52, 70, 100, 302

Набоков В. 151
Назаров А. И. 9
Назарьев И. П. 72, 76
Найсер У. 192
Немезий еп. Емесский 55, 76
Неплюев Н. Н. 67
Несмелов В. И. 64, 70-71, 288
Нечаев А. П. 74, 80, 288
Никанор (Бровкович) еп. 44, 53, 56
Никита Стифат 12, 123, 295
Никодим Святогорец 126
Николай II 227
Ницше Ф. 5, 113, 204
Ничипоров Б. В. свящ. 14, 317
Новиков Н. И. 27
Новицкий О. М. 36-37
Новоселов М. А. 85-86
Носов Н. А. 356

Овсянико-Куликовский Д. Н. 81, 283, 335
Одоевский В. Ф. 37-38
Олькотт Г. 242
Ориген 55

Оршанский И. Г. 64

Павел ап. 178, 193, 209, 268, 288, 290, 293, 308-309, 351
Павел Латрский 318
Павлов И. 83
Паккард В. 166
Парацельс 55, 340
Песоцкий С. А. 86
Петр ап. 178, 271, 272, 288, 293, 351
Петр (Екатериновский) еп. 125, 350
Петр Первый 109, 116
Петровский А. В.
Писарев Д. И. 23
Писарев Л. 51
Платон 52, 99, 113
Платонов В. В. 86
Плахтиенко Г. Н. 7
Попов Е. прот. 110, 130, 134
Попов И. В. 51
Попов Н. М. 65
Прокопович Феофан архиеп. 28
Пузырей А. 9
Пушкин А. С. 12, 34, 109, 151, 186
Пятикрестовский А. 75
Пятницкий М. 71

Радищев А. Н. 26
Радлов Э. 44
Разумихин А. 350
Рам Дасс 301-302, 334-335
Рамакришна 307
Ранк О. 86
Распутин Г. 227
Рафаил иером. 288
Рачинский Г. А. 87
Римский-Корсаков Н. А. 117
Ровнер А. 9
Розанов В. В. 72
Розин В. М. 9
Роллан Р. 206, 216
Рормозер Г. 112
Ростропович М. 185
Рубинштейн С. Л.
Рышковский Н. И. 59

Сакс Г. 86
Садов А. 15
Светилин А. Е. 57-58,
Светлов П. Я. 50, 62, 64, 72, 288
Свит К. 164, 346-347
Серапион (Воинов) иером. 285
Серафим Саровский преп. 209
Сергий (Страгородский) патр. 66
Серебренников В. В. 65-66, 87
Сеченов И. М. 43-44, 52, 61, 83, 107, 119
Сикорский И. А. 62-63, 69
Симеон Новый Богослов 79, 110, 117-118, 123, 139, 249, 295, 306, 317
Скворцов И. М. прот. 32-33, 51
Скворцов К. 51
Сковорода Г. С. 42, 239, 240
Скороходова О. И. 151
Скрибнер С. 103
Скрябин А. Н. 117
Смирнов Ф. 52
Смит Х. 331
Снегирев В. А. 63-64, 70, 240

Соколов В. А. 66
Соколов Л. 71
Соколов П. П. 72, 75, 87, 117, 288
Соловьев В. С. 52, 67, 110, 119, 210-211, 239, 297
Солсо Р. 9
Софроний (Сахаров) архим. 140
Сперанский М. М. 214
Стопановский Н. 83-84
Стоян П. 50
Страхов Н. Н. 49, 53-54, 199
Струве Г. 48-49
Стругацкие А. и Б. 220-221

Таланкин А. А. 90
Татищев В. Н. 24
Тейяр де Шарден 223-224
Теплов Б. М. 215
Тертуллиан 60, 129, 132, 305
Тихомиров В. А. 85
Тихон Задонский 125, 208, 350, 352
Токарский А. А. 61
Толстой Л. Н. 85, 89, 93, 110, 151
Топоров В. Н. 14
Тредиаковский В. К. 25
Триодин И. 85
Троицкий М. М. 38, 57, 59, 61
Трубецкой Е. 297
Трубецкой С. 50

Уилбер К. 223-224
Улазовский Д. 361
Ульянов В. (Ленин) 60, 89
Уолфсон С. 162
Уоссон Г. 335
Уоттс А. 335
Урбан VII, папа 349
Усов С. 49
Успенский П. Д. 279
Ухтомский А. А. 221-222
Ушинский К. Д. 45, 337

Фалассий авва 122
Федоров Н. Ф. 360
Феодор Студит 124
Феодор Эдесский 123
Феодот еп. Анкирский 128
Феолипт Филадельфийский 124, 133
Феофан (Авсенев) архим. 35-36, 41
Феофан Затворник еп. 125, 131, 142, 203, 227, 247, 294, 311
Феофан Прокопович архиеп. 28
Феофилакт Болгарский 291
Фет А. А. 151
Филарет (Дроздов) митр. 50
Филофей Синайский 122, 124, 295
Флоренский Павел свящ. 99, 179, 192, 239, 241-242, 246, 263, 264-267, 285-286, 303
Флоровский Георгий прот. 92
Фома ап. 115
Фома Кемпийский 111, 191
Франк С. Л. 6, 8, 88
Франциск Асизский 192, 209
Фредерик ван Хейло 111
Фрейд З. 86, 180, 340

Хайдеггер М. 191

Хегай Л. 5
Хоружий С. С. 239

Чаадаев П. 206
Челпанов Г. И. 44, 69, 73-74, 79, 83, 90
Чернышевский Н. Г. 23, 42
Четвериков И. П. 85
Четвериков Сергий прот. 85
Чехов А. 220
Чиж В. Ф. 78
Чистович И. А. 42, 46-47, 240

Шилтов А. М. 50
Шингаров Г. Х. 77
Шпенглер О. 38, 102
Шри Ауробиндо 223-224
Штумпф К. 73
Шульгин И. Я. 42, 240

Щербатов М. М. 27
Щукина Л. Г. 93

Эйнштейн А. 108, 331
Экхарт Майстер 108
Элиаде М. 335
Эмерсон Р. 50
Эрн Ф. В. 279

Юнг К. Г. 86, 165, 281
Юнгеров П. 50
Юркевич П. Д. 38, 40-42, 49, 57, 239
Юрьевич И. И. 31

Якоб-Гаврилова Е. 82
Яковлев-Козырев А. 361
Ясперс К. 170, 190
Ястребцев И. И. 42, 240

Schilder P. 179

ПРЕДМЕТНЫЙ УКАЗАТЕЛЬ

Примечание: расставить новые № стр. по оригинал-макету!!
Агни-йога 241, 242-243
алхимия 37, 41, 352, 353
анахата, сердечный лотос 241, 243, 250
анимизм 196
антропология 24, 32, 38, 45, 64
- христианская а. 8, 29, 51-52, 84, 367
антропософия 241
аскетизм 80, 214, 239
астрология 25
атеизм, безбожие 6, 9, 85, 115, 121, 242, 275
- а. как болезнь человеческой души 242
аттитюд 106

безмолвие 127
бесоодержимость 78, 87
бессмертие 48, 89
бихевиоризм 83, 120
богослужение 152-153
богопознание 69, 86, 278, 310
бодрствование 301
буддизм 81, 205, 287, 362
- психология б. 82, 86

ведущая афферентация 100-103, 145
вентралоцентризм 204-205, 225, 228
вера 48, 75, 256, 288-289
- в. и знание 71
- психология веры 72
видения 138-142, 303
визуализация 137
виртуальная реальность 121, 355-363
внимание 30, 63, 249-250, 323
внутренний опыт 284-285, 301
внушение 77-78
воля 39, 46, 64, 69, 159
воображение 30, 53, 141-142

галлюцинации 105, 217, 262
гипноз, гипнотизм 57, 59, 61, 70, 77, 190
гордость, гордыня 320, 314, 320
грехопадение, грех 29, 137

демонстрации 111
деперсонализация 321
доминанта 168, 221-222
доминирующая сенсорная модальность 146-147
древнегреческая религия 99, 146, 205, 276-277
древнееврейская религия 100, 146
духовное чувство 143-144
духовность 6, 347
духовные органы чувств 142-145
духовный опыт 6
душа 8-9, 12, 14, 20, 24-25, 35, 37, 63, 83-84, 85, 88, 91, 184, 323
- бессмертие д. 14, 21, 25-28, 31, 38, 39, 48-50, 57, 76, 84
- и тело 40, 59, 89
- измерение д. 86-87
- природа д. 87
- происхождение д. 40, 52

- русская д. 87
- силы д. 40
душеведение, душесловие 24, 91-92

ересь 320

запахи 151-152
зороастризм 81
зрелища 129-131
зрение 60, 103, 104-108, 128-129, 146, 173-176
- десакрализация з. 121
- "магическое з." 121
зрительное восприятие 100
зрительный плен 104

идея 99
измененные состояния сознания 76, 301-304
иконы 131-132, 232-233
имя 14, 221
индивидуальное пространство 186-187
индивидуальная психология 101
индуизм 81
интеллект 30
интеллигенция 85
интроверсия 214, 223-226
интровертированность 206-217
интроспекция 63
интуиция 98
исихазм 248-249
ислам 100, 113, 146, 197, 205, 287, 362
- антропология и. 78
исповедь 316-317
исступление 46, 305-306
иудаизм 197, 205, 287, 362

йога 223, 245, 248, 307

кардиоцентризм 58, 204-205, 225, 228, 247-248, 365
католичество, католицизм 100, 106-107, 123, 137,146, 192, 205, 208, 287
кинестетика 109-114, 132-134, 146, 173-175, 196
кожно-гальваническая реакция (КГР) 165
коленопреклонение 133
крестный ход 111-112, 129
культура 85, 88, 102, 106
кундалини 243, 248

ладан 153
личность 70, 85, 89, 119, 170, 197, 215, 367
- духовная л. 85
- л. Христа 367
- л. художника 101
- религиозная л. 119
любовь 85, 290-291

марксизм 74, 90-91
масонство 27
материализм 31, 37, 53, 59, 68, 73, 74, 79, 84, 92-93
медитация 205, 219
медиумизм 54, 70, 77
мескалин 217-218
мировоззрение 102, 168
мистика, мистицизм 62, 93, 142,

214, 219, 239, 245, 368
молитва 80, 127, 134, 197, 245, 277, 284
- головная м. 225
- Иисусова м. 246
- м. и внимание 141, 249
- сердечная м. 223-224, 226, 244, 249
молитвенные состояния 277
монашество 80, 125, 137
мышление 69, 231

надежда 290
намаз 112
наркомания 329-344
наркотики 157, 301
- кокаин 339-340
- ЛСД 334
настроение 286
неверие 83
нирвана 82, 308, 309
НЛО (неопозн. лет. объекты) 281
нейро-лингвистическое программирование (НЛП) 101, 120, 123, 145,
нравственное богословие 84

обоняние 151-155
образ Божий 36, 66, 71, 84, 274
образ мира 102
образ тела 180, 182
образование 84
обратная перспектива 131
одежда (духовные аспекты) 239-249
оккультизм 6, 62, 93, 300, 368
омфалопсихия 248
онтопсихология 226
органопроекция 179
органы чувств 10, 11, 30, 106
- Библия об о. ч. 172-178
- хранение о. ч. 123-137
- воспитание о. ч. 123
осязание 60, 114-117, 173-175, 196

паломничество 110-111
память 30, 33, 38, 53, 63, 159
перевоплощение, реинкарнация 50-51, 85, 89
покаяние 316, 323
политеизм 100
поп-культура 155, 160
пост 80
праворукость 261
православие 109, 112, 146, 191, 205, 208, 287, 349, 365
прелесть 138-139, 317-322
- мнение 320
привычки 346, 353
- вредные п. 346-354
просветление 308-310
протестантизм 106-107, 137, 146, 205, 208, 287, 365
психика 5, 83, 198, 366
психические автоматизмы 279
психические состояния 12-13, 274-276
- благодатные п. с. 310-317
- религиозные п. с. 273,
психоанализ 65, 78, 300
психоделики 331-332
психологическое доказательство

бытия Божия 49, 76
психология 5, 8, 15-16, 53
- библейская п. 42, 62, 240
- древнегреческая п. 89, 99
- духовная п. 10, 91
- как наука о душе 8-9, 16, 25, 39, 46, 48, 53, 58, 63, 80, 91
- как наука о поведении 89
- когнитивная п. 9, 120
- педагогическая п. 84
- философская п. 88
- экспериментальная п. 65, 87, 166
психология веры 72, 75
психология мистического восприятия 79
психология молитвы 86
психология религии 6-7, 22, 81, 89, 112, 273
- основные проблемы п. р. 18-43
- п. р. и религиозная психология 19-20
психология таинств 75
психоматериализм 83
психопатология 62, 86, 217
психосоматические болезни 194-195
психотехника 227, 249

раджа йога 242
реактология 83, 89
реклама 135, 161, 164-169
- субсенсорная р. 166-167
религиозная психология 22, 85, 89, 273
- р. п. и психология религии 19-20
религиозные чувствования (чувства) 35, 38, 39, 44, 46, 48, 63, 64, 82, 283, 286-293
религиозный опыт 86, 315
религия 15, 31, 49, 84, 214-215
рефлексия 231, 275
рок-н-ролл 155-160

самадхи 307-308
самонаблюдение 46, 63, 68
самообольщение 141
самопознание 33, 48, 55, 87, 230, 302, 303
самосознание 38, 69, 119
свобода 85
свобода воли 14, 41, 60, 73
святость 109, 111, 315
сектантство, секты 57, 75, 76, 78, 170, 347
сенсорика 10-11, 102, 122
сенсорная культура 136
сенсорная депривация 201-202
сенсорные метафоры 176-177
сенсуализм 10-11, 119-120
сердце 12, 32, 38, 42-43, 46, 89, 142, 200, 209, 225, 227, 239-256, 312
- библейское учение о с. 254-256
- верхняя часть с. 203, 248
- внимание в с. 249-250
- культура с. 231, 254
- с. и ум 227, 250-251
- "С. Иисуса" 244
- с. как "седалище души" 58
- место сердечное 249

- очищение с. 136, 252-254
- сведение ума в с. 249
- сердечная молитва 223-224, 226, 244, 249
- сердечное делание 231
- философия с. 239
- хранение с. 252
- чистое с. 253
синестезия 117-119
сквернословие 127-128
слух 60, 100, 102, 104, 146, 173-175
смирение 33, 46, 214, 293
совесть 14, 30, 33, 36-38, 53, 59, 69, 256
сознание 8, 41, 46, 48, 54, 71, 76, 92, 118, 157, 181, 217, 279
- локус с. 200-205
соместезия 179
сон, сновидения 64-65, 70, 279, 297-300
спиритизм 54, 59, 67, 70, 93, 301
средства массовой информации (СМИ) 11, 161, 167, 170
старообрядчество 115, 146, 205, 365
стереотипы 106
- этнические с. 112
стигматизация, стигматы 192-194
столпничество 86
странничество 109-110
страсти 69, 322-323
субъект 53, 191, 197-200
субъективизм 102
суеверия 54, 117, 289
суицид 159
суфизм 113
схема тела 11-12, 179-228
- границы с. т. 184-189
- подвижность границ с. т. 189-192
- развитие с. т. в онтогенезе 182-184
- развитие с. т. в филогенезе 195-196
- структура с. т. 200-206
- фантомы с. т. 190-191
- феномен двойника 218-222, 360

телесно-ориентированная терапия 227
темперамент 30, 33, 39
теософия 6, 51, 241, 242
теоцентричность 225
трансперсональная психология 224-225, 300, 331
трансцендентальная медитация (ТМ) 219

ум, разум 30, 38, 46, 53, 63, 99, 106, 138, 203, 213, 225, 366
ум и сердце 227, 249, 250-251
уныние 274

фантазия 140, 145
физиогномика 25, 62
философия 13, 25, 47, 53, 100
Философское общество 69
френология 30, 41

христианская психология 7-8, 103, 367

христианство 7, 100, 157, 197, 199, 280, 362

цереброцентризм 204-205, 225, 228

чакры 206, 243, 250
человек 29, 32, 34, 84, 85, 199
человекоучение 34-35
чувства 283

штундисты 137

эгоизм 27
эксперимент 83, 105
экспериментальный метод 86, 91, 145
экстаз 59, 70, 75, 81, 217-218, 277, 304-307
экстравертированность 206-217
экстрасенсорика 116, 120
эмоции 152, 282
эротика 135
этимология 14-15

юродство 71, 86

"Я" 198, 202, 221, 225
язык 13-14
язычество 37, 115, 160

СПЕЦИАЛИЗИРОВАННЫЙ 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 7 тыс. наименований).

Имеющиеся **тексты работ** по христианской антропологии и психологии представлены в библиотеке (больше 2700 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.

Телефон Центра в Санкт-Петербурге: 8 (812) 426-33-77 (в рабочие дни с 11.00 до 18.00).

Служба экстренной психологической помощи по телефону (Телефон доверия) Центра в Санкт-Петербурге: 8 (812) 426-33-77 (в рабочие дни с 18.00 до 22.00).

Данный электронный текст распространяется свободно и бесплатно – для использования с учебными и научными целями, для самообразования и т. д. (только в некоммерческих целях, с условием полной сохранности текста – в том числе и данного предупреждения). Любые формы взимания денег за данный текст (через файлообменники, библиотеки и т. д.) являются незаконными и будут пресекаться согласно законодательству Российской федерации.

Правообладателям данной работы является автор, официальным его представителем в сети интернет – сайт Центра христианской психологии и антропологии: **www.xpa-spb.ru**.

Замечания, касающиеся данной работы, и другие пожелания и предложения можно отправлять по электронным адресам: zenko_y@mail.ru либо xpaspb@yandex.ru.

Последнее обновление текста: **28.02.2018**.

© Ю. М. Зенько, 2018
© Центр христианской психологии
и антропологии, 2018