

ВЛАДЕТА ЕРОТИЧ

ХРИСТИАНСТВО И ПСИХОЛОГИЧЕСКИЕ ПРОБЛЕМЫ ЧЕЛОВЕКА



Издательский Совет
Русской Православной Церкви
2009

ББК 86-372
Е 76

*По благословению
Святейшего Патриарха Московского и всея Руси
КИРИЛЛА*

Еротич В.

Е76 Христианство и психологические проблемы человека / Пер. с сербского М. Н. Секулич, А. Ю. Закуренько. — М. : Издательский Совет Русской Православной Церкви, 2009. — 480 с.

Наша книга о вере и жизни современного человека. Она будет в равной степени интересна как священникам, преподавателям богословия, психологам и психиатрам, так и широкому кругу православных верующих, особенно тем современным людям, которые не вполне определились со своей верой, но задумываются над жизнью, ее смыслом и ценностями. Одна из основных целей книги, как пишет сам В. Еротич, — это помочь читателям вновь отыскать веру, которую они потеряли, обрести ее, если ранее веры не было, и укрепить, если она у них присутствует. Автор ставит перед читателем ряд важнейших проблем, размышляя одновременно о путях возможного их разрешения. Среди них: место и роль религии в жизни человека, связь религиозности с состоянием психического здоровья человека, взаимосвязь нездоровой веры и нездоровой психики, возможные пути преодоления болезненного состояния в вере и психике, и многие другие актуальные проблемы.

Владета Еротич — православный врач-психиатр, практикующий в течение 50 лет, доктор богословия, заведующий кафедрой пастырской психологии в Богословском институте в Белграде, автор многих научных трудов и публикаций.

© Издательский Совет
Русской Православной Церкви, 2009
© В. Еротич, 2009
© М. Н. Секулич, А. Ю. Закуренько, перевод, 2009

ISBN 978—5—94625—258—4

ОТ ИЗДАТЕЛЕЙ

Прежде всего, хочется порадоваться вместе с читателем выходу в свет русского перевода книги современного сербского автора Владеты Еротича «Христианство и психологические проблемы человека». Нам представляется, что книга будет в равной степени интересна и специалистам — преподавателям богословия, психологам и психиатрам — и широкому кругу православных верующих, да и тем современным людям, которые не вполне определились со своей верой, но задумываются над жизненными ценностями и смыслами. Потому что эта книга — книга о вере и жизни современного человека. Одна из основных целей, как пишет сам В. Еротич, — «помощь читателям вновь отыскать веру, которую они потеряли, обрести ее, если ранее веры не было, и укрепить, если она у них присутствует». Посильную ли задачу ставит перед собой сербский врач и преподаватель? Об этом судить Вам, открывающим страницы этой книги. Со своей стороны, считаем возможным поделиться некоторыми мыслями в надежде, что они помогут сориентироваться в обширном материале этой книги.

В. Еротич — православный врач, психиатр, психотерапевт и богослов, преподающий в течение многих лет пастырскую психологию и медицину в Богословском институте в Белграде. В истории много примеров, когда врачи, чье миропонимание во многом вытекало из их медицинской практики, вносили серьезный вклад в культуру и духовную жизнь человечества. Среди наших соотечественников это и святитель Лука (Войно-Ясенецкий), и выдающийся хирург, педагог и общественный деятель Николай Иванович Пирогов, и крупный ученый-психиатр Дмитрий Евгеньевич Мелехов. Последний — один из основоположников отечественной социальной психиатрии и сын рязанского священника — воплотил свой уникальный опыт верующего ученого, психиатра и гражданина в своем труде «Психиатрия и проблемы духовной жизни». Это произведение задумывалось как практическое руководство,

адресованное и церковным служащим, и медикам одновременно. К сожалению, оно не было окончено, и это неудивительно, с учетом того, что создавалось при советской власти в период практически непрекращающегося гонения на научное и практическое богословие и Церковь в целом. Тем не менее, изданная после смерти Мелехова книга «Психиатрия и проблемы духовной жизни» оставалась долгое время практически единственным русскоязычным трудом по христианской позиции в современной психиатрии и психологии. Термин «христианская позиция» требует пояснения. Речь идет не о замене научной и практической дисциплины разделами богословия и не о создании новой «христианской» или «христианско-ориентированной» научной школы. Просто у христианина на многие социальные, психологические и психопатологические явления свой особый взгляд, обусловленный его верой и богословскими знаниями. У личности целостной в отношении веры и имеющей глубокие знания в предметной области, такой взгляд является целостным и глубоким. И обязательно воплощается в практической деятельности, поскольку (здесь уместно привести слова апостола) «вера без дел мертва» (Иак. 2, 26). Так жил и работал профессор Мелехов, так живет и работает Владета Еротич, книга которого имеет даже в чем-то сходное с трудом российского психиатра название. И хотя в наше время издается в России достаточное количество книг и статей, посвященных христианской позиции в области психотерапии, психологии и психиатрии, на наш (возможно, субъективный) взгляд, по систематичности подхода, энциклопедичности знаний автора и многогранности книга В. Еротича занимает особое место.

Хочется отметить практический характер этой книги. На ее страницах трудно найти абстрактные рассуждения о природе человека, структуре человеческой психики и т. п. Все глубокие мысли и апелляции к Святым Отцам и классикам психологии приводятся при обсуждении сугубо практических вопросов современной жизни: проблемы брака и семьи, поиск веры, отстаивание нравственных и национальных ценностей, рождение и воспитание детей. Такой подход вполне соответствует многовековой православной традиции, в которой само богословие, по мысли крупнейшего современного православного богослова Вл. Лосского, имеет в высшей степени

практическое значение. Оно вытекает из жизни Церкви и предназначено для помощи людям в деле «благоугождения Богу и спасения души», как говорит об этом православный катехизис. Подобно тому и труд В. Еротича вытекает из психологического анализа современной жизни и предназначен для того, чтобы христианин и просто задумывающийся о смысле своей жизни человек, смог лучше осознать происходящие вокруг него процессы и сделать необходимые выборы. И, парадоксальным образом, именно в прикладном характере книги заключается, на наш взгляд, секрет ее глубины и подлинной научности.

Интересным с психологической точки зрения является вопрос обретения и укрепления веры у современного человека. Не то, чтобы этот вопрос не обсуждается в психологической литературе. Просто ответ на него очень сильно зависит от мировоззрения автора. В области психиатрии существует точка зрения, что если ребенок родился в верующей семье, то идея Бога у него от родителей, и это нормально. Но если человек из атеистической семьи сам стал верующим во взрослом возрасте, то в его сознании появилась сверхценная идея Бога, а появление сверхценной идеи свидетельствует о психическом заболевании. Такая позиция, может быть, есть самая последовательная для психиатра-атеиста. На этом фоне рассуждения некоторых современных гуманистических психологов о вере как о субъективном выборе каждого отдельно взятого человека (который нужно уважать, но нельзя оценить с точки зрения истины) звучат для многих куда менее убедительно. Православную позицию в этом вопросе просто и ясно освещает Владета Еротич. Душа человека, как в свое время писал Тертуллиан, по природе христианка. Это, может быть, самое емкое выражение общей для Святых Отцов идеи о врожденной религиозности человека. Значит, с православной позиции вопрос не в том, как в человеке появляются религиозные устремления, а в том как сам человек — большей частью бессознательно — препятствует, сопротивляется собственной религиозности и реализации духовных потребностей своей души. Говоря психологическим языком, атеизм, маловерие и искаженная вера являются формами сопротивления при реализации врожденной религиозности человека. Важной задачей психотерапевтической работы с феноменом, который называется сопротивлением, является его анализ. И в книге Еротича

анализ препятствий для веры проделан подробно и глубоко. Надеюсь, мысли, изложенные автором, позволят самим христианам лучше понять свои сложности в духовной жизни и с большим пониманием относиться к людям, все еще находящимся в поиске своего религиозного самоопределения.

Неоднократно на страницах своей книги автор возвращается к вопросу о влиянии индивидуальных психологических особенностей на проявление религиозности в человеке. Православная Церковь является соборной, т. е., по словам катехизиса, включает в себе истинно верующих всех мест, времен и народов. Это, вероятно, не было бы возможно, если бы при, — скажем опять словами катехизиса, — «одинаковом исповедании веры и общении в молитвах и таинствах» не учитывались бы конкретные исторические, национальные, культурные особенности членов Церкви. Не меньшее значение, вероятно, имеют и индивидуальные психологические особенности верующих. Сербский автор наглядно показывает, что у людей с разным типом личности будут наблюдаться различные особенности и трудности в обретении и углублении своей веры, а также ее проявлениях в делах благочестия. По прочтении книги еще раз можно убедиться, что в религиозной жизни невозможно всех «стричь под одну гребенку», и очень важным в реализации уникального духовного пути каждого человека является понимание его психологических особенностей.

Весьма актуальны мысли автора о месте Церкви в преодолении химической зависимости — алкоголизма и наркомании. Следует отметить, что даже в светских программах лечения в указанной области идет апелляция к вере человека. Это происходит потому, что химическая зависимость не только сложная биопсихосоциальная болезнь, но и духовный недуг. Потому именно вера и Церковь могут оказать решающую помощь человеку в выздоровлении от этой, быть может, самой опасной болезни современности.

Мы остановились здесь лишь на малом количестве важных вопросов, которые поднимает автор. Думается, многогранность книги вполне можно оценить только в процессе ее чтения. Эта многогранность, являющаяся несомненным достоинством, оборачивается, однако, и определенной сложностью. В своей книге В. Еротич использует знания и теории из самых

разных областей теоретической и практической психологии, психиатрии, философии, затрагиваются также богословские вопросы. Однако от читателя трудно потребовать свободно-го владения материалом из таких разных областей человеческого знания. В связи с этим, чтобы повысить доступность книги и расширить читательскую аудиторию, при подготовке русского издания было решено снабдить книгу подробными комментариями, которые бы освещали различные психологические, психиатрические и богословские аспекты.

Научное редактирование книги осуществлено С. Л. Воробьевым, Д. В. Новиковым и О. Э. Петруней. Примечания составлены А. Б. Григорьевым, О. Э. Петруней и А. Ю. Закуренко.

В заключение хочется поблагодарить всех, кто содействовал работе по выходу в свет русского издания этой книги, и выразить надежду, что она найдет глубокий отклик в душе российского читателя.

ПРЕДИСЛОВИЕ К РУССКОМУ ИЗДАНИЮ

Религиозная вера и психическое здоровье человека

Вы держите в руках книгу, автор которой — известный сербский психиатр Владета Еротич. Опираясь на большой клинический и педагогический опыт и специальные знания в области психиатрии, психологии, святоотеческое наследие, он приглашает читателя к разговору-размышлению над своей жизнью, своей верой, своей судьбой. Восприятие этого текста требует определенных усилий, которые, тем не менее, обязательно будут вознаграждены.

Особенность книги заключается в разнородности ее потенциальной читательской аудитории: с одной стороны, это устойчивые в православной вере люди, прежде всего священство, а с другой — люди с внеконфессиональной верой (таких в наше время подавляющее большинство), интересующиеся религиозными вопросами. Однако столь разных читателей вне всякого сомнения объединяет интеллектуальный поиск, склонность к рассуждению и самоанализу.

Автор ставит перед читателем ряд важнейших проблем, размышляя одновременно о путях возможного их разрешения. Какие это проблемы? Во-первых, место и роль религии в жизни человека; во-вторых, связь религиозности с состоянием психического здоровья человека; в-третьих, взаимосвязь нездоровой веры и нездоровой психики; в-четвертых, возможные пути преодоления нездорового в вере и психике.

Нужно согласиться с автором, что религия принадлежит к сущностной организации человека — человек по природе религиозен. В наше время религиозные устои значительно подорваны. Техническая цивилизация, пообещав человеку материальные блага, бросила вызов религиозной природе человека. Господь некогда посрамил искусителя отказом использовать Свою Божественную силу для превращения камней в хлебы, однако человечество забыло об этом. Отец Сергей Булгаков в статье «Христианство и социализм» по этому поводу написал: «... Первое искушение в грандиозных, никогда еще

доселе невиданных размерах переживается в наши дни, когда человечество, приобретя некоторое частичное умение превращать камни в хлебы, поверило в это превращение как в единственный путь спасения человечества». Человечество искусилось не только материальными благами, но и идеями равенства, абстрактного гуманизма, социальной правды и прочими другими, потому вера человека в Бога, вера во Христа, пишет В. Еротич, даже вера в смысл жизни поставлены под сомнение. Атеизм и скептицизм — порождения разума, отравленного по большей части материалистическими взглядами.

Но наряду с материализмом у религиозности есть и другой враг — позитивизм, который полагает, что с ростом науки религия автоматически вытесняется из жизни человечества. Эта идея, впервые развитая О. Контом, и по сей день имеет широкое хождение в среде религиозно необразованного населения, прежде всего интеллектуалов-атеистов.

Представление о науке как источнике окончательных истин представляется автору мифом. Функция мифологии: создание эмоционально согласованных образов реальности, — полностью реализуется в рамках т. н. научного мировоззрения. Однако не надо думать, что автор против науки, отнюдь. Он лишь оспаривает позитивистский миф о ее величии. Еротич считает необходимым плодотворное взаимодействие науки и религии, и его книга — шаг к такому сотрудничеству.

Автор избирает путь подтверждения значимости религии через тезис о религиозности как свойстве человеческой природы. Однако он апеллирует не к догматическим истинам, хотя они для него несомненны, а к взглядам исследователей, имена которых в истории науки имеют определенный вес и значение.

Еротич приводит мысль К. Юнга о достаточности для него как психолога того факта, что идея Бога — реальность, закрепленная в человеческой психике (архетип). Значит, религия — не иллюзия (т. е. ошибка восприятия реальности), не выдумка. Развивая тезис о сущностном характере человеческой религиозности, автор опирается не только на достаточно авторитетное в психологии мнение К. Юнга (надо заметить, что Юнг в книге Еротича — вообще важный авторитет), но и на рассуждения М. Элиаде, Э. Фромма, У. Джеймса, В. Франкла и других известных исследователей. В этом же контексте излагаются взгляды выдающихся сербских, русских и вселенских

святых: свт. Николая Сербского, прп. Иустина (Поповича), прп. Серафима Саровского, св. прав. Иоанна Кронштадтского, прп. Максима Исповедника, свт. Григория Паламы.

Для иллюстрации некоторых своих суждений автор упоминает религиозных лидеров и религиозные памятники Востока. Последнее обстоятельство может, конечно, смутить православного верующего. Однако в данном случае слово Владеты Еротича адресовано другому читателю — тому, кто находится в религиозном поиске. В этой связи нужно отметить, что известный сербский психиатр, как бы обращаясь к ищущему читателю, задает риторический вопрос: до каких пор религиозный поиск можно рассматривать именно как *поиск* истины и где начинается бессельное блуждание?

Поиск истины и смысла жизни должен происходить через возрастание личности (автор использует довольно спорное юнгианское понятие индивидуации), что предполагает выход за пределы чувственного опыта (трансценденцию). Этот выход есть религиозное преображение (конверсия). Если такой выход стал следствием работы над собой, то религиозность надо признать в высшей степени зрелой (здесь автор идет вслед за Юнгом). Подлинная религиозная жизнь, таким образом, означает смерть в профанной судьбе, т. е. отказ от существования среди обыденных вещей и явлений без стремления к Богу.

Поскольку религиозность часто связана с необычным опытом, постольку она может восприниматься как психическое отклонение. В. Еротич настаивает на том (и это обращено скорее к коллегам по психиатрическому цеху), что если нечто выходит за пределы нормы — это не означает болезнь. Надо отличать патологические проявления от ненормальных и тем более нормальных проявлений религиозной жизни. Поэтому психиатр или психотерапевт должен не разрушать веру, а показывать ее конструктивные возможности. Хорошая психотерапия высвобождает в человеке духовные побуждения. Опыт психиатра показывает, что существует немало случаев, когда зрелая религиозная вера спасала душевнобольного человека от самоубийства. Поэтому при всей устойчивой напряженности между рациональным и иррациональным в религии вера не является антирациональной (т. е. направленной против здорового разума).

Известно, что религиозность, вытесненная из нашего сознания, все равно проявляет себя, но в вульгарном или даже

болезненном виде. В. Ероич, следуя за В. Франклом в критике психоанализа, утверждает, что вытесненная духовность может привести к более тяжелым последствиям, чем вытесненная сексуальность¹. Современные люди, лишенные традиционной религиозности, с головой бросаются в различные секты и примитивные верования, оккультизм и магию, что приводит к довольно тяжелым, порой необратимым психическим или социальным последствиям.

Искаженное проявление религиозности присутствует и в форме слепой преданности какому-либо человеку или идее, вплоть до самопожертвования. Здесь очевидна глубоко укорененная человеческая потребность (Ероич небесспорно предполагает, что она возникла биологически) не просто чему-нибудь себя посвятить, но во что-то глубоко поверить всем своим существом. Автор книги безусловно прав, указывая, что даже атеистическое общество не может существовать без *веры* хотя бы в человеческие ценности и творческую силу человека.

Таким образом, религиозное переживание не является процессом фантазирования, но творческим изменением человеческого я и, иногда, полным внутренним переворотом, преображением. Религиозные переживания воздействуют на все душевные процессы (мысли, чувства, волю), охватывают бессознательную душевную жизнь, участвуют в построении и постепенном изменении человека в целом. Именно поэтому религиозная вера не может быть сведена только к ощущениям, или мышлению, или воле, но становится полным отдаением себя Богу. Вера захватывает человека целиком.

В связи с этим автор принципиально заявляет, что человек в религиозной сфере не может творить себе богов по собственному усмотрению. Следствием радикального релятивизма (нигилизма) Фридриха Ницше, заявившего во всеуслышание, что «Бог мертв», а потому я сам создам себе бога, точнее сам стану богом (человекобогом), является *interregnum*², ямой без дна. Безумие Ницше — не самый худший конец при падении в эту яму. Религиозная сфера — область крайне тонкая, легко поддающаяся деформациям, она связана с иррациональным

¹ Психоанализ в объяснении неврозов исходит прежде всего из тезиса о вытесненной сексуальности.

² *Interregnum* (лат.) — междувластие, здесь — пространство духовной неопределенности.

в человеческой жизни, и не только нуминозным (сверхъестественным), но и психопатологическим. Значит, всегда стоит вопрос: а как остаться, по крайней мере, психически здоровым, как не провалится в «яму без дна»?

В этой связи В. Еротич утверждает, что, во-первых, христианство способно удовлетворить все потребности современного человека, а во-вторых, из принятия Евангелия необходимо следует воцерковление, хотя современный человек не всегда готов признать такую необходимость. Связано это с тем, что воцерковление предполагает и участие в церковных таинствах, и принятие церковной догматики. Однако современный человек склонен скорее к приватной религиозности, не требующей дисциплины и определенной ответственности за свои взгляды, потому что дисциплина и ответственность у многих ассоциируется с грубым диктатом и вмешательством в личную свободу.

Конечно, христианская вера предъявляет особые требования к человеку, и ей, вне всякого сомнения, трудно следовать. Однако ее нельзя ни в коем случае рассматривать как веру для избранных, некой духовной аристократии, как это понимали К. Юнг и М. Тареев. Поэтому, как показывает автор, отказ от воцерковления — источник многих психопатологических отклонений на пути религиозного развития. Именно так В. Еротич пытается убедить современного человека прийти в Церковь. Догматы, как справедливо замечает автор, с психотерапевтической точки зрения суть методы ментальной гигиены, обеспечивающие чистоту веры и здоровье души. Религия в этом случае выполняет роль интегрирующей части человеческой личности.

Однако, вступая в Церковь, человек также не застрахован от препятствий на пути к подлинной вере. Вот почему автор вслед за Юнгом так высоко ценит зрелую, сознательную религиозность, особенно в тех случаях, когда человек приходит ко Христу не из христианской среды. Автор, конечно, отмечает высокое значение традиционного пути в подлинную религиозную веру, однако этот путь, по его мысли, не обеспечивает устойчивости веры или защиты от заблуждений и даже болезней. Опыт психиатра показывает, что порой имеет место фиктивная вера в православной среде, которая рушится в период искушений, или фиктивное обращение в православную веру, связанное либо, с истерическими привычками, либо с иллюзиями

и галлюцинациями, потребностью подчиняться авторитету или желанием снять с себя ответственность.

Нормальное религиозное развитие, по Еротичу, проходит через преданность Богу, приводит к благоговению, высшей ступенью которого является любовь к Богу и, разумеется, любовь к людям. Таким образом, главным мотивом для религиозного человека в его движении к моральному совершенствованию становится не наказание и награда, как со стороны людей, так и от Бога, но — любовь. Отсюда проистекает и упоминаемое автором различие между религиозным фанатизмом и религиозной преданностью.

Так четкое догматическое сознание, как мы уже видели, является важнейшей опорой человека на пути духовного совершенствования. Однако, считает Еротич, догматы должны быть глубоко прочувствованы и потому поняты¹. Догматы должны оживляться верой, которая в свою очередь порождает любовь. Таким образом, подлинная вера порождает любовь и терпимость по отношению к другим людям. Автор настаивает на том, что фанатизм проистекает из духовной нищеты верующих. Но это не та духовная нищета, о которой говорит Евангелие². Это — не сознающая своей немощи гордость. Фанатизм — это не вера в Бога и боговдохновенные истины, а уверенность в своей правоте. Религиозная вера, по мысли автора, должна проистекать из полноты жизни, а не из ее нищеты. Она также не должна превращаться в убежище от самого себя и бегство от ответственности, в невротическое покаяние за страх, а не за совесть.

Наряду с фанатизмом, который как будто бы страдает избытком веры (точнее недостатком любви), имеет место и маловерие. Конечно, человеку, особенно в начале пути, хочется некоего удостоверения в вере, особого духовного опыта, откровения. Однако все же необходима предваряющая всякий опыт вера. Маловерие — признак невротического³ малодушия, которое порой прикрывается демонстративным скепсисом, требующим чудес в духе «Покажи нам, и мы уверуем!»

¹ Над входом в Успенский собор Троице-Сергиевой лавры написано: «Ведомому Богу».

² См.: Мф. 5, 3.

³ Невротическое здесь понимается в широком смысле слова, как жизненная стратегия (В. Франкл).

Можно поспорить с рассуждениями автора о значимости психологии религии для изучения религиозности. Мы должны констатировать, что психология религии — дисциплина относительно молодая, и основной вклад в нее был сделан протестантской наукой, которая, естественно, привнесла в нее и ряд своих заблуждений. Поэтому, пока практически нет собственно православных полномасштабных исследований по вопросам психологии религии, думается, что эта исследовательская область более интересна с качестве пространства аргументированного спора с атеистической наукой.

Слишком большое внимание, которое автор уделяет исследованиям психологии религии, психоанализу и аналитической психологии, тоже может быть подвергнуто критике. Ряд авторов, к которым апеллирует Еротич, например У. Джеймс, уже подвергались справедливой критике ранее и требуют к себе осторожного отношения. Так, проблема религиозных переживаний, рассмотренная в книге, включая переживание присутствия Бога, чувство святого, т. н. мистический опыт, страдают некоторой духовной наивностью. Остается неясным, верит ли автор в существование темной духовности, в дьявола. В. Еротич, уделяя большое внимание разбору различных, часто парадоксальных, психологических и психопатологических ситуаций, не рассматривает ни понятия «прелести», ни одержимости, не считая нужным предупредить религиозно ищущего человека, что он может на своем пути столкнуться и с ложной духовностью.

Психика человека, действительно, сложный комплекс, реагирующий на средовые факторы (окружение), собственный внутренний мир (в том числе бессознательное), сверхестественное присутствие (нуминозное) и т. д. Но необходимо отказаться от своеобразного духовного пацифизма, перекладывая всю ответственность за психическое и психологическое здоровье человека только на внешние или внутренние причины, забывая слова апостола Павла, что «... наша брань не против плоти и крови, но против начальств, против властей, против мироправителей тьмы века сего, против духов злобы поднебесных»¹.

Необходимо отметить и спорность взглядов, высказанных по вопросу о «препятствиях для веры психологического характера».

¹ Еф. 6, 12.

Такая формулировка проблемы, естественно вытекающая из вышеобозначенного духовного пацифизма или, если угодно, некоторой «наивной духовности», ведет к парадоксам: препятствия оказываются взаимоисключающими. Например, такими могут быть как сильная, так и слабая воля, как наличие чувства вины, так и его отсутствие. Таким образом, можно предположить, что препятствия для веры носят *непсихологический* характер.

Можно спорить и с используемой автором психоаналитической концепцией невроза, которая представляется весьма посредственной.

Один пример. Автор рассматривает слабую волю в качестве препятствия для веры и предпосылки невротического развития личности¹. Отказываясь от подробного рассмотрения причин слабости воли, он в то же время кратко называет их в терминах психоаналитической теории. Слабая воля, по Еротичу, — преграда для веры *бессознательного происхождения* (курсив наш. — О. П.), обусловленная давней психической травмой или неизжитой виной. Но если принять эту формулировку, то и не требуется дальнейшего подробного разбора, потому что здесь уже все объяснено.

Однако возникает ряд вопросов. Почему источником слабой воли называются именно эти причины? Почему все списывается на счет бессознательного? Почему обязательно «паралич воли» (автор использует очень красочную метафору птицы со сломанными крыльями) должен порождать психические травмы раннего детства, а не подросткового или зрелого возраста? Почему не рассматривается феномен социального инфантилизма, указывающий на аномальное развитие механизмов произвольного (самостоятельного) поведения и деятельности? Почему вне рассмотрения осталась концепция акцентуированных черт личности (К. Леонгард), имеющая прямое отношение к исследуемому вопросу?

Надо признать, что автор порой некритично переносит в плоскость научного и философского объяснения теоретические модели психоанализа, хотя против этих моделей есть

¹ Здесь невротическое развитие личности рассматривается в самом широком смысле: не исключающее на одном полюсе нарастания стойких проявлений невроза (навязчивых состояний, приступов страха, истерических расстройств), на другом ограничивающееся бегством от ответственности.

аргументированные возражения не только отечественных (Л. С. Выготский, А. Н. Леонтьев и др.), но и западных психологов (Л. Бинсвангер, В. Франкл и др.).

Очень интересной и одновременно очень близкой христианскому миропониманию представляется экзистенциальная психология Виктора Франкла. Противопоставляя свою концепцию взглядам Фрейда, Франкл пытается вернуть человеку утраченную в психоанализе свободу. Фрейдистское объяснение слабости воли, используемое автором книги, фактически обрекает человека на роль пассивного пациента не только на психоаналитической кушетке, но и в жизни. Логотерапия Франкла¹ стремится к пробуждению в человеке духовных сил. Здесь слабость воли преодолевается путем формирования навыков целенаправленной деятельности и сознательным мотивированием, «волей к смыслу»². Недаром Франкл (как, впрочем, и Выготский) называл свою психологию «вершинной» в противовес т. н. «глубинной» психологии, к которой относят психоанализ.

Ряд возражений возникает при чтении страниц, посвященных влиянию на развитие личности средовых факторов: отношений с матерью, начиная с пренатального периода³, семейного воспитания, культурного окружения, общения со священником (духовником).

Взаимодействие матери и ребенка происходит еще до рождения последнего, и автор правильно, ссылаясь на святоотеческие творения и научные знания, фактически предупреждает матерей об их ответственности перед формирующейся личностью. Однако из рассуждений автора непонятно, в какой степени негативное влияние на ребенка в пренатальный период остается решающим для формирования атеистического сознания или невротической веры? Надо полагать, что такой ответ дать не представляется возможным.

Вряд ли можно согласиться с мыслью автора о том, что поскольку религиозные родители принуждают детей к вере, постольку дети становятся атеистами. Известно, что детям, прежде всего подросткам, свойственна реакция эмансипации, т. е. освобождения от родительской и любой другой опеки

¹ См.: Франкл В. Психотерапия на практике. СПб., 2000.

² Термин В. Франкла.

³ Период внутриутробного развития.

взрослых. Сила этой реакции, конечно, связана с интенсивностью родительского воздействия (особенно если речь идет о т. н. гиперпротекции), однако она также зависит от индивидуальных особенностей подростка, прежде всего акцентуированных черт. Нельзя забывать, что педагогическое воздействие на ребенка предполагает использование целого арсенала методов, включая принуждение.

Интересна также оценка автором влияния на человека СМИ, прежде всего телевидения. Конечно, оно однозначно пагубно. Телевидение отчуждает человека не только от духовности, но даже от естественных человеческих отношений и дел. Оно создает как минимум психическую зависимость человека от аудиовизуального виртуального информационного потока, разрушая защитные механизмы личности.

Особая тема, затронутая в книге, — пастырское служение. Этой важной стороне церковной жизни автор уделяет достаточно много внимания.

Психология для пастыря, или пастырская психология, предполагает, по мысли Еротича, выход из узких рамок научной психологии и преодоление отгороженности теолога и теологии от психологических и психопатологических событий жизни. Она предполагает знакомство пастыря с прикладными знаниями, т. е. знаниями, которые помогут разрешать конкретные проблемы конкретных людей. Пастырская психология позволит священнику получить знания и о девиантном поведении¹, в том числе девиантном поведении подростков и детей.

Пастырь, по Еротичу, должен уметь использовать достижения современной психологии, психиатрии и психотерапии, а при необходимости направлять людей на консультации и лечение. Он призван также научиться различать людей, приходящих в Церковь, видеть за внешними проявлениями силу, глубину и зрелость веры. Вера не должна быть невротическим соглашением и средством достижения невротической цели. Это касается, например, чувства вины. Оно не должно быть преувеличенным, но и не должно совсем отсутствовать.

Пастырская психология, считает автор, занимается не нормативным, а субъективным, она советует и указывает путь

¹ Поведение, отклоняющееся от социальной нормы (проституция, гомосексуальность, суицид, проституция, наркомания, алкоголизм и т. п.).

исправления. Пастырская психология предваряет и дополняет теологию. Пастырь (и миссионер) не должен мерить всех людей одной меркой. Образно говоря, люди сделаны из различного материала и закипают при различной температуре (Р. Эмерсон). И психиатры, и теологи, пишет Еротич, пребывают в поисках критериев подлинного духовного преобразования (конверсии) человека и отличия этого преобразования от патологических состояний психики.

Очевидно, что большинство болезненных явлений психики берет начало в падшей природе человека, семье и возрастном развитии ребенка. Причем последнее обстоятельство настолько важно, что многие особенности детского и возрастного поведения могут быть объяснены только спецификой возрастного развития. Страх, вина, депрессия, совесть, агрессивность — все это станет более понятно, по мысли автора, после знакомства священника с вопросами психологии. Священник должен видеть людей с психическими нарушениями и при необходимости направлять их на консультацию и лечение.

Еротич пишет, что многие святые пастыри очень хорошо разбирались в вопросах психологии человека. Однако он при этом не указывает, откуда брались эти знания. Очевидно, что они не были связаны с систематическими занятиями психологией, тем более что во времена, скажем, св. прп. Серафима Саровского, да и св. прав. Иоанна Кронштадтского такой психологии не было¹. Очевидно, что духовные дары этих пастырей были столь велики, что они видели то, что не даст никакой психологический анализ. Однако в наш век духовного оскудения недостаток духовных даров может хотя бы отчасти восполнить знание психологии. И здесь Еротич, безусловно, прав: научное преподавание психологии со всеми ее ответвлениями и направлениями не отрицает потребность человека в вере.

Можно усилить этот тезис. При достаточно четком догматическом сознании, определенной начитанности в свято-отеческой антропологии психологические знания способны

¹ В конце XIX — начале XX вв. психология еще только зарождалась как самостоятельная наука. Изучение психологии, например, в духовных учебных заведениях (и не только) сводилось в основном к усвоению психологических взглядов различных философских школ или к овладению религиозной антропологией.

оказаться серьезным подспорьем и для педагога, и для врача, и тем более для пастыря. Поэтому все ссылки на так называемую «безбожность» научной психологии являются зачастую некорректными суждениями малообразованных людей. Отношение к достижениям психологии должно быть разумным, ибо и с ядовитых цветов пчела собирает мед. Необходимо не путать знание, полученное в ходе добросовестного исследования, и так называемые идейные интерпретации (толкования) этого знания различными философскими и мировоззренческими системами, к которым, кстати, относится большинство общих психологических теорий: психоанализ, аналитическая психология Юнга, гештальт-психология и другие. В этом смысле самым спорным в книге является принятие автором почти без критики аналитической психологии Юнга. В частности, наибольшего возражения заслуживает отождествление юнгианского понятия индивидуации и христианского представления о духовном росте личности.

С другой стороны, автор имел право опереться на аналитическую психологию хотя бы потому, что на сегодняшний день не существует мало-мальски обоснованной с христианских позиций теории личности и соответствующей ей общей теории психического, которой мог бы воспользоваться сербский психиатр (а не психолог!). Это обстоятельство, повторимся, дает право использовать уже имеющиеся в науке модели, тем более что они порой очень эффективны и не связаны напрямую с философскими взглядами их создателей. Речь идет скорее о теоретических моделях, описывающих отдельные психические явления. Например, взгляды Л. С. Выготского на развитие мышления и речи у детей никак напрямую не связаны с его собственно марксистскими убеждениями и являются безусловным достижением психологии XX в. И подобных примеров может быть приведено множество.

Богословские истины и даже святоотеческие антропологические взгляды нельзя автоматически переносить в научную область, но они могут помочь обосновать основные принципы и методологию построения научных теорий. А последнее, в свою очередь, помогут описать или объяснить факты психической реальности. В этом ключе, например, пытался работать И. В. Киреевский, однако после его смерти эту

работу практически никто из русских исследователей не продолжил¹.

О том, насколько сложно и неоднозначно научное исследование, можно судить, сославшись на успех психоанализа, причины которого вряд ли широко известны.

3. Фрейдом в свое время был достигнут определенный успех в лечении неврозов (истерии) с помощью метода свободных ассоциаций. Только значительно позже Фрейд создал свою общую теорию (она же философская антропология), которую, кстати, в течение всей своей жизни уточнял и разночитения в которой известны и сегодня определенному кругу исследователей. Из этой сложности и неоднозначности фрейдизма следует как значительное число его интерпретаций, так и серьезных возражений против психоанализа. Известно достаточное количество учеников или последователей Фрейда, которые либо отказались от его теории (А. Адлер, К. Юнг, В. Франкл и др.), либо корректировали ее в соответствии со своими научными или философскими взглядами (К. Хорни, Г. Салливан, Э. Эриксон и др.). Сама же психоаналитическая терапия имеет довольно сложные взаимоотношения с фрейдистским учением. Надо полагать, что сегодня вряд ли найдется человек, который объяснит строго логически связь психотерапевтического метода свободных ассоциаций с психоаналитической теорией. Более того, у различных психологических школ могут быть совершенно разные теоретические (т. е. объяснительные) модели того или иного феномена психики или поведения, но при этом очень схожие или идентичные психотерапевтические приемы.

Из всего сказанного следует важный вывод: любая психологическая теория (которая очень часто является и философской антропологией) стоит перед проблемой корректного перехода к понятным и доступным предложениям т. н. «языка наблюдения», описывающего поведение и деятельность человека. Поэтому зачастую формирование научных теорий в психологии идет обратным путем: от наблюдения единичных фактов к генерированию понятий той или иной степени общности. Это же касается и психотерапии как теории.

¹ Речь идет о т. н. «философском проекте Киреевского». См.: Петруня О. Э. О философском проекте И. В. Киреевского // «Вестник Международного Славянского Университета», 1998, №3. С. 84-89.

Понятно, что действительные, а не мнимые достижения современной психологии имеют за собой результаты серьезной многолетней клинической и исследовательской практики. А если мы посмотрим еще внимательнее, то найдем возможность согласовать эти достижения со святоотеческой антропологией. Именно поэтому нам интересны теоретические построения Еротича, хотя это не будет означать полного согласия с его взглядами. А этого, кстати, автор и не требует. Он, напротив, призывает всех заинтересованных читателей к диалогу и обсуждению.

*О. Э. Петруня,
кандидат философских наук*

НЕСКОЛЬКО СЛОВ ПЕРЕД НАЧАЛОМ

Эта книга предназначена, в первую очередь, для студентов-теологов, которые развивают в себе склонность к интроспекции (самоанализу), которые любят психологию и обладают интеллектуальной любознательностью, направленной не только на теологические вопросы и ответы. Эта книга для тех, кто видит в таинствах жизни непрекращающийся вызов, для тех, кто, будучи убежденным христианином и воцерковленным православным, не останется глухим и равнодушным к результатам других наук (в первую очередь психологии, психиатрии и психотерапии¹), к вечной загадке людского бытия, и, как сказал бы Лешек Колаковски², к «ужасу метафизики»³.

Эта книга, возможно даже больше чем теологам, предназначена всем тем молодым искателям Бога, которые еще не до конца раскрыли себя в православии и вообще в христианстве. Мы живем во времена потерянных идеалов, прагматичного, даже приземлено прагматичного способа жизни, в системе пошатнувшихся ценностей, прежде всего религиозных и нравственных, в период

¹ Психотерапия (от греч. ψυχή — душа и θεραπεία — забота, уход, лечение) — теория и практика лечения психических расстройств немедикаментозным способом. Существует более широкий взгляд на психотерапию как на практику оказания психологической помощи людям при различных психологических затруднениях.

² Колаковски Лешек (род. 1927) — известнейший польский философ, социолог, писатель и драматург. С 1970 г. живет и работает в Оксфорде. Одна из многочисленных работ Л. Колаковски называется «Метафизический ужас».

³ Метафизика — букв. с греч. «после физики». Термин вошел в философский обиход благодаря Андронику Родосскому (I в. до н. э.). Трактат Аристотеля, содержащий основные проблемы «первой философии» (теологии), но не имевший названия, был помещен Андроником после «Физики» и потому получил название «Метафизика». С тех пор термин «метафизика» стал именем нарицательным и используется как синоним онтологии (учения о бытии) или вообще философии. Понятие «ужас метафизики» восходит к идеям немецкого философа М. Хайдеггера (1889–1976), согласно которым человек, по сути своего бытия, настроен (подобно инструменту) философски (метафизически). Эта настроенность, даже если человек о ней не подозревает, проявляется себя в кризисных (пограничных) жизненных ситуациях как переживание ужаса (страха) или тоски (скуки). Философские идеи Хайдеггера, несмотря на то что не соответствуют святоотеческому учению о человеке, пользуются популярностью и среди православных авторов. К тому же, по свидетельству немецкого философа Г. Гадамера (1900–2002), Хайдеггер, благодаря чтению русской литературы, в первую очередь Достоевского, в конце жизни имел устойчивый интерес к Православию. См.: *Гадамер Х.-Г. Русские в Германии* (Беседа с В. Малаховым)// Логос. 1992, №3. С. 228–232.

распада, а может, конца патриархата¹, и, как сказал бы Ницше, «переоценки всех ценностей». И поэтому мы считаем, что всякая, даже небольшая, помощь молодежи в обнаружении подлинной идентичности, прежде всего религиозной, а затем и национальной, в осмыслении жизни, которое пробуждает присутствующую во всех людях «волю к смыслу»², будет ценной и полезной. У этой книги нет никаких других целей, кроме помощи читателям вновь отыскать веру, которую они потеряли, обрести ее, если ранее веры не было, и укрепить, если она у них присутствует.

Книга задумана отнюдь не как классический учебник пастырской психологии и медицины, которую вот уже тринадцать лет я преподаю в Богословском институте в Белграде. Поскольку я не теолог и не психолог (я изучал психологию самостоятельно, поэтому не имею диплома), но психиатр и психотерапевт, я не считал подходящим написать возможный теолого-психологический справочник, который был бы полезен именно студентам-теологам. Занимаясь сорок лет психиатрией и психотерапией, а последние тринадцать лет более серьезно теологическими и православно-теологическими проблемами, я задумал эту книгу как попытку синтеза своих скромных и недостаточных знаний в православно-христианской антропологии и все-таки зрелых знаний и умений в области современной глубинной психологии³, психиатрии и психотерапии. Поэтому прошу у всех будущих читателей моей книги благосклонного понимания и снисхождения.

Да пребудет Господь для всех, читающих эту книгу, истинным Светом и да исправит Он все мои невольные упущения и ошибки, а Матерь Божия да будет всем читателям Путеводительницей, Заступницей и Благодетельницей!

*В. Еротич.
Белград, май 1997*

¹ Т. е. такой формы социальной организации, при которой мужчина играет главенствующую роль в семейной, хозяйственной и общественной жизни.

² Термин, введенный в научный обиход выдающимся австрийским психиатром и психологом Виктором Франклом (1905–1997). В концепции Франкла обозначает главную движущую силу (мотив) человеческого поведения — стремление найти и реализовать уникальный смысл собственной жизни.

³ Глубинная психология — общее название различных психологических школ и направлений (психоанализ З. Фрейда, «аналитическая психология» К. Г. Юнга, «индивидуальная психология» А. Адлера, неотрейдиизм, эгопсихология и др.), сделавших предметом своего исследования так называемые «глубинные силы» личности (в основном область бессознательного), которые противопоставлялись процессам на «поверхности» сознания. Оппозицией глубинной психологии выступает т. н. «вершинная психология» (по терминологии Л. С. Выготского и В. Франкла), исходящая из ведущей роли духовного измерения человека.

ЗНАЧЕНИЕ РЕЛИГИИ ДЛЯ ЧЕЛОВЕКА

Если выводить значение религии из латинского глагола *religare*, что значит — вновь восстановить некую потерянную связь, или, в более широком смысле, повторно связать человека с тем, что его трансцендентизирует¹, то не слишком смелым будет выглядеть утверждение, что каждый человек религиозен, а *homo religiosus*² есть универсальное свойство человеческого существа. Помимо того, что человек есть *homo faber*³, *homo ludens*⁴, *homo economicus*⁵, он, бесспорно, по своей духовной сущности есть *homo religiosus*.

Невозможно, чтобы религия являлась людским воображением и иллюзией, человеческой слабостью перед непознанными природными и общественными силами, чем-то, «что основывается на вещественных, материальных условиях дегуманизированной жизни».

Недоказано и то, как утверждают некоторые, что в самом начале развития человеческого общества отсутствовали определенные религиозные представления. Следует напомнить, что уже более пятидесяти тысяч лет назад⁶ захоронение костей совершалось в пещерах, в определенных для этого культовых местах. В ту же доисторическую эпоху первые жертвоприношения, совершаемые людьми перед тем, как они отправлялись на охоту, были посвящены

¹ Т. е. выводит за пределы обыденности и чувственного опыта.

² *Homo religiosus* (лат.) — человек религиозный.

³ *Homo faber* (лат.) — человек производящий.

⁴ *Homo ludens* (лат.) — человек играющий. Понятие предложенное Й. Хейзингой. См.: Й. Хейзинга. *Homo ludens*. М., 1997.

⁵ *Homo economicus* (лат.) — человек экономический, поведение которого управляется эгоистическими устремлениями (*self-interest*) и который при этом способен принимать рациональные решения.

⁶ Автор не оспаривает данные современной исторической хронологии, которые, как известно, вступают в противоречие с хронологией библейской.

невидимому дарителю добычи, которую как раз и следовало убить на охоте во имя сохранения жизни.

Как считает Мирча Элиаде (Mircea Eliade)¹, один из лучших современных знатоков истории религии, существование небесного или солнечного бога принадлежит первичной архаической спонтанности человеческой религии. По мнению Фробениуса (L. Frobenius)², как и многих других исследователей после него, человек с самого сотворения мира развивал два метода своего первобытного отношения к невидимому: мистический и магический методы³. Мистика есть единство с Богом, магия есть единство с природой. Едва ли можно отрицать тот факт, что естественные науки и техника имеют магическое происхождение⁴.

И по Карлу Густаву Юнгу⁵, религия есть прежде всего универсальный человеческий феномен. Образ некоего высшего существа, управляющего целым космосом неким невидимым способом и принимающего участие в делах человеческих на Земле, есть архетип⁶, наследственный психический осадок (отложение), собственность коллективного бессознательного во всяком из нас. Это,

¹ *Элиаде Мирча* (1907–1986) — румынский ученый, антрополог, историк религии. После Второй мировой войны преподавал сначала в Сорбонне, затем в Чикагском университете. Из его работ по истории религии наиболее ценными являются труды, посвященные шаманизму, йоге, космогоническим мифам и «примитивным» религиозным верованиям.

² *Фробениус Лео* (1873–1938) — немецкий этнограф-африканист.

³ Такую дихотомию (греч. — рассечение надвое; здесь — логическая операция) вряд ли можно признать удачной. Магия, в широком смысле слова (тип религии), не лишена мистического. Магия, в узком смысле слова (тип религиозной практики), относится к мистике скорее как форма к содержанию.

⁴ На эту тему см., например: *Косарева Л. М.* Проблема герметизма в западных исследованиях генезиса науки // *Косарева Л. М.* Рождение науки Нового времени из духа культуры. М., 1997; *Визгин В. И.* Герметизм, эксперимент, чудо: три аспекта генезиса науки Нового времени // *Философско-религиозные истоки науки.* М., 1997.

⁵ *Юнг Карл Густав* (1875–1961) — швейцарский психоаналитик, психиатр и философ культуры, основатель аналитического направления в психологии. Одной из важнейших идей Юнга было понятие коллективного бессознательного — неосознаваемого, но определяющего жизнь и поведение человека материала душевной жизни, который не связан с личным опытом, но наследуется из поколения в поколение и аккумулирует в себе духовную историю всего человечества.

⁶ Архетипы — принадлежащие коллективному бессознательному (врожденные) структурообразующие элементы психики.

по Юнгу, является психической истиной, и он ценит ее ничуть не менее, чем любую истину, историческую или физическую. «Следует осознанно признать в человеке идею Бога, — говорит Юнг, — ибо в противном случае, как правило, богом становится что-то иное, чаще всего некто или нечто недостаточное и глупое, такое, что отравляет только что пробудившийся разум так называемого просвещенного выскочки. Человеческая душа уже тысячелетиями говорит о богах, и еще тысячелетиями будет о них говорить».

По Эриху Фромму¹, «потребность в религии укоренена в основных условиях существования человеческого рода»². Наконец, с субъективно-психологической точки зрения, религию следует рассматривать как одну из самых важных биологических функций человечества, поскольку она оказывает огромное влияние на всю жизнь человека и, прежде всего, на его телесную и душевную целостность.

Во всяком случае нам кажется, что когда естественная потребность человека в религии, потребность, которая не может быть уничтожена, не находит возможности нормально развиваться, она начинает проявляться деструктивно или самодеструктивно. С другой стороны, потребность человека в религии оборачивается сегодня для многих людей неявным религиозным поведением профанного человека³, выраженным гибридными формами современного идолопоклонства вещам и идеям, поверхностным магиям и частным мифологиям, рудиментарной

¹ Фромм Эрих (1900–1980) — американский философ немецкого происхождения, психолог, социолог, родоначальник гуманистического психоанализа.

² См.: Фромм Э. Здоровое общество. Искусство любить. Душа человека. М., 2007. Фромм под религией понимал «любую разделяемую группой (людей — Ред.) систему мышления и действия, позволяющую индивиду вести осмысленное существование и дающую объект для преданного служения». См.: Фромм Э. Психоанализ и религия: Анализ некоторых типов религиозного опыта // В кн.: Ницше Ф., Фрейд З., Фромм Э., Камю А., Сартр Ж.-П. Сумерки богов. М., 1989.

³ Профанный человек — человек повседневности. Автор следует концепции М. Элиаде, противопоставлявшего профанному (исторической обыденности, повседневности, где действуют люди), сакральное (универсально-космическое, где действуют боги) измерение мира.

религиозностью, наполненной суеверием и различными праздновениями.

Может быть атеизма и в самом деле нет, есть только бегство от Бога? Владыка Николай Велимирович¹ проповедовал: «Какой бы дорогой ты не шел, встретишь Бога. Тщетно бежишь от Бога, не можешь спрятаться. Он, Истина, не будет преследовать, но будет ожидать. И Он не будет ожидать тебя только на том месте, где ты Его оставил. Он будет тебя ждать на всех тропинках и во всех уголках света».

Одно послание Лакедемонянам, высказанное в пророчестве в Дельфах во время Пелопонесской войны, которое перевел с греческого на латынь Эразм Роттердамский, говорит нам то же самое: «*Vocatus atque non vocatus Deus aderit*» («Призванный или непризванный Бог присутствует всегда»).

Если мы сейчас будем исходить из факта, что в большей части цивилизованного мира единство с Богом, природой и традицией потеряно, и что поэтому человек утратил под ногами почву и тот тип идейной ориентации, который способен не только удовлетворить человеческий разум, но и в состоянии согреть ему сердце, тогда религия сегодня вновь получает возможность помогать людям в том, чтобы их жизнь стала значительно полнее. В христианском мире есть люди, полагающие, что в наши дни религия осуществляет эту возможность преимущественно в жизни тех, кто уже прошел путь позитивизма² и рационализма³ и, будучи глубоко неудовлетворенным

¹ *Святитель Николай Сербский (Велимирович)* (1881–1956) — епископ Охридский и Жичский. Выдающийся сербский богослов, духовный писатель и подвижник благочестия XX в. Причислен к лику святых Сербской Православной Церковью в мае 2003 г.

² Позитивизм — философское направление, возникшее во Франции в 30–40-е гг. XIX в.; основатель — О. Конт (1798–1857). Подвергая резкой критике религию и философию (метафизику), позитивизм рассматривает науку в качестве единственной познающей силы (сциентизм) и чувственный опыт в качестве главного источника познания (феноменализм).

³ Рационализм — главное направление западно-европейской философии со времен схоластики, согласно которому истины любого порядка должны опираться

пройденным путем, вызывает склонность вернуться к своим скрытым истокам.

Между тем, всегда были самые различные пути, приводящие человека к религии. В традиционно христианских странах существовал один более или менее установленный путь, по которому человек двигался с раннего детства. Крещение и первые христианские поучения, полученные чаще всего от родителей, придерживающихся традиций определенной конфессии. Далее, обучение в школе с обязательным преподаванием Закона Божиего, которое продолжалось восемь гимназических лет, после завершения школы молодежь, оставаясь на этом уровне полученных из христианской религии знаний, уважала религиозные обычаи, такие, как крестная слава¹, посещение церкви во время великих праздников, периодическое, в основном редкое, причащение, и обязательный чин отпевания, когда кто-нибудь в семье умирает. Часто люди, таким образом воспитанные в условиях города и особенно села, становились искренними христианами, которые не отрекались от своей веры ни в тяжелых условиях войны, ни в мирные времена под влиянием иных искушений. Разумеется, существовало некоторое количество «примерных» членов так называемых христианских семейств, которые устами произносили имя Христово, но в действиях, особенно в смутные времена брожения и переоценки традиционных ценностей, более или менее легко отказывались от христианской веры, тем самым прилюдно показывая, что вера так и не смогла твердо укорениться ни в их сердцах, ни в их умах. Совершенно очевидно, что от подобных

на некие незыблемые законы разума. Рационализм как философская позиция, в узком смысле слова, предполагает выяснение истины из самого разума.

¹ Семейный сербский праздник, связанный с тем или иным святым-покровителем рода по мужской линии (например, свт. Николаем Чудотворцем или свт. Саввой Сербским). Истоки праздника восходят к языческим временам, однако свое современное содержание он получил в лоне Сербской Православной Церкви. В Сербской Церкви, где наречение имен при Крещении носит произвольный характер, данный праздник является семейным днем Ангела.

христиан не может быть пользы ни для семьи, ни для церкви, ни для какой бы то ни было иной организованной общности, будь она религиозна или нет.

Время, в которое мы сегодня живем, в такой степени исполнено волюющими противоречиями и, действительно, переоценкой всех ценностей, что все чаще ставится вопрос не только о смысле жизни, но и о дальнейшем существовании человека. Вера человека в Бога, вера во Христа как Бога, вера в смысл жизни вообще подвергнута сегодня, как никогда за всю историю, жестокому испытанию. Все, что современная техническая цивилизация может предложить человеку, по крайней мере в тех концах земли, где успешно осуществлена индустриальная революция, — много материальных благ и через них множество идей сомнительного происхождения, бросающих вызов религиозной природе человека. Накануне смерти русский философ Владимир Соловьев писал, что педагогическая роль исторического процесса: ставить всех людей перед выбором между жизнью и смертью. Соловьев пророчески указывал, что не преуспевший в отношении Христа, «сатана искушает человечество на протяжении всей истории, и в первую очередь, идеями социальной правды и естественного добра».

Сегодняшнее время как время кризиса, т.е. время суда¹, есть эпоха соблазна и вызова прежде всего свободе человека; и оно требует иного, чем прежде, отношения к религии. Традиционный тип потомственного верующего (назовем его так условно), который самим фактом своего рождения входит в одно и то же русло выученной веры, сопровождаемой народными обычаями, которые издавна следуют за этой верой и ритуализируют ее; обычаями, о которых можно сказать, что они содержат не только христианские, но и языческие элементы, — такой тип все чаще начал уступать место верующему по свободному выбору. В религиозном мире все

¹ Автор имеет в виду одно из значений слова «кризис» в греческом языке — суд.

больше ценится и принимается такой тип верующего (пусть он и малочисленен), который приходит к этой вере сам, через личные переживания, путем преобразования из атеизма, агностицизма, какой-нибудь иной религии или из того душевного и духовного состояния, которое стало ощущаться им как пустое и недостаточное. Хотя иногда мы растеряны перед незнанием молодым человеком основ христианской веры или искаженными представлениями об этой вере; хотя иногда нам кажется, что как при обучении ребенка грамоте необходимо и должно пойти от нулевой точки, так же следует начинать с нуля и обучение грамоте христианской (а какой, раз и навсегда решили напш славянские предки более тысячи лет назад), — возможно, это движение с нуля (или только кажущегося нуля) является парадоксальным преимуществом и шансом. Случай Татьяны Горичевой¹ и многих ее сверстников (и мужчин, и женщин), и не только в России, хотя в России с особой силой и пылкостью, но также и в других славянских землях, странах западной христианской цивилизации, как будто говорит в пользу высказанного выше парадокса.

Если нужно искать смысл в исторических событиях, а мне кажется, что нужно, хотя этот смысл нам чаще всего и неизвестен, и непонятен, тогда вполне можно было бы сказать, что нынешнее время непримиримого материализма и атеизма в мире имеет свою цель. Цель эта — очистить человеческую душу от всего лишнего, идеологизированного, навязанного и подвергаемого манипуляциям на протяжении всех промелькнувших столетий кровавой и трагичной истории христианских народов, и не стала бы ли тогда таким образом очищенная душа (как чистый кварц в песке) ближе всего к своему единственному истинному роднику, богоподобна Источнику.

¹ Горичева Татьяна Михайловна (род. 1947) — писательница и философ, деятель самиздатского движения, популярный в Сербии автор автобиографических произведений, в которых рассказывается о ее обращении в Православие из атеизма, о репрессиях против христиан в коммунистический период.

Эту же мысль сжато выразил Романо Гвардини¹: «Кажется, что человек и человечество должны до самого конца испытать и осознать, что значит существовать без Христа, дабы Христос стал для них единственным выбором и путем!»

Иногда я спрашиваю сам себя, что следует думать о таком типе современного интеллектуала, который, не удовлетворившись материалистическим взглядом на мир, отбросил его и обратился к некоему, подчас совершенно далекому, религиозно-философскому взгляду, например, буддийскому, или заинтересовался каким-нибудь оккультным интеллектуальным направлением, синкретически² сочетающим в себе научно-эволюционистские идеи с религиозно-философскими системами Индии и христианства. Следует признать, что таких людей, причем даже в молодежной среде, постепенно становится все больше. Иначе говоря, до какой степени можно рассматривать эти блуждания как поиск, и каковы те знаки, по которым можно заключить, что это брожение все-таки плодотворно? И как указать этим молодым людям на красоту и глубину христианства?

Мы часто слышим от молодых, разбуженных верой людей, что они не могут установить связь между своей религиозностью и церковностью. Между ними достаточно и таких, которые хотели бы стать религиозными, и даже ориентированными на христианство, но, как предпочитают они говорить: «свободно религиозными». И не так легко объяснить им, что не существует никакой чистой, абстрактной, свободной религиозности. Всякое содержание ищет некую форму, музыки не существует без нот, как не существует религиозного общения без Устава. И лучшие умы человечества, будучи несо-

¹ *Гвардини Романо* (1885–1968) — немецкий католический священник, философ и теолог; итальянец по происхождению. Основные взгляды Гвардини являли собой католическую версию философии экзистенциализма и персонализма.

² От греч. *σύνκρησις* — соединение. Здесь — искусственно, вне какой-либо логики, противоречиво соединяющий разнородные компоненты.

мненно религиозными людьми, болезненно ощущали свое бессилие и недостаточность переживания своей веры без литургии, а самая умная из женщин в нашей литературе, Исидора Секулич¹, испытала наиболее волнительные религиозные мгновения в церкви во время литургии. Искать христианскую религиозность без литургии, что значит — вне церкви, означало бы осудить себя на приватную религиозность. Интересно, что по отношению к таким людям, которые больше не могут вернуться в церковь, Юнг употреблял выражение «протестант»! Он считал, что путь таких людей к Богу хотя и возможен, но значительно более тяжел, да и цена, которую приходится платить в своей жизни на этом пути, иногда слишком велика.

Одно несомненно: вопреки безграничной релятивности вещей и такой же релятивности субъективных опытов, человек стремится через знаки и символы, через любопытствующее познание, вопрошание о смысле, удивление чуду бытийствования, а также, бесспорно, и через обряд литургии прийти к Святому. Растущий вокруг него и в нем самом хаос человек стремится преодолеть с помощью космоса², который всегда пребывал в нем и продолжает присутствовать в нем сегодня. Интеллектуальный поиск смысла путем все более акцентированного процесса индивидуации³ современного человека никогда не сможет быть успешно осуществлен без принадлежности к кому-либо или чему-либо, что его (человека — *Ред.*) трансцендирует, к тому, что несет в себе подтвержденную и устойчивую ценность.

Напомним по этому поводу, что человек как сознательное, самоосознающее и обладающее совестью существо

¹ Секулич Исидора (1877–1958) — выдающаяся сербская писательница.

² Автор имеет в виду созидательные силы в человеке.

³ Индивидуация — понятие аналитической психологии К. Юнга, отражающее процесс формирования (созревания) человека как самостоятельного индивида путем ассимиляции сознанием содержания личного и коллективного бессознательного.

имеет несколько основных потребностей, без которых просто не может существовать. Это: *потребность в принадлежности*, затем *потребность в укорененности*, под которой я понимаю культивирование традиции лучшим образом, то есть, с одной стороны, без шовинистических уклонений и, с другой, без замалчивания истинных ценностей в религиозном, национальном, философском, художественном и научном прошлом своего народа; это также *потребность в идентичности*, что означает потребность человека быть собой и быть свободным, знать, к какой нации и вере принадлежишь, и наконец, это — *потребность в ориентации*, под которой подразумевается желание человека проводить полную и осмысленную жизнь, любить и быть любимым¹.

Большую часть этих потребностей, или практически все из них, может полностью удовлетворить наша православная христианская вера. Ее антропология, философия, психология, ее богатое искусство (основанные и засвидетельствованные святым Саввой² и дошедшие через ряд известных и множество неизвестных святых, молодых и старых, вплоть до наших дней), в которых просияли личности и дела владыки Николая Велимировича и отца Иустина Поповича³, — все это живо и непреклонно свидетельствует о присутствии глубокого, чистого и здорового источника, в равной степени хорошо удовлетворяющего и потребность человека понимать смысл происходящего в нем и вокруг него, и столь же важную, а возможно, и более важную потребность в религиозном опыте и переживании. И пока Христос распятый может вызывать в пробудившейся душе слезы сострадания ко всем страждущим, Христос воскресший порождает в человеке

¹ Здесь автор опирается на учение Эриха Фромма о потребностях.

² *Святой Савва Сербский* (1175–1235) — первый архиепископ Сербии, национальный святой.

³ *Преподобный Иустин (Попович)* (1894–1979) — выдающийся сербский богослов и философ; причислен к лику святых Сербской Православной Церковью в 1993 г.

слезы неоценимой радости как залог его собственного воскресения уже здесь, в этом мире и на этой Богом сотворенной земле, но и на другом, немыслимом и неприметном пути бесконечного усовершенствования по одной из самых высоких заповедей Христа: «Будьте совершенны, как совершен Отец ваш небесный!»¹

Человеку, в котором пробудился религиозный архетип, *homo religiosus*², который родился и живет в православном климате этого мира, не требуется преодоления серьезных трудностей для того, чтобы эту свою религиозность самым естественным образом присоединить к вере своих предков; вере, которая позволила ему уже при рождении в первый раз вдохнуть этот воздух, заговорить на своем сербском языке и затем прийти в соприкосновение с достижениями своей культуры. И почему же такие приобщенность и принадлежность к общности единоверцев должны исключать его принадлежность к широкой национальной общности, земле, которой он принадлежит, и вообще к христианскому миру и его двухтысячелетней культуре? Напротив, подобная принадлежность к вере и традиции своего народа включает в себя христианское понимание и толерантность в отношении других народов и религий, более того — и мы не смеем об этом забывать — включает понимание, толерантность и терпение в отношениях со всеми безбожными людьми. Симона Вайль³ (Simone Weil), французский религиозный философ, в прошлом марксистка, хорошо пишет в книге «Ожидание Бога»: «Для того, чтобы мы могли с наибольшим вниманием, верой и любовью думать о какой бы то ни было другой религии — необходимо сосредоточить все свое внимание,

¹ Мф. 5, 48.

² Здесь — присущая природе человека религиозность.

³ Вайль Симона (1909–1943) — французский философ, прошедшая путь от марксизма до католического вероучения. Преподаватель греческого языка и философии. Участница гражданской войны в Испании. Бегжала из оккупированной нацистами Франции в Лондон, где заморила себя голодом, съедя свой паек до размеров пайка оккупированных территорий. Все труды изданы после смерти Вайль. См. Simone Weil. Enracinement. 1943.

всю свою веру, всю свою любовь исключительно на своей религии».

Поскольку в нашем православном кругу было решено, что мы специально станем воспитывать среди теологов и будущих теологов прежде всего осознанно верующих людей, которые на основании опыта собственного сердца и интеллектуальных убеждений осознают, что и для чего они изучают, постольку мы можем с полным правом ожидать, что вера их будет твердой, но не жестокой. «Потому что жестокая вера, — пишет Виктор Франкл, — делает человека фанатиком, а твердая — толерантным. Тот, кто не пребывает в вере твердо, держится обеими руками за жесткие догмы; и напротив, тот, кто пребывает твердым в своей вере, имеет свободные руки — и протягивает их другим людям, тем, с кем пребывает в экзистенциальном общении». Всякого рода фанатизм всегда был чужд сербскому православию. Христос требует от своего воина не фанатизма, но ревности, верности и горячего сердца.

Что касается догматики, то ее истинность засвидетельствована упорством, постоянством и силой единой веры, которая пребывает в неизменности вот уже две тысячи лет. Но догмы — это не клише, и не «жесткие колодки», в которые верующего человека следует заталкивать силой. Догмы¹ суть только рамка, внешняя оболочка для единого содержания, которое всегда должно вновь и вновь оживляться, одухотворяться, согреваться живой верой и молитвой как того, кто активно участвует в вербальной или невербальной передаче этого содержания пастве, так и самой той паствы, которая сердцем и умом принимает

¹ Слово догма на греческом языке означает мышление, правило, поучение. Как считает Жарко Видович (современный религиозный сербский философ, автор книги «Трагедия и литургия»; см.: «Современная драматургия», 1998. № 1–3. — *Ред.*), догма содержит тот же корень, что и *докса*, что переводится с греческого как прославление, слава, сияние. Таким образом, «догмат» не означает ни правило и дисциплину идеологического мышления, ни авторитарно утвержденную форму мышления, но прославление того, что понятно человеку.

смысл и содержание исповедуемого «Верую» или, например, «Отче наш», а также икон или той Святыни, Которая присутствует в потире во время причастия¹.

Не только психологической, но и жизненной истиной является тот факт, что самые глубинные христианские символы, да и, вероятно, самый древний архетип в человеческом существе, *homo religiosus*, могут поблекнуть, иссохнуть или даже потерять свой смысл при невнимательной реализации, отсутствии обновления в течение веков или длительного времени, или при нехватке новых соков. Христианство не является красивым сосудом, но, прежде всего, его содержанием, неизменно живой водой или лучше сказать неизменно живым огнем в сосуде.

* * *

Человек никогда не был и не является существом абсолютно свободным, предоставленным самому себе и личному экспериментированию. Поэтому точно сказал один из психологов, что догматы и ритуалы суть методы духовной гигиены, имеющей чрезвычайно важное значение защиты от слишком личного и связанного с одиночеством опыта, который способен привести к неврозу и психозу.

Вывод о том, что человеческой воле предоставлено творить или не творить «бога», ошибочен и психологически неверен. Бог не сотворяется, но ищется. Если мы говорим: «Бог мертв»², то входим, как считал с полным правом Юнг, в весьма опасный *interregnum*. Ведь в этом случае психика вновь захочет искать Бога, но уже с помощью

¹ Автор пытается обратить внимание читателя на необходимость живой связи догмата как богооткровенной истины, преподаваемой Церковью в качестве неизменного правила спасительной веры, с живым религиозным чувством самоотверженного.

² Идея «смерти Бога» встречается уже в философии Гегеля. Однако наиболее последовательно эта тема была разработана Ф. Ницше, прежде всего, в сочинении «Веселая наука» (1882).

разнообразных «измов», и, в конце концов, инфляция бессознательного делает возможным то, что людская спесь в своей смешной нищете избрест в качестве хозяина универсума человеческое я. Трагедия Ницше предвосхитила целую эпоху¹.

Сегодня при выборе для себя наилучшего Бога мы заблуждаемся, сворачиваем в сторону побочной колеи нехристианских религий и попадаем в тупики разноразного оккультизма. К сожалению, сейчас (как, правда, и раньше) имеется достаточное число фиктивных обращений в православную веру, связанных как с истерическими привычками и представлениями, вплоть до чувственных обманов типа иллюзии и галлюцинации, так и обращений единственно из-за потребности подчиняться авторитету. Требовалось бы в самом деле уметь отличать патологическое от ненормального и нормального в религиозной жизни человека, что нелегко даже специалисту-психиатру. Патологическое ненормально, но не наоборот, потому что ненормальность не должна означать болезнь. Даже религиозность у невротичных и манифестно душевнобольных людей² есть попытка осмыслить собственный невроз или психоз. Существует немало душевнобольных, которых собственная вера, сколь бы она не была затуманена болезнью, спасла от самоубийства.

Откуда вообще присутствие душевно поврежденного или измененного в религиозной жизни человека? Как

¹ Автор справедливо связывает психическую болезнь Ницше с его религиозными блужданиями. В афоризмах 108 и 125 «Веселой науки» немецкий философ последовательно проводит мысль о смертности любых богов и необходимости переоценки прежних ценностей. В пятой книге «Веселой науки», вышедшей 1886 г., в афоризме 343 Ницше заявляет о смерти христианского Бога. С этого момента его критика христианства еще более усиливается и завершается работой «Антихристианин» (1888). Это была последняя книга Ницше. В конце 1888 — начале 1889 гг. сознание философа помрачилось, и в таком состоянии он проводит последние 11 лет своей жизни.

² Речь идет о больных психозами с ярко выраженной симптоматикой (*лат.* *manifestatio* — обнаружение, проявление).

мне кажется, это случается потому, что область религиозной жизни является безгранично нежной и чувствительной областью, и поэтому нет ничего необычного в том, что она принимает странные формы. Она связана с иррациональным, бессознательным, что означает и нуминозным¹ иррациональным, но и психопатологическим иррациональным. Ведь и сам нуминозный опыт открывает как ощущение ужаса перед Святым, *mysterium tremendum*, так и сильный страх перед *mysterium fascinans*. Оба эти сильные ощущения могут произвести в душе эмоционально неуравновешенных людей, помимо аутентичного переживания Святого, еще и что-нибудь болезненное. Чтобы достичь своего источника в нас, сверкающий солнечный луч часто пробивается сквозь густую и удушающую тьму облаков, пробивается с пугающими человека треском и громом. В начале пути, да и спустя какое-то время, телесные и душевные болезни представляют для верующего христианина грозные облака на его небе, и избежать их очень тяжело. Если признать точной мысль Элиаде (а я готов это сделать) о том, что истинное и глубокое вступление в духовную жизнь подразумевает смерть в профанной судьбе², за которой следует новое рождение, тогда такую смерть и новое рождение почти невозможно

¹ От *лат.* *numen* — знак, поведение; божья сила, божья власть; божественность, величие, божество. Нуменом древние римляне называли могущественную божественную силу, властно распоряжающуюся человеческой судьбой. На основе этого представления немецкий теолог и историк религии Рудольф Отто (1869–1937) создал понятие нуминозности и ввел его в научный обиход. Нуминозность характеризует важнейшую сторону религиозного опыта, связанную с интенсивным переживанием божественного присутствия. Такое присутствие осознается как «совершенно Иное» по сравнению с данными обыденного опыта, а потому вызывает своеобразный эмоциональный отклик, сочетающий, по мысли Р. Отто, «страх и трепет» тайны устрашающей (*mysterium tremendum* — *лат.*) с «восхищением и восторгом» тайны чарующей (*mysterium fascinans* — *лат.*). В аналитической психологии Юнга «нуминозное» обозначает или качество любого наблюдаемого объекта, или воздействие невидимой силы, которые вызывают соответствующее изменение сознания — переживание встречи со Святыней. См.: Otto R. *Das Heilige* (1917).

² Преподобный Иоанн Дамаскин в «Источнике знания» называет такую смерть произвольной: в ней мы, пренебрегая настоящей жизнью, стремимся к будущей.

представить без кризиса. Кризис есть болезнь, но и шанс, так как является судом. И опять вера — это то, что дает человеку силу и в такие темные периоды жизни «выстоять в страшном месте»¹.

Как мне кажется, второй причиной, из-за которой болезненное часто (особенно на пути к обращению, но и позднее) присутствует, а иногда тесно переплетается со здоровым, служит тот факт, что ни в какой другой религии тайна потребности в покаянии не является столь явно глубокой и не выражается в такой сильной степени, как в христианстве. Иногда в драматическом акте покаяния мы становимся свидетелями некой преувеличенности, которая выражает нарастающую строгость совести и доходит до невроза, причем почти всегда наше суетное я, как правило, извлекает из этого сомнительную пользу².

Юнг очень высоко оценивал религию и требовал, чтобы она не превращалась в суррогат, подмену, убежище, но являла собой следствие процесса индивидуации после того, как будет очищен кавардак индивидуального бессознательного³. Религия проистекает из полноты жизни, а не из ее пустоты, и поэтому Юнг оценивал значительно выше такую религиозность, которая достигается без участия семьи и традиции.

Хотя выделение опыта как условия веры и потребность молодого человека в таком опыте оправданы, все же преувеличение его значимости может вести к гордыне. Всякий хотел бы иметь некие религиозные переживания как устойчивый залог своей веры. Но не всякое переживание сверхъестественного религиозно, и не всегда его можно назвать здоровым. Опыт и переживание сверхъестественного сами по себе не могут быть условиями веры,

¹ См.: Быт. 28, 17. Сложный авторский символ, обозначающий состояние человека, находящегося в преддверии прикосновения к Божеству.

² Речь идет о преувеличенном чувстве собственной вины у ряда невротических личностей, для которых покаяние превращается в самоистязание, а исповедь — в завершающий этап самобичевания.

³ По Юнгу, рост религиозности должен отражать развитие человека в сторону целостности и автономии.

как предполагают сегодня некоторые молодые люди, но, напротив, этим условием является истина. Вера обуславливает опыт. «Блаженны невидевшие и уверовавшие»¹. А мы можем добавить — и те, кто не искусился. Святой Максим Исповедник² считал, что как ум, собирающийся философствовать о божественных творениях, не может начать без веры, так, кажется нам, ничто истинное и здоровое не сможет испытывать божественное, не имея предваряющей веры³. Между тем, современные интеллектуалы низводят христианство на уровень религиозного мировоззрения. Человек с буддийским мировоззрением может быть гегельянцем, но не может в то же время быть православным христианином. Ибо, как верно говорит Александр Шмеман⁴, христианство не является ни мировоззрением, ни религией, но есть конец всякой религии, поскольку Иисус Христос явился к нам не с тем, чтобы принести еще одну религию, но — новую жизнь, показывая Своей жизнью, какой должна стать наша. От христианина ожидается нечто более высокое и весомое, чем от последователя какого бы то ни было другого мировоззрения, ожидается подвергнуть свою жизнь такому испытанию, при котором слова не будут расходиться с делом, потому что, как говорит один наш современный теолог: «Если вера не влияет на наше поведение, то это не вера, а праздноверие». Наш Бог не является ни *deus absconditus* (сокровенный бог)⁵, ни *deus otiosus* (праздный бог), но Бог Откровения, который живет и присутствует в нас и вне нас. Для того, чтобы верить, истинным православным христианам не нужны доказательства. Такие христиане уже давно поняли бесполезность вопросов об объективности истинного содержания религии. Еще Уильям Джеймс

¹ Ин. 20, 29.

² *Святой Максим Исповедник* (около 580—662) — великий православный богослов.

³ См.: *Святой Максим Исповедник* «Вопросоответы к Фалассию».

⁴ *Шмеман Александр Дмитриевич* (1921—1983) — протопресвитер, доктор богословия, декан Свято-Владимирской семинарии. Выдающийся богослов и писатель.

⁵ См.: Ис. 45, 15.

(William James)¹ правильно писал: «Религия однозначно представляет собой нечто помогающее людям в их жизни. Религиозные представления влияют и на тех, кто их отрицает; они действуют, и в этом заключается их подлинность». Нечто схожее говорит и Карл Густав Юнг: «Всякий человек, имеющий некий религиозный опыт или переживший некие религиозные события, обладает благом, которое служит ему источником жизни, смысла и утешения. Некоторое такое событие может быть абсолютно непередаваемо и даже необъяснимо... Не в моих силах как ученого утверждать, существует Бог или нет. Идея Бога активно присутствует в человеке, следовательно, она есть психическая реальность, а для меня, как психолога, исследующего разные формы психической действительности, этого достаточно».

Не дадим обмануть себя современным жрецам науки и политики, особенно тогда, когда речь заходит о свободе. «Апостолы свободы всегда были мне ненавистны, в конечном итоге всякий из них требовал для себя власти. Если желаешь свободы для многих, решишь на служение многим», — так пел в «Венецианских эпиграммах» еще великий Гете. Для современного нерелигиозного человека Святое всегда будет являться препятствием на пути к свободе, потому что такой человек думает, что может достичь личной идентичности только в случае фундаментальной демистификации, думает, что на самом деле будет свободен, когда убьет последнего бога. Но при этом он забывает существенное: человек есть наследник сакрального прошлого. Людская душа, столь же древняя, как и сам мир, не может не говорить о Боге. На пепелище атеизма и имморализма она вновь сотворит Его.

На этой нашей земле — Балканах — покрытой хотя и колючими, но благоухающими цветами, мы являемся

¹ Джеймс Уильям (1842–1910) — американский философ и психолог, один из основоположников философии прагматизма. Джеймс полагал, что философия должна быть не размышлением о первых началах бытия и познания, а общим методом решения проблем, встающих перед людьми в различных жизненных ситуациях.

наследниками православия в Господе Иисусе Христе. Это достаточная порука нашему настоящему и нашему будущему. Как замечательно подметил отец Иустин Попович, мы не знаем лучшего Человека и лучшего Бога, чем Христос. В жизни Христа, везде и навсегда, открывается и осуществляется жизнь всякого индивидуума. Но однажды обретенная вера не является гарантией того, что мы будем обладать ею до самого конца. Вера вообще не является никакой собственностью в профанном значении этого слова. Вера во Христа является тем, что следует осваивать всякий раз заново. Как во всякий день мы должны мыть посуду, из которой едим, или убирать квартиру, в которой живем, так и самое интимное помещение нашего существа, наше сердце, ежедневно должно все более и более очищаться нами от греха, дабы быть готовым к приходу Жениха. Если иногда мы еще можем допустить заблуждения разума, сквозь который постоянно дуют разные ветра, то в утешение себе, как говорил Достоевский, мы знаем, что ошибки ума еще поддаются исправлению, но ошибки сердца исправляются с трудом или вообще не исправляются¹. Поэтому, как сказано еще в Притчах Соломона: «Больше всего хранимого храни сердце твое, потому что из него источник жизни»².

ЛИТЕРАТУРА

1. *Елиаде М.* Свето и профано. Врњачка Бања: Замак културе, 1980. В рус. пер.: *Елиаде М.* Святое и мирское. Пер. с фр., предисл. и коммент. Н. К. Гарбовского. — М., Изд-во МГУ, 1994.
2. *Фром Э.* Догма о Христе. Загреб: Напријед, 1984. В рус. пер.: *Фромм Э.* Здоровое общество. Догма о Христе. М.: АСТ, 2005.
3. *Guardini R.* Das Ende der Neuzeit? Basel: Hess Verlag, 1950.
4. *Јунг К. Г.* Дух и живот. Одабрана дела К. Г. Јунга. Књига трча. Нови Сад: Матица српска, 1977. В рус. пер. *Јунг К. Г.* Дух и жизнь. М.: Практика, 1996.

¹ См. Достоевский Ф. М. *Дневник писателя. Очерк «Три иды»*.

² Притч. 4, 23.

5. *James W.* Разноликости религиозног искуства. Загреб: Напријед, 1990. В рус. пер.: Джеймс У. Многообразие религиозного опыта. М.: Наука, 1993.

6. *Соловојов В.* Духовне основе живота. Београд: Логос/Ортодос, 1994. В рус. вар. *Соловьев Вл.* Духовные основы жизни. Собрание сочинений: В 10 т. 1882—1884. Т. 3. С. 299—416.

7. *Шмеман А.* За живот света. Београд: Православље, 1979. В рус. вар. *Шмеман А.* За жизнь мира. Нью-Йорк, 1983.

8. *Weil S.* Ишчекивање Бога. Загреб: Кршћанска садашњост, 1979.

9. *Видовић Ж.* Огледи о духовном искуству. Београд: Сфаирос, 1989.

ИССЛЕДОВАНИЕ ПСИХОЛОГИИ РЕЛИГИИ

Если мы согласимся с тем, что религия является одной из самых ранних и самых общих форм выражения человеческой души, то естественным будет признать, что ни один раздел психологии, занимающийся психологической структурой человеческой личности, не может пренебречь тем, что религия есть не только социологический или исторический феномен, но что она для большого числа людей представляет весьма значительное личное переживание.

По Юнгу, психологическое существование субъективно, потому что идея возникает именно у определенного индивидуума. Но она и объективна, так как путем *consensus gentium* (согласия всех народов во взгляде на верование) коллективно принята.

Является фактом и то, что определенные идеи, в первую очередь религиозные, возникают почти везде и во все времена и даже могут спонтанно образовываться сами по себе, независимо от миграции и традиции. Вероятно, архетипические мотивы проистекают из тех матричных произведений человеческого духа, которые переносятся не только миграцией и традицией, но и передаются по наследству. Эта последняя гипотеза, высказанная Карлом Густавом Юнгом, весьма интересна, хотя и не доказана. Впрочем, врожденная религиозная диспозиция под влиянием кантовской философии была названа религиозным априори¹.

¹ Априори (*лат.* a priori — из предшествующего) — понятие европейской философии, указывающее на знание, предшествующее опыту и независимое от него. В кантовской философии источником веры выступает «чистый разум», поэтому понятие религиозного априори вряд ли можно напрямую связывать с кантианством. Скорее речь должна идти о том, что благодаря Канту понятие априорности получило чрезвычайную популярность.

Врожденная априорная религиозность определяется как инстинкт или стремление к Абсолютному, которое может проявляться у человека в желании вечности, в создании представления о Боге или как стремление к непрестанному усовершенствованию.

Психологию религии можно определить как науку, «которая исследует наше субъективное религиозное существование или нашу религиозность исключительно как эмпирический факт», — говорит В. Кейлбах (V. Keilbach)¹.

А что такое религиозность вообще? Религиозность есть сумма таких душевных состояний, которые единственным образом переживает человек, осознавая свою зависимость от некоего сверхземного и сверхчеловеческого «божества».

Психология религии не занимается теориями или спекулятивными рефлексиями над религией, но как эмпирическая наука настаивает только на одном — на констатации и описании действительного религиозного опыта в его самых различных формах.

Можно сказать, что такой методологический подход является *феноменологическим*², что означает следующее: психология религии занимается явлениями, событиями, опытами, то есть фактами в области религиозной жизни, а не рассуждениями об этих явлениях и опытах. Одним словом, вопрос о сущности религиозных явлений следует строго отличать от вопроса об их философском значении, а значит, их настоящей ценности. Ответом на первый вопрос будет экзистенциальное суждение³, ответом на второй — суждение ценностное.

¹ Кейлбах Вильгельм (1908–1982) — католический теолог, профессор систематической теологии.

² Феноменология от *phänomenologie* (нем.) — учение о феноменах; здесь метод анализа, основанный на описании данных опыта.

³ Здесь экзистенциальное — логический термин; автор выделяет суждения психологии религии как эмпирической (опытной) науки о существовании действительных объектов религиозного опыта, отличая данные суждения от оценочных суждений философии.

Если раннее представленная дефиниция религиозности хотя бы приблизительно точна, можно сразу же ставить вопрос о том, как вообще столь уникальное субъективное переживание, как религиозное, может быть исследовано научно и психологически? Противники психологии религии, особенно в среде теологов, утверждают, что целостное религиозное переживание не является естественным душевным событием, но все пронизано Божественной милостью, которая имеет свою особенную сверхъестественную динамику и свои сверхъестественные законы, и поэтому всякое подлинное религиозное переживание непосредственно сопротивляется психологически-научному рассмотрению. Им представляется, что религиозность человека, из последней нужды вызывающего с молитвой к Богу, из самой глубинной глубины души, — есть высочайшая святая реальность, которую нельзя исследовать экспериментальным путем в психологических лабораториях.

Между тем защитники психологии религии, несмотря на то, что разумные границы психологического исследования сущностно обусловлены свойствами предмета, который исследуется, считают, что в принципе можно описать различные религиозные фактические состояния, сообщить психическую структуру известных религиозных процессов и показать закономерности, которые им свойственны. Иными словами, это означает, что психология религии возможна. И не только это. Как мне кажется, психология религии проявляется как совершенно оправданное требование расширить поле научного исследования душевной жизни и на другую область, чтобы религия как важная форма душевной жизни и сама стала предметом изучения, как это произошло со всеми остальными областями общей и специальной психологии.

Вернер Грин (Werner Gruhn)¹, ученик значительно протестантского теолога Гиргенсона (K. Girgensohn)², предложил следующее разделение психологии религии на несколько дисциплин. Первой является *нормальная психология религии*, которая занимается эмпирическими исследованиями религиозных переживаний нормального, то есть обычного и душевно здорового человека. *Генетическая психология религии* исследует различные вопросы религиозного развития, как, например, вопрос направления развития при религиозном движении человека или вопрос о том, какие пути приводят к безверию и т. д. *Дифференциальная психология* стремится обнаружить индивидуальные различия религиозных форм, чтобы таким образом различать особенности религиозных типов. *Патопсихология религии* занимается началами, причинами и формами религиозных отклонений. *Социальная психология* рассматривает человека в его религиозно-общественных взаимосвязях, а *пасторская психология* как часть *прикладной психологии* применяет результаты психологии религии при решении практических проблем, например, в вопросах религиозного воспитания и преподавания и т. д.

Как же вообще развивалась современная психология религии? В науке психологическое наблюдение появилось ранее всего в среде философов. Платон³ дал толчок рассмотрению религиозного духа, который носит в себе некий психологический опыт. Аристотель⁴ в своем

¹ Грин (Грюн) Вернер (1887–1961) — немецкий лютеранский пастор, теолог и религиозный психолог, полагал, что, хотя предметы психологии и теологии принципиально различны, существует польза, которую практическая теология может извлечь из психологии.

² Гиргенсон Карл (1875–1925) — немецкий протестантский теолог, профессор систематической теологии, пытался сочетать идеи культуртеологии Ф. Шлейермахера с принципами одного из направлений интроспективной психологии Вюрцбургской школы.

³ Платон (427–347 до н. э.) — великий древнегреческий философ, основатель Академии.

⁴ Аристотель (384–322 до н. э.) — великий древнегреческий философ и ученый-энциклопедист, ученик Платона.

труде «Никомахова этика» подвергал психологическому анализу отдельные добродетели и искал их основу и движущие силы. Неисчерпаемым предметом психологических наблюдений является Священное Писание, поскольку оно содержит в себе множественный психологический опыт самых глубоких умов. «Исповедь» блаженного Августина¹ является неисчерпаемым кладом психологического опыта глубоко религиозного мыслителя, значительно позднее в качестве религиозных мыслителей предстали во Франции Блез Паскаль² и в Дании Серен Кьеркегор³. Невозможно обойти вниманием ни великого учителя Восточной Церкви св. Иоанна Лествичника⁴, ни Майстера Экхарта⁵, ни одного из величайших католических мистиков всех времен Хуана де ла Круса⁶.

В XIX в., веке просвещенности, как и в начале XX в. история религии расширила горизонты религиозной науки, и под ее воздействием модернистское протестантское богословие, так сказать, переродилось в историзм; это значит, что в первую очередь богословие считало себя призванным изучать религию по ее историческим фактам, ее историческому прошлому. И это привело богословие к релятивистскому пониманию религии. Разнообразие религий, казалось бы, оправдывает религиозный релятивизм. На самом же деле

¹ *Августин Блаженный (Augustinus Sanctus) Аврелий* (354–430) — христианский теолог и философ, представитель зрелой патристики.

² *Паскаль Блез* (1623–1662) — французский религиозный мыслитель, математик и мистик.

³ *Кьеркегор Серен* (1813–1855) — датский теолог, философ и писатель; родоначальник экзистенциального направления в западной философии.

⁴ *Иоанн Лествичник, Синаит, Схоластик* (ок. 570 — между 650 и 680) — преподобный, византийский религиозный писатель, настоятель монастыря на Синае. Схоластиком был прозван за свою ученость, а Лествичником — за свое главное сочинение — «Лествица райская», или «Лествица, возводящая к небесам».

⁵ *Экхарт Иоганн* (ок. 1260 — кон. 1327 или нач. 1328) — немецкий мыслитель, представитель философской мистики позднего средневековья, идейно близок неоплатонизму.

⁶ *Хуан де ла Крус* (1542–1591) — испанский католический мистик и поэт, автор сочинения «Дорога на гору Кармель» (1578–1583); реформатор монашеского ордена кармелитов.

релятивизм погубил контакт с религиозностью. Как реакция на подобное отклонение, особенно в протестантской теологической мысли, еще в первой половине нашего (XX — *Ред.*) века начинает преобладать психологический подход к изучению религиозного феномена. Впрочем, разве не очевидно, что только душевное переживание создает и исторические формы религии? Отсюда возникла естественная научная потребность исследовать религию внутри границ душевного переживания. Религия как комплексная субъективная реальность и есть религиозность.

Некоторые считают Фридриха Шлейермахера (Friedrich Schleiermacher)¹, немецкого философа и теолога, «отца новой теологии», давшего в конце XVIII в. блестящий анализ религиозной душевной жизни, предтечей современной психологии религии. Некоторые видят в этом качестве Спинозу², чье произведение «Богословско-политический трактат» в 1670 г. легло в основу современной психологии религии.

На самом деле серьезные психологические исследования религии под названием психологии религии начали осуществляться только с 1899 г. в Америке. Среди первых, кто стал замечен в этой области, был родившийся и воспитанный в квакерской американской семье Эдвин Старбэк³ (E. Starbuck). Старбэк получал свои материалы, используя опросник, который он раздавал людям с просьбой ответить на вопросы. Наибольший интерес вызывало его утверждение, что существуют определенные различия в религиозности между мужской и женской

¹ Шлейермахер Фридрих Эрнст (1768–1834) — немецкий протестантский теолог, филолог и философ; один из основоположников современной философской герменевтики.

² Спиноза Бенедикт (Барух) (1632–1677) — нидерландский философ, взгляды которого представляют один из вариантов пантеизма.

³ Старбэк Эдвин (1866–1947) — один из основоположников научных исследований в области психологии религии в США; первый, кто употребил сам термин «психология религии».

половинами молодежи. Он утверждал, что религиозные сомнения чаще посещают мужчин, чем женщин.

Старбэк различает два типа религиозного развития: тип «преображения» (конверсии) и тип без «преображения». Центральным вопросом всей философии религии у Старбэка становится вопрос появления «преображения». Что должно случиться, чтобы некий человек из состояния равнодушия перешел к духовному познанию и религиозной деятельности, исполненной решимости, уверенности, надежды и радости?

Религиозному обращению или конверсии часто предшествует мучительная внутренняя борьба, которая приводит к более или менее неожиданным переменам и представляет собой прекращение прежнего способа жизни, так сказать, внутреннюю революцию, преобразование.

«Конверсия являет собой волнующее, потрясающее переживание, которое проникает до самых глубин души, меняя основы, из которых происходят все сознательные проявления. После нее все приобретает новую окраску и меняет свое значение. То, что казалось прежде добром, воспринимается как зло, и наоборот; то, что было привлекательным, отрицается; новая цель оттесняет прежние реалии» (Р. Вучич¹).

Преобразование не всегда должно обозначать переход от неверия к вере, существует и обратный вариант — переход от веры к неверию. Преобразования также могут происходить и в других областях душевной жизни, например преобразование интеллектуального или художественного плана. И все же кажется, что нигде преобразование не оказывает такого действия, нигде дух так не изменяется, как в случае преобразования религиозного.

По Старбэку, и в этом с ним согласны многие другие психологи, преобразование чаще всего случается в молодости, у девочек чуть раньше, чем у молодых людей, но

¹ Вучич Радмилко — известный сербский психолог. Преподаватель Белградского богословского факультета Сербской Православной Церкви.

эта возможность конверсии длится до двадцати пяти лет. Правда, конверсия возможна и позднее, на протяжении всей жизни, несмотря на указанные сроки.

Причины преобразования весьма различны; к нему приводят интенсивное переживание страха, угрызания совести и грехи, на некоторых особенно воздействует отчаяние, затем различные эгоцентричные и альтруистические мотивы, влияние любовного партнера, чей-либо настоящий миссионерский энтузиазм и т. д. Второй тип религиозного развития, развития без преобразования, — это медленность и постепенность, чаще всего под влиянием традиционной религиозности родителей, но и этот тип может развиваться до уровня самостоятельного понимания и толкования религиозных явлений.

Самой весомой личностью в психологии религии является американский философ и психолог Уильям Джеймс. Его главный труд в области психологии религии «Многообразие религиозного опыта» и сегодня является отправной точкой для любого современного психолога религии. Джеймс исходит из убежденности, что психолог смеет и должен с одинаковым правом заниматься как религиозными проявлениями в человеке, так и всеми остальными явлениями духовной жизни. С самого начала у психолога не может быть иной задачи, чем аналитически рассматривать религиозные склонности и содержательно их описывать. Джеймс не возражает против исследования патологических явлений религиозной жизни. По Джеймсу, рассмотрение патологических проявлений, таких, как например религиозная меланхолия, некие экстатические состояния и т. д., имеет то преимущество, что замечает определенные религиозные факторы в их преувеличенности и обособленности. И действительно, это может привести к правильному пониманию нормальных религиозных явлений, как например точное знание невротических явлений приводит

к большему пониманию здоровых и к точному знанию психической жизни человека.

Далее Джеймс различает «институциональную» и «персональную» религию. Первая означает сумму всего того, чем человек желает угодить божеству, как-то: молитва, обряды, церковная организация, следование догмам и т. д., в то время как вторая состоит в личном религиозном переживании, в борьбе совести, в чувстве своего несовершенства и потребности усовершенствования, причем не только интеллектуального.

Уильям Джеймс высоко оценивает религиозные чувства и переживания в человеке. В самом широком смысле религия означает для Джеймса веру в экзистенцию определенного невидимого порядка и уверенность в том, что наше благо состоит в способности соотносить свою жизнь с этим порядком. Нашей природе свойственно, что наш дух может определяться абстрактными ценностями, способными вызывать в нас долговременные позитивную или негативную реакции. Джеймс говорит, что моральность и религиозность обозначают способ действий, с помощью которого мы соотносимся со вселенной. В отличие от одной лишь моральности, которая предлагает нам просто подчиняться законам, возможно, скрепя сердце, поскольку моральная жизнь нам в тягость, истинная религиозность позволяет человеку радостно предаваться наивысшей истине; истинная религиозная служба никогда не может быть в тягость. Эти слова Джеймса напоминают нам столь же глубокие слова значительного французского философа нынешнего века Симоны Вайль, в прошлом марксистки, когда она пишет: «Единственный выбор, который человек имеет как разумное и свободное творение, состоит в том, желает или не желает он быть смиренным. Если не желает, то он все-таки непрестанно покоряется как предмет механической необходимости».

Сделаем попытку еще глубже проникнуть в основания и методы изучения психологии религии. Эта дисциплина

настаивает на том, чтобы «анализировать религиозный опыт и сводить его к элементарным факторам, возможно известным и из других душевных процессов, или открывать в религиозном опыте и такие факторы, которые как раз специфичны и характерны именно для религиозного опыта. Если религиозные переживания действительно являются специфическими, значит необходимо постараться обнаружить те элементы, которые и делают религиозный опыт отличным от любого другого опыта» (Б. Лоренц)¹. В чем же тогда состоит специфичность религиозного опыта?

Психология религии ставит перед нами и другой важный вопрос: когда проявляются, а соответственно, и переживаются специфически религиозные факторы? Может ли это случиться именно в детстве или в старости? Или в слабости, болезни и немощи? Или в более или менее патологических состояниях?

Вопрос метода научного исследования является одним из важнейших в любой науке, в том числе и психологии. Однако, как раз в области исследования предмета психологии религии самонаблюдение было и остается главным источником психологического знания. Откровенно говоря, соответствующие методы систематического познания живого религиозного опыта позволяют понять то, что еще непознано и что напрасно ищет в исторических источниках психология религии. Источником для установления различных типов религиозности служили автобиографии, дневники, исповеди, письма и т. д. И в дальнейшем большая часть трудов в первую очередь продолжает опираться на самонаблюдение. Обоснованных замечаний по поводу самонаблюдения более чем достаточно. Собственно, самонаблюдение само по себе не может быть ни достаточным, ни надежным. Прежде всего, оно невозможно во время самого переживания; религиозное переживание

¹ Лоренц Борислав (1883—1975) — сербский философ, профессор богословского факультета в Белграде, приверженец интуитивизма.

становится предметом наблюдения только когда оно завершено; следовательно, оно не может проводиться как эксперимент.

Действительно ли этими оправданными упреками в адрес самонаблюдения обесценивается и само религиозное переживание? Не следует забывать, что и сам основатель экспериментальной психологии Вильгельм Вунд (Wilhelm Vundt)¹ оспаривал ценность экспериментов с высшими душевными процессами, к которым причисляют и религиозный процесс. Современный американский психолог Гордон Олпорт (G. Allport)² хотя и признает необходимость эксперимента, говорит следующее: «Некоторые проблемы индивидуальности полностью недоступны экспериментальным методам. Невозможно проводить эксперименты с такого рода опытом, как-то: влюбленность, вера, религиозный экстаз или покаяние... Психология не является по своим методам исключительно экспериментальной наукой, но таковой не является и весьма авторитетная астрономическая наука».

Еще один значительный психолог религии Вундерле (G. Wunderle)³ прав, когда говорит о «психическом стыде» людей, которые свои самые интимные переживания открывают другому. Мысль о том, что человек стыдится раскрыть перед другим именно свои сексуальные фантазии, — односторонняя и неточная; религиозное переживание также относится к самой интимной сфере личности, которая из высших соображений, особенно в наши дни, мало кому открывается. Однако непосредственное самонаблюдение должно быть дополнено сопоставимым (соответственным, параллельным) психологическим

¹ Вунд Вильгельм Макс (1832–1920) — немецкий физиолог, психолог, философ и лингвист.

² Олпорт Гордон Уиллард (1897–1967) — американский психолог; развивал концепцию личности, противостоящую психоанализу и бихевиоризму.

³ Вундерле Георг (1881–1950) — немецкий теолог и психолог, пытался соединить принципы и методы эмпирической психологии с традициями августинизма, историк психологии религии; акцент исследования делал на изучении психики религиозных гениев.

исследованием, причем следует проводить различие между религией как индивидуальным, личным переживанием и религией как институтом в коллективной (общественной) жизни народа.

Что вообще значит религиозное переживание? Является ли оно только ощущением или и мыслью тоже? Я полагаю, что корень религии лежит в определенном эмоциональном состоянии, которое в то же время является всегда и мыслью, и функцией нашего я. Конечно, мышление присутствует в религиозном переживании, но это интуитивное мышление¹, а не понятийное и логическое. Только мышление и знание в области религии не есть религия. Религиозная интуиция похожа на некоторые философские или художественные интуиции. Очевидно, что психологическое основание религии составляет некоторое стремление, несводимое к разуму, и поэтому религия не может быть рационализована. Отсюда психология религии имеет из ряда вон выходящую, тяжелую и почти неразрешимую задачу — точно установить взаимоотношения рационального и иррационального элементов в идее Бога. В религии существует устойчивая напряженность между рациональным и иррациональным. Поэтому необходимо проводить различие между иррациональным, то есть тем, что не вычленивается из разума и не понимается разумом, и антирациональным, то есть тем, что направлено против «здорового» разума².

Является ли религиозное переживание актом воли? Кажется, что это маловероятно. Психологи часто сходятся в том, что волевое решение есть следствие неких процессов, которые разворачиваются до всякого волевого решения. Определенное убеждение возникает в человеке не как результат сознательного волевого

¹ В святоотеческой антропологии этому соответствует созерцательная способность (*греч.* νοῦς — ум) разумной силы души.

² Автор справедливо утверждает, что иррациональное не может рассматриваться как антирациональное.

решения, но независимо от него. Воля берет на себя свои функции лишь тогда, когда убеждение уже сформировано.

Возможно, следовало бы сказать, что центральное религиозное переживание, вера в Бога, не является только ощущением, или только мышлением, или только волей, но — полной преданностью человека Богу. Нижней ступенью веры считается переживание доверия. Мало кто из людей не знает о доверии, а следовательно, и о вере, правда, все еще в ее неразвитом виде. Всякий человек верует или в Бога, или в некоего идола (вместо Бога), утверждает немецкий философ Макс Шелер (Max Scheler)¹. Именно доверие делает постепенно все более глубокими последующие фазы развития веры, вплоть до полной преданности Богу.

Не так ли и с другой стороны — назовем ее искаженным проявлением религиозности — имеется большое число людей, до слепоты преданных некому человеку (очевидно, что человек как идол заменяет им Бога) или некой идее, например, утопической, политической идее? В этом проявляется глубоко укорененная, вероятно биологически возникшая человеческая потребность чему-нибудь посвятить себя, во что-то глубоко, всем существом своим поверить. Даже атеистическое человеческое общество не может существовать без *веры* в человеческие ценности и творческую силу человека.

Религиозное переживание для некоторых психологов религии означает творческое переживание, которое является не только процессом фантазирования, но творческим изменением человеческого я, и, иногда, полным внутренним переворотом, преображением. Религиозные переживания влияют на все душевные процессы (мысли, ощущения, волю), а также действуют

¹ Шелер Макс (1874—1928) — немецкий философ-идеалист, один из основоположников аксиологии, социологии познания и философской антропологии как самостоятельных дисциплин.

и в бессознательной душевной жизни, в построении и постепенном изменении целого существа.

Полная преданность Богу приводит к благоговению. Для благоговения, как говорит Гете, необходимо присутствие в человеке высокого смысла, поскольку человек неохотно решается на благоговение; чаще всего это чувство принадлежит сущности совершенной религии. Почему совершенной? Да потому, что в благоговении преодолевается столь распространенный страх перед людьми и демонами и уступает место не только сознанию человека о своей малости, но и сознанию величины и величия Бога. Где отсутствует благоговение перед Богом, там нет ни покаяния, ни настоящей веры. Зато, как говорят богословы, у таких людей в избытке присутствуют всяческие иные страхи.

Высшей ступенью религиозного благоговения является любовь к Богу и, разумеется, любовь к людям, потому что высшим мотивом для религиозного человека в его движении к моральному усовершенствованию становятся не наказание и награда, как со стороны людей, так и от Бога, но — любовь. Любовь к жизни, людям и Богу — вот единственный и наиболее надежный признак действительно религиозного человека. Любой христиански настроенный религиозный человек на протяжении всей жизни не забывает напоминание из Первого послания Иоанна: «Кто говорит: «я люблю Бога», а брата своего ненавидит, тот лжец: ибо не любящий брата своего, которого видит, как может любить Бога, Которого не видит?»¹

Исследуя происхождение, проявление и длительность религиозного переживания в человеке, психология религии открывает еще одно чувство, столь свойственное религиозной жизни, — чувство святого. Возможно ли вообще святое и святость объяснить чисто психологически? Кажется, что мы снова приходим к схожим проблемам,

¹ 1 Ин. 4, 20.

имевшимся у нас до этого, когда мы старались приблизиться к сущности религиозного переживания. А ощущение святого, как считают некоторые исследователи религии, на самом деле есть то, что определяет психическую сущность религии.

В объективном смысле святое представляет наивысшую ценность и наивысшую реальность. По определению Хессена (Hessen)¹, святое есть «иррациональная реальность, которая непреодолимо внушается человеку». Святое означает нечто совершенно иное в сравнении со всем наблюдаемым, означает силу, которая выше всего иного, природного. Святое также есть то, что являет себя таинственным. Сущность всякой религии содержит в себе определенную святую тайну. В действительном смысле, тайна есть именно религиозная, святая тайна, говорит в своем труде «Религия в пределах только разума» Кант². В понимании многих религия в психологическом смысле есть ни что иное, как мистическое переживание Абсолютного как святого. Святое непременно является особой категорией религии. Но что на самом деле представляет собой религиозное святое? Ведь святыми могут, особенно в примитивных верованиях, становиться предметы и люди, исполненные силы, причем даже нечистые и отвратительные создания могут быть святыми, и в этом смысле обозначены как табу. Мирча Элиаде, великий знаток истории религии и мифов, все-таки с полным правом предупреждает: «Ученые говорили о естественных культах и о фетишизме, думая, что примитивный человек обожествляет природные предметы. Но обожествление космических предметов не есть «фетишизм». Предметом обожествления были не дерево, не весна, не камень, но *святое, которое в этих космических предметах проявляло себя*».

¹ Хессен Иоганнес (1889–1971) — известный немецкий философ и теолог.

² Кант Иммануил (1724–1804) — немецкий философ и ученый, родоначальник немецкой классической философии.

Между тем, поскольку святое является религиозной категорией, Рудольф Отто (R. Otto) — еще одно философское и богословское имя в нашем веке — называл его нуминозным. Нумен означает возвышенность, величественность, что-то самое высокое. Главным моментом нуменозного является *mysterium* — тайна, нечто «совершенно иное». В связи с тем, что подобная тайна сопровождается в человеке переживанием страха, в сущности, благоговением, страхом святого, божественной таинственности, которая охватывает все, Отто назвал святое *mysterium tremendum*¹. Но нуминозное в то же время есть то, что привлекает, очаровывает, и поэтому Отто именует святое также *mysterium fascinans*².

Психология религии старается разложить, а частично и объяснить, или, во всяком случае, провести исследования многих областей религиозного. Мы не можем больше задерживаться на них, достаточным будет лишь их упомянуть. Например, такой областью является мистика как стремление религиозного человека к непосредственному представлению о Боге, соединению с Богом, а также сложные взаимоотношения мистики и религии. Далее такими можно назвать и ряд явлений в границах мистики, а именно: мистический экстаз, мистическое визионерство, а особенно их отношение к сознанию и содержаниям индивидуального и коллективного бессознательного. Представляется, что великие мистики столь же редки, сколь редки гении. Французский философ Анри Бергсон (Henri Bergson)³ удивлялся, что некоторые люди могли сравнивать отдельных великих христианских мистиков с больными, поскольку сам он находил в них настоящую интеллектуальную силу и духовную крепость, совершенно нехарактерную для какого бы то ни было больного.

¹ *Mysterium tremendum* (лат.) — тайна устрасающая.

² *Mysterium fascinans* (лат.) — тайна чарующая.

³ Бергсон Анри (1859—1941) — французский философ-идеалист, представитель интуитивизма и философии жизни.

Ранее мы уже говорили о том, что задачей психологии религии является попытка выстроить бесчисленные индивидуальные формы религиозности по определенным типам. Так различаются активный и пассивный религиозный типы, пророческий и мистический, оптимистический и пессимистический, рациональный и иррациональный, и т. д. Различают также, как две категории основного религиозного расположения духа, контемплативную¹ или интуитивную и этическую или этически-динамическую религиозность.

Конечно, весьма интересным представляется и психологический анализ неверия, которым также занимается психология религии. Да и существует ли вообще глубокая, полная арелигиозность, устойчивое неверие? Нам кажутся психологически оправданными размышления многих психологов религии о том, что ни один нормальный человек не является безбожником на протяжении всей своей жизни, с детства и до старости и смерти, в любой из отрезков своей жизни и в тяжелейших испытаниях. Известно, что во время войны, при смертельной опасности, Богу молились и те, кто никогда ранее этого не делал. Но и у самых религиозных людей бывают мгновения искушений и сомнений.

Существует множество людей, особенно в нашей среде, выступающих по тем или иным соображениям против Церкви, но не против религии. Среди них некоторое число идеалистов на самом деле отвергают именно искажение идеи Бога. Им хотелось бы чего-нибудь более чистого, чем то, что показывается им как институциональный Бог, но чего они так и не обретают. Опять же, другие, и число их не столь уж мало, некритически отвергают все религиозное потому, что односторонне связывают его с национальным. Хотя эти два понятия не следует искусственно разделять, необходимо проводить и разли-

¹ Созерцательный, от *lat. contemplatus* — созерцание.

чие между ними, поскольку оно представляется ясным и глубоким.

И наконец, припомним еще символы и символическое представление о религиозности как привлекательный для психологии религии вопрос. Мы знаем, что в конце концов всякое мышление символично, потому что связано с определенными знаками и символами и, в первую очередь, со словами. В самом широком смысле символ проистекает из стремления невыразимое или невыражаемое сделать выразимым, дабы преодолеть границы повседневного опыта. С одной стороны, религиозный символ необходим нам, чтобы приблизить сверхчувственный мир, сопоставляя его с реальной жизнью, а с другой стороны, чтобы возвысить нас над обыденностью. В действительности, наше целокупное знание о Боге символично, оно есть *символический антропоморфизм*, как еще Кант писал об этом¹. Но и любое религиозное действие всегда символично, поскольку представляет символ определенного религиозного переживания.

* * *

Все, что было сказано до сих пор, имело своей целью не только представить информацию об определенной области религии, для многих совершенно незнакомой, — области психологии религии, ее позициях, методах, достижениях и проблемах. Мое намерение простиралось

¹ Кантовский символический антропоморфизм — своего рода протестантское катафатическое богословие. Поскольку протестантизм возвращается во многом от новозаветного к ветхозаветному пониманию трансцендентности Бога, т. е. абсолютной Его запредельности по отношению к миру и человеку, постольку какое-либо знание о Нем, с протестантской точки зрения, может быть выражено только в знаках-символах, представляющих собой аналогии человеческого восприятия действительности. Православный взгляд исходит из Самооткровения Бога в мире через Свое творение, т. е. через Образ Божий в мире, а значит, при всей запредельности бытия Бога по отношению к бытию этого мира, Его присутствие здесь постоянно. Поэтому православное катафатическое богословие строится не на отвлеченном символизме (иской системе намеков и полунамеков на Божественное величие или присутствие), а на реальном познании Бога через Его действия (энергии).

значительно дальше. Я хотел бы заново вернуть нашему сознанию одну из сторон нашей личности: архетип религиозного человека, изгнанного из «мрачного Нового времени» (вопреки так часто подчеркиваемому «мрачному средневековью») во «тьму кромешную», в пространную область нашей бессознательной жизни — постоянным повторением столь неточного крылатого выражения о религии как «опиуме для народа», о религии, как о чем-то примитивном, устаревшем и превзойденном, недостойном никаких размышлений гордого Прометея XX в., достигшего Луны и океанского дна, но в то же самое время так жалко и испуганно остающегося на поверхности своего сознательного и религиозного существа, неспособного разрешить проблемы жизни и смерти, когда он встречается с ними один на один. Именно при поверхностном существовании и в поверхностные времена метафизические вопросы веры или не возникают, или недооцениваются, или, что еще хуже, мимо них проходят, как мимо несуществующих. Но «явление веры и религиозности не суть лишь историческое явление, которое могло бы быть обусловлено неким определенным общественным и душевным состоянием, и которое могло бы завершиться, как только завершается действие таковой причины. Но вера и религиозность как явления могут быть установлены феноменологически, в смысле дескриптивного вывода¹, в любом из исторических осколков с тех пор, как существует человек. Следовательно, остается под вопросом общечеловеческий феномен, корень которого присутствует в человеческом бытии». (Милан Дамњянович², предисловие к книге Рудольфа Отто «Святое»). Итак, если религиозная символизация и религиозный опыт ингерентны³ самой структуре человеческой экзистенции,

¹ Дискриптивный (от *лат.* *descriptio* — описание) — речь идет о методе, позволяющем, описывая определенный синхронный (в конкретную эпоху) срез культуры, установить в ней наличие некоторого явления, в данном случае — религиозности.

² Дамњянович Милан — известный югославский специалист по эстетике.

³ Ингерентный (от *лат.* *inhaerens*) — приличный, неотъемлемый. В данном контексте — внутренний, присущий самому явлению или предмету, внутрисистемный.

всякий редуccionизм должен быть отброшен. И тот марксистский, который сводит религию к экономическим причинам, и тот редуccionизм Дюркгейма¹, который сводит религию к общественно-историческим корням, или фрейдистский, сводящий ее только к психологическим и психопатологическим причинам.

Зигмунд Фрейд учил и доказывал, что все, насильно вытесненное из сознания, затем возвращается в сознание в измененном виде, т. е. в виде некоего патологического симптома. Погруженный в себя, окруженный лицемерной моралью своего времени Фрейд именно сексуальный инстинкт и его внутреннее и внешнее табуирование обозначил как главную причину морального кризиса, да и всей жизни современной цивилизации. Он считал, что религия есть вечная зависимость ребенка от отца, зависимость слабого человеческого существа от могучих сил природы, а религиозная жизнь представляет одну лишь космическую проекцию драматизации немоши, страха и тоски человека. Бог есть сумма конфликтных эдиповых желаний: желания убить отца, желания быть убитым самому из-за запрещенных желаний и желания возвыситься до отца. Однако Фрейд не успел открыть то, что его последователи, от Карла Густава Юнга до Виктора Франкла, а также и более поздние последователи, и открыли, и доказали: вытеснение наших духовных потребностей, прежде всего религиозных, может привести точно к таким же, а иногда и к более тяжелым патологическим реакциям телесного и душевного существа человека, похожим на указанные Фрейдом последствия, наступающие в результате вытеснения сексуального инстинкта.

«Религиозное сознание может подвергнуться отчуждению или самоотчуждению, как это может случиться и со всякой другой человеческой способностью и силой. Оно может быть вытеснено, запрещено и извращено как раз будущим неотчуждаемым свойством человека», — пишет

¹ Дюркгейм Эмиль (1858—1917) — французский социолог-позитивист.

Милан Дамњьянович в уже упоминавшемся предисловии к книге Рудольфа Отто. Еще Уильям Джеймс считал религию с субъективно-психологической точки зрения одной из самых важных биологических функций человечества, принимая во внимание ее влияние на нашу жизнь. Большое число современных так называемых психосоматических болезней: от заболеваний органов пищеварения и гипертензии вплоть до инфаркта — последствия праздной духовной жизни человека, неосмысленности жизни, нравственной неразвитости.

«Слишком высокой оказалась цена, — пишет современный американский социолог Роберт Беллах (R. Bellach)¹, — которую мы платим: из-за того, что вытеснили искусство на периферию жизни, из-за того, что отказались от центральной роли мифа и ритуала и допустили, чтобы нашей моралью правила политика, из-за того, что заблокировали, исказили и частично уничтожили нашу внутреннюю жизнь. Как раз те, кто считают себя самыми рациональными, самыми прагматичными, самыми объективными в своих оценках действительности, именно они в самой большой степени находятся во власти своих глубочайших бессознательных фантазий».

Религия, особенно в наши дни, как универсальное явление, как интегрирующая часть человеческой личности должна достигаться намного более сложным и чувственным путем, чем это случалось в прошлом. Оказывается не только устаревшим, но и глубоко неточным механистически-позитивистское мышление о взаимоотношениях науки и религии, предполагающее, что подъем науки в современном мире логичным образом сопровождается постоянным ослаблением религии. «Подобное мышление можно было бы назвать почти мифом, — говорит Беллах, — потому что его функцией является создание эмоционально согласованных образов реальности». Всякая серьезная

¹ Беллах Роберт (род. 1927) — профессор социологии религии Калифорнийского университета.

коррекция подобного способа мышления в отношении религии всегда начинается и завершается огромной и — из-за страха — недооцененной силой иррациональных факторов в человеке. До тех пор, пока над всеми людьми науки, да и над образованными дилетантами вне науки, будет господствовать миф о мире как сложном механизме, без остатка пребывающем во власти рациональных расчетов, идеи какого-либо Фрейда, Дюркгейма или Вебера будут единственно востребованы. Но очевидно также, что помимо мира повседневной жизни, помимо нашего социального мира существует мир снов, мир искусства, мир религии. Такая многосторонняя реальность наступает вследствие разнообразных форм сознательного и бессознательного, которые говорят в пользу многосторонности человеческого духа. «Мир обыденности, — пишет Беллах, — сконструирован на социальный и персональный манер. Когда этот мир ошибочно рассматривают как саму реальность, человек становится пленником собственного самообмана, собственные желания и страхи проецирует на других и живет в собственном безумии в полной уверенности, что вокруг самый здравомыслящий реализм».

В мире растет число психологов религии, а также социологов, теологов, антропологов, которые выступают за интегративный подход к религии и науке, не рассматривая интеграцию как фантастический синкретизм науки и религии. С нормой научной объективности, проникшей во все сферы человеческого опыта, все более открыто признается и та роль, которую играют в самой науке некогнитивные¹ факторы². Поэтому сегодня символический реализм представляет единственную отвечающую требованиям основу научного исследования религии.

¹ Когнитивный (от *лат.* *cognitio* — познание, изучение) — познавательный; в ряде случаев рассматривается как синоним рационального.

² *Философия науки XX в. усилиями своих выдающихся представителей* (Т. Кун, М. Полати и др.) показала, что развитие науки определяется в том числе факторами (психологическими, социальными и т. п.), не связанными с логикой научного исследования (когнитивными).

Для этого современного направления символом является то, что организует и регулирует взаимодействие между субъектом и объектом; эти символы есть выражение реальности и, как таковые, они не сводимы ни к каким эмпирическим пропозициям¹.

Здесь я поднял лишь малую часть тех проблем, перед которыми стоит не только современная наука (то есть точная наука), не только гуманистически ориентированная по отношению к религии и религиозности наука, но и все современное общество. Я сам себя ограничил пределами той области, в которой более всего сведущ, то есть областью психологии религии. Мне хотелось бы еще раз подчеркнуть, что все в нашей жизни, в том числе и отношение человека к религиозному архетипу в себе, и, конечно же, отношение общества к религии, науки к религии и, особо, психологии к религии — всегда сложнее и глубже, чем может предугадать наше поверхностное, рационалистическое сознание. Ни одно явление в жизни, субъективно ли оно или объективно, нельзя назвать простым, однозначным, нельзя свести к своим основополагающим элементам. Чем глубже и больше мы исследуем не только атом, вселенную, но и обычное растение или пчелу и муравья, а тем более, какое-либо человеческое чувство, в особенности если оно носит религиозный характер, тем глубже пропасти нашего незнания и все сильнее удивление и восторг перед Тайной.

Завершим же словами не только много раз цитированного Роберта Беллаха: «Не может вечно продолжаться радикальный раскол между знаниями и верой в нашей культуре и в наших университетах: дифференциация завершилась — пришло время новой интеграции», но и поэтическим словом Гете: «Кто наукой и искусством распоряжается, у того есть религия. Кто ж над ними двумя не владыка, пусть пребудет с религией» (из «Кротких ксений»).

¹ Эмпирические пропозиции — предложения, описывающие элементарный чувственный опыт.

ЛИТЕРАТУРА

1. *Августин А.* Исиовијести. Загреб: Кршћанска садашњост, 1973. В рус. пер. *Августин А.* Исповедь Блаженного Августина, епископа Гиппонского. RENAISSANCE, М., 1991
2. *Аристотел.* Никомахова етика. Загреб: Любус, 1988. В рус. пер. *Аристотель.* Никомахова этика. Собрание сочинений: в 4 т. Т. 4. М.: Мысль, 1984.
3. *Белах Р.* Религија и друштвена наука. // Култура. Београд, 1984. № 65–67.
4. *Bergson H.* Les deux sources de la morale et de la religion. Paris: Alcan, 1932.
5. *Елиаде М.* Трагање за изворима религије. // Култура. Београд, 1984. № 65–67.
6. *Франка В.* Бог и одсвијести. Загреб: Око три ујутро, 1981.
7. *Freud S.* Gesammelte Werke. London: Imago, 1950.
8. *Fromm. E.* Psychoanalysis and Religion? New Haven: Yale Univer., 1971.
9. *James W.* Разноликости религиозног искуства. Загреб: Напријед, 1990. В рус. пер. *Джеймс У.* Многообразие религиозного опыта. М.: Наука, 1993.
10. *Јеротић В.* Психологиза и култура. Београд: Библиотека XX век, 1988.
11. *Јован свети Лествичник.* Лествица. Београд: Српска православна црква, 1963. В рус. пер. *Иоанн Лествичник, преп.* Лествица. Св.-Тр. Сергиева Лавра, 1991.
12. *Keilbach V.* Психологија религије (ауторизована скрипта). Загреб, 1951.
13. *Лоренц Б.* Психологија и филозофија религије. Београд: Гена Кон, 1939.
14. *Meister Eckhart.* Књига божанске утјехе. Загреб: Напријед, 1989.
15. *Олпорт Г.* Склоп и развој личности. Београд: Култура, 1969. В рус. пер. *Олпорт Г.* Становление личности. // *Олпорт Г.* Избранные труды. М.: Смысл, 2002.
16. *Otto R.* Свето. Сарајево: Свјетлост. 1983.
17. *Scheler M.* Liebe und Erkenntnis. München: Dalp, 1955.
18. *Шушинић Ђ.* 95 теза о односу религије и науке. // Култура, Београд, 1984. № 65–67.
19. *Вучић Р.* Психологија религије. Београд: Српска православна црква, 1971.
20. *Waach H.* Johannes vom Kreuz? Wien/ München: Herold, 1954.
21. *Weil S.* Ишчекивање Бога. Загреб: Кршћанска садашњост, 1979.

ВВЕДЕНИЕ В ПАСТЫРСКУЮ ПСИХОЛОГИЮ И МЕДИЦИНУ

Пастырскую психологию мы понимаем как тип связи между психологическими, а отчасти и психопатологическими проблемами человеческого существования, и религиозными проблемами, значимыми в жизни верующего человека, и всем, что является психологически важным в связи с верой. Пастырская психология избегает как преувеличенной жесткости научной психологии, когда та настаивает на сохранении узких рамок своих исследований, так и преувеличенной обособленности теологии и теолога от реальных жизненных событий и психологических (да и психопатологических тоже) переживаний в современном мире.

Об этом замечательно говорит в книге «За жизнь мира» Александр Шмеман: «Мы не являемся «первоклассными» христианами, пребывающими вовне этого безобразного мира. Если мы не предстоим как представители этого мира, как будто мы и есть сам этот мир, если не носим все тяготы этого дня, наша «набожность» может быть набожной, но она не будет христианской».

Длительная оторванность психологии от теологии, если сравнить с прежними временами, когда в одном лице гармонически сосуществовали и священник, и врач, и философ, может быть объяснена взаимным страхом. Психологи и психиатры, особенно после Второй мировой войны и прежде всего в социалистических странах, боялись того, что всякая связь с теологией может, с одной стороны, означать опасный или даже запрещенный шаг в сторону метафизического (на языке официальной идеологии — «к идеализму» или «мистицизму»), а с другой стороны, считали, что наука есть лишь то, что может быть

экспериментально проверено и статистически показано. Теологи также не проявляли интереса к психологии и психотерапии, или потому, что это казалось им похожим на некий сомнительный модернизм и возможность привнесения неправославных взглядов в православную теологию (когда речь идет о православных странах), или потому, что сами недавно были полны невежества в психологической области, которая к тому же грозила поколебать некоторые застывшие представления о вере, частично опиравшиеся на страх перед авторитетом и больше исполненные ветхозаветным, чем новозаветным духом.

Сегодня и в мире, и у нас другая ситуация. И психологи, и теологи увидели вред, приносимый такой глухой оборотной: всегда были и остаются естественные дороги между двумя поселками. В первую очередь потребовалось освободить и психологов, и теологов от страха перед возможным ущербом или «пачканием» воображаемой чистоты занятий только психологическими или только теологическими вопросами и в той, и в другой дисциплинах. Общее стремление в мире к мультидисциплинарному подходу к жизненно важным проблемам человека и его существования, а это, естественно, и вера, и надежда человека, и возможность их психологически нормального раскрытия, испытания и реализации в жизни, совершило поворот в отношениях психологии и теологии.

Такая мировая тенденция позволила и у нас утвердить пастырскую психологию на серьезной основе и ввести ее в качестве учебной дисциплины на православном Богословском факультете в Белграде. Научное преподавание психологии со всеми ее растущими ответвлениями и направлениями совершенно не отрицает потребность человека в вере. Современная психология рассматривает эту потребность как здоровое основание, которое расчищает пространство для теолога и всего того, что он считает необходимым сообщить психологу. И наоборот, психолог (а отчасти и психиатр) имеет возможность лучше

объяснить и приблизить к осознанному и рациональному пониманию иррациональные проявления в вере, которые до этого ускользали от всякого возможного контроля, и само появление в человеке веры и религиозных переживаний, как и позитивную возможность передачи религиозного опыта и религиозных убеждений другим людям.

Все христианские святые от св. Августина и св. Иоанна Лествичника до св. Иоанна Кронштадтского¹ имели глубокое понимание психологии человека, здоровой и болезненной, скрытой (неосознаваемой) и явной, благодаря необыкновенному дару наблюдения и самонаблюдения.

Как мы уже говорили ранее, пастырская психология хочет поставить современного человека в правильные отношения с его религиозными потребностями.

С расширением сознания современного человека, ростом его самосознания и знания собственных проблем растут и его потребности и, в частности, требования к клиру и церкви, если речь идет о традиционном верующем. Верующему человеку не все равно, какой священник служит в церкви литургию, как соответствуют ему клирос или хор, какого уровня проповедь, которую он слышит от священника. Более того, в нем растет заинтересованность в том, чтобы понимать смысл и сущность литургии. Он более не равнодушен и к языку, на котором проводится Божественная служба. Уже и в наших храмах можно по воскресеньям увидеть молодых людей, которые следят за литургией свт. Иоанна Златоуста или свт. Василия Великого по молитвословам на сербском языке. Такие изменения показывают, что повсюду в мире традиционная религиозность людей, хотя еще достаточно медленно, уступает место так называемой спонтанной или пробуждающей сознание религиозности. Эта значительная

¹ *Праведный Иоанн Кронштадтский (Иван Ильич Сергиев) (1829–1908)* — крупнейший русский церковный деятель, проповедник и духовный писатель.

перемена, имеющая революционное значение, несомненно намечает и новые проблемы, вопросы, новые испытания и изменения в церковной жизни. Верующий человек уже сегодня требует и, несомненно, будет требовать завтра, образованного священника! Что это означает? Дело в том, что если богослов только что завершил свое образование, он может и должен изучать теологию или, если в случае какой-либо уважительной причины он не имеет такой возможности, должен в дальнейшем заниматься самообразованием.

Общий рост интереса в мире к психологии и пограничным с нею областям, как и все большее желание молодых людей изучать именно психологию, не миновали ни богословов, ни студентов теологии. Сегодня молодой человек задается такими основополагающими вопросами как: кто я есть, откуда я, куда иду, что мне необходимо делать, почему я живу, как примирить потребности разума с чувствами, как обрести наилучшего спутника жизни и создать счастливую семью, как сохранить себя в правде и моральной чистоте, когда мир непрерывно требует изворотливости и часто аморальных поступков? Все эти же вопросы стоят и перед молодыми теологами с той лишь значительной разницей, что последние имеют большие и лучшие возможности ответить на них точно и решительно, причем не только себе, но и другим людям, как более молодым, так и тем, кто старше. Доброго, порядочного и истинно религиозного священника в селе и в городе слушают и пожилые люди; особенно такой священник может потребоваться пожилым людям, которые по каким-либо субъективным или объективным причинам потеряли жизненную ориентацию и смысл своего существования. Именно для того, чтобы таким людям с несложившейся жизнью и тем многочисленным и все возрастающим невротикам и психотикам оказать реальную помощь, будущие священники должны познакомиться, по крайней мере, с основами и психологии,

и психопатологии, так как им это знание — кроме необходимого и прямого дара Божьего, который получают от Духа Святого во время каждой Божественной службы и при каждой искренней личной молитве — обеспечит психологическое понимание различных проблем, которыми измучены люди. И это еще одна немаловажная причина изучения пастырской психологии на Теологическом факультете.

Ясно, что поскольку речь идет о психопатологии, психосоматической медицине, психотерапии и лечении, то пастырская психология должна частично интересоваться и различными девиациями¹ человеческого поведения, такими, как алкоголизм, наркомания, самоубийство. Сегодня все эти, к сожалению распространенные проявления психопатологического и социопатологического поведения человека, должен изучать и теолог, часто становящийся в будущем священником, не только потому что они глубоко затрагивают его как профессионала и лежат в пределах пастырской деятельности, но и касаются самой сердцевины его теологического интереса к глубинам таинственной человеческой природы. В связи с тем, что большинство упомянутых болезненных явлений в человеке и обществе имеют свой источник, с одной стороны, в падшей природе человека, с другой, в семье и возрастном развитии ребенка, начиная с пренатального периода², через рождение, первое соприкосновение матери и ребенка и их симбиоз³, вплоть до первой нормальной сепарации⁴ от матери (на восьмом месяце младенца), когда появляется и первый природный страх⁵, пастырская психология

¹ Девиация (от *лат. deviatio*) — отклонение.

² Пренатальный период — внутриутробный период развития ребенка.

³ Симбиоз или симбиотическая связь матери и ребенка — биологический термин, перенесенный в социальные науки; обозначает состояние взаимосвязи ребенка с матерью, отражающее их обоюдные и взаимосвязанные потребности и способы удовлетворения их у ребенка и матери.

⁴ Сепарация (от *лат. separatio*) — отделение, разделение.

⁵ Исследования отношений матери и ребенка в его первые три года жизни проводила Маргарет Малер (1897—1985), уроженка Венгрии, почти всю жизнь

берет на себя обязательство показать развитие человека от пренатального периода до старости. Необходимо особенно глубоко вникать в сложные проблемы брака и семейных отношений так, чтобы это помогло теологу и, возможно, будущему священнику быть истинным помощником в решении многочисленных трудностей, с которыми он обязательно столкнется, общаясь со своей паствой.

Мы уже подчеркивали, что в настоящее время от священника требуется большее понимание человека и его проблем, чем раньше. Возьмем в качестве примера исповедь. Возможно, нет в жизни человека более естественной, прямой и насущной потребности, чем потребность говорить о себе искренно и без предрассудков с тем, к кому питаешь огромное доверие, чтобы рассказать ему все, что лежит на душе, одним словом, открыться и искренно исповедоваться. До прихода Господа Иисуса Христа эта потребность удовлетворялась вниманием близких друзей, рассказыванием снов священникам, которые одновременно были и врачами, в храмах, а в христианские времена эта потребность начала удовлетворяться в святом таинстве исповеди¹.

В Православной Церкви исповедь очень долго, веками, культивировалась и практиковалась в трудах священника по окормлению своей паствы. В условиях нашей истории,

проработавшая в Америке. Согласно ее взглядам, развитие ребенка в этот период проходит несколько последовательных фаз. В частности, в период второго-пятого месяца жизни, ребенок переживает симбиоз — полное психическое слияние с матерью, совершенно не отделяя себя от нее. Далее следует фаза на которой происходит сепарация (т. е. психологическое отделение), которая проявляется во внутреннем ощущении ребенка, что он может функционировать независимо от матери.

¹Таинство покаяния (исповеди) установлено самим Господом Иисусом Христом с целью врачевания душевных недугов и совершенного исправления жизни человека. Как таинство и священнодействие оно предполагает, кроме невидимого присутствия Бога, активное участие и самого человека: во-первых, кающегося грешника, искренне приносящего свои немощи к милостивому и всещедрому Господу и Его свидетелю — духовнику, и, во-вторых, священника, исповедь принимающего и разрешающего от грехов данную Богом властью. Потребность в самораскрытии в этой связи можно рассматривать как видоизмененную потребность в покаянии.

от времен турецкого порабощения и до окончательного освобождения от турок, исповедь проводилась время от времени, часто была общей и относительно поверхностной. Лишь в последнее время, когда наша Церковь и Теологический факультет, а с ними и наш православный мир переживают значительное обновление, на исповедь вновь начали обращать то внимание, которого она полностью заслуживает. Мы предполагаем, что в будущем чин исповеди будет все в большей степени необходимой частью тех трудов, которые и делают православного христианина тем, чем он есть и должен быть: носителем основных и более широких знаний о православной церкви и ее истории, посещающим воскресные и праздничные литургии, знающим значение и смысл Божественной службы, принимающим участие в обрядах крещения, венчания и отпевания, и тем, кто многократно в течение года причащается, обязательно пройдя через предваряющий причастие пост и исповедь. Поэтому преподавание пастырской психологии уделяет исповеди огромное внимание с психологической и теологической точек зрения, прорабатывая сегодняшние актуальные и трудные психологические проблемы и явления, например: страх, вина, депрессия, вопрос совести, агрессивность и т. д. Без знания этих распространенных и близких людям явлений исповедь может превратиться или в настоящую формальность, то есть утомительную обязанность, или стать глубоким неудобством и для священника, и для исповедующегося верующего.

Цель взращивания будущего священника состоит в создании такого Божьего пастыря, который не будет проводить время в тихой уединенности и отчужденности из-за страха перед сегодняшним обществом и его требованиями, которые часто глубоко противоположны самим принципам христианской веры, и не будет представлять собой тип делового, вечно занятого и поверхностного священника с чертами прежних книжников и фарисеев

Иудей, исполняющего вроде бы все, что требуют от него церковные правила, но оставляющего то, что единственно спасает и его, и паству, — милосердие человека к человеку¹. Вместо такой личности священника нашему народу и Церкви необходим душевно богатый и духовно просветленный священник, который радостно, спонтанно и по велению сердца, а не только по требованию совести, приближается к людям и устраивает с ними встречу «от души к душе» не только во время исповеди, но часто и до исповеди, дабы верующий мог полностью довериться ему и исповедовать затем все, в чем не смеет признаться даже самому себе. Такой духовный пастырь (а между нашими духовными пастырями уже имеются подобные) отличается духовной активностью особого рода, направляемой в одинаковой мере внутренней молитвой и, вообще, богатой внутренней религиозной жизнью, и внешней активностью, обращенной к человеку и обществу для помощи и в здравии, и, особенно, в болезни.

Остановимся Немного на роли духовника в ментальном здоровье верующего человека. Прежде всего интересны сведения о том, что в Америке 42% людей, которые ищут помощи, чтобы решить свои эмоциональные проблемы, ищут эту помощь в первую очередь у духовника, а затем, или по его совету, или по причине недовольства тем, что получили от него, ищут помощи психиатра, психолога, социального работника и других специально подготовленных лиц². Также следует упомянуть ценное сведение о том, что в Америке духовников в тридцать пять раз больше, чем психиатров, и в пятнадцать раз больше, чем психологов. Их помощь ценится, и они

¹ «На Страшном суде нас спросят лишь об одном — о нашем милосердии» (свт. Иоанн Златоуст).

² Справедливости ради следует отметить, что Америка является страной по преимуществу протестантской. В отношении протестантских конфессий не представляется возможным говорить об исповеди как о таинстве; здесь грань между пастырской и психологической помощью стирается.

плодотворно сотрудничают с медиками и психологами. Самые частые проблемы, из-за которых люди обращаются к духовнику, суть следующие: брачные проблемы, трудности в детско-родительских отношениях, эмоциональная нестабильность в подростковый период, сексуальные проблемы и, наконец, определенные желаемые сведения о формах защиты в области ментальной гигиены¹.

Так как духовникам, имеющим чаще всего теологическое образование, приходилось сталкиваться, общаясь со своей паствой, с такими психологическими и психопатологическими проблемами, которые прежде были им неизвестны ни из личного опыта, ни на основании теологического образования, и сознание собственной беспомощности лежало тяжелым грузом на их совести, то это часто подталкивало к дополнительному образованию в сферах пастырской психологии, социологии, психиатрии и других схожих областях. Элементарное знание психиатрии должно стать необходимым также потому, что существует известный и довольно заметный процент верующих, нуждающихся в помощи духовника и страдающих от разного рода легких и тяжелых психических нарушений, которые следует вовремя распознавать, чтобы направлять подобных людей на консультацию, а порой и на лечение.

Нам кажется, что хорошая психотерапия не в состоянии поколебать ни веру пациента, ни веру пациента-теолога, разумеется, если она покоится на твердых основаниях. Однако если вера является лишь невротическим соглашением и средством достижения невротической цели, то в процессе психотерапии вера такого рода должна быть поставлена под сомнение и по возможности заменена здоровой, а не невротической верой. Как считает один из лучших современных американских психиатров

¹ Речь идет о защите от психологически вредных воздействий социальной среды на сознание человека.

Льюис Уолберг (Lewis Wolberg)¹, хорошая психотерапия не только не пренебрегает религией, но высвобождает в пациенте духовные побуждения, основывающиеся на таких ценностях, которые или поддерживают религиозные ценности, или идентичны им. Психотерапия не пытается индоктринировать в сознание пациента религию терапевта, а также не нападает на религиозные верования пациента, для которого религия представляет конструктивную моральную силу. Согласно этой позиции, успешная психотерапия укрепляет веру пациента и проясняет его религиозное чувство. Если, как мы уже отмечали, религия может быть поставлена на службу неврозу, а не на служение Богу и ближним, то, естественно, задачей психотерапевта будет являться не разрушение веры в пациенте, но демонстрация зрелых возможностей веры, которая в таком случае изменит направление своего действия. Вместо того, чтобы невротик погружался в себя и свои невротические, эгоистические цели, вера в своей зрелой форме поворачивает невротика к другим людям и к обществу для его же пользы и благополучия.

Что касается концепции греха и чувства вины, то, по мысли Уолберга, наличествует два существенных фактора для нормального функционирования общества. Совесть, в некотором роде «склад» для вины, существенная составляющая личного благоустройства, так как никто не в состоянии без совести навести порядок ни внутри себя, ни в обществе. Моральный закон жизненно важен для существования любого общества, которое не может устоять без этических и правовых норм. Чувство вины есть внутренний инструмент души, помогающий человеку обуздать свои антисоциальные импульсы. Грех есть понятие, означающее некую нарушающую порядок акцию, за которой следуют религиозное осуждение или социальное наказание. Психотерапия не может ни просить

¹ Уолберг (Волберг) Льюис Р. (ум. 1989) — известный американский психиатр, гипнотерапевт, доктор медицины, член Совета основателей американской академии психоанализа.

о смягчении сущностной вины человека, ни ослаблять силу греха. Но не следует забывать, что и грех, и вина могут принимать в человеке патологические размеры и доводить его до нарушений как психической, так и социальной организации индивидуума, что, в свою очередь, может нарушить нормальное развитие религиозного чувства у такого человека. Казалось бы, и религия, и психотерапия могли бы прийти к согласию в определении и значении как здорового и рационального ощущения вины, так и болезненного, иррационального чувства, будь оно преувеличенно вплоть до разрушающей личность скрупулезности или слабо до полного отсутствия ощущения вины во время совершения поступков, непременно вызывающих у всякого здорового индивидуума такие же здоровые чувства. Значит, психотерапия знает о витальной роли религии в оказании помощи религиозному человеку, укрепляющей и дающей возможность познавать вину там, где она присутствует, а виновному помогает раскаиваться в ней, как помогает человеку распознавать действия антисоциальных инстинктов, обозначая их как греховные.

Преображение религиозной природы также может стать камнем преткновения между религиозным и психиатрическим взглядами на происходящее. Освобождение аффективной¹ энергии и ее перевод на поле веры, что обычно имеет стремительный, неожиданный даже для носителя этой энергии и его окружения характер, веселое расположение духа, вплоть до радостного экстаза, ощущение новой жизни, которая только начинается, а случается, и направляется божественным контролем, — все эти ощущения, без сомнения, несут в себе и психологические компоненты. Психиатры, не делая различий, относятся ко всем подобным случаям с подозрением на том простом основании, что многократно видели, как из такого начального состояния развивается злокачественная

¹ Речь идет об эмоциональной сфере человека.

картина хронической шизофрении. Разумеется, и психиатры, и теологи пребывают в поисках критериев, которые сделали бы возможным своевременное разграничение истинной конверсии (преображения — *Ред.*), благодаря которой жизнь того, кто изменяется, как и всего его окружения, прогрессирует, и патологических состояний, при которых отсутствуют упомянутые выше последствия истинного преобразования.

Одним словом, пастырская психология охватывает и исследует целого человека, всегда пытаюсь его понять в свете Священного Писания, последнего и самого совершенного дара, полученного человеком на Земле, как вечного и незаменимого наставления в христианской жизни и на пути обращения к Богу. Пастырская психология не останавливается только лишь на психологическом и психопатологическом содержании человека, или только на догматическом, законническом, моральном или аскетическом в христианине, но занимается целостным и гармоническим ростом и развитием всех этих компонентов в едином теле, душе и духе православного христианина. Она исследует, насколько ей хватает сил для понимания, что значит присутствующая в человеке святость, то мощное переживание, которое «встряхивает» человека до самого основания, переворачивает его взгляды и делает из атеиста убежденным верующим человеком, из Савла-богоборца творит Павла, богоприимца и богоносца. Но в область пастырской психологии входит и все то, что относится к «низшей» или падшей природе человека, следовательно, и все то, что есть в нем болезненного. Она исследует, насколько это охватывают ее границы, источники не только душевных, но и телесных болезней, ищет в них смысл и шанс на покаяние (помимо каузального, пастырскую психологию интересует и телеологический принцип в религии, философии и науке¹).

¹ Каузальный принцип ориентирует внимание исследователя на устойчивые причинно-следственные связи изучаемого объекта. Телеологический принцип

В первую очередь пастырскую психологию занимают субъективные нормы человеческого поведения, в меньшей степени догматически-моральные. Она не есть предмет нормативного, но субъективного характера. Никогда не забывая Христовых слов «будьте совершенны, как совершен Отец ваш небесный»¹, а следовательно, не оставляя без внимания цель, назначение и идеальный лик человека, каким он должен был бы быть, поскольку человек есть «образ и подобие Божие»², пастырская психология все же ставит на первое место человека таким, каким он действительно пребывает сегодня, человека со всеми маниями и слабостями, падениями и болезнями, извращениями и страданиями, исследуя не только психологические и психопатологические причины такого жалкого реального его положения, но, в согласии с Христовой заповедью, советует и указывает на путь исправления, лечения и обновления Божьего лика, несомненно присутствующего в каждом человеке.

Что же все-таки делает человека столь долговременно бесчувственным и черствым по отношению к лучшим проповедям истинных христиан и что же делает его «диспонируемым»³ к слушанию Божиего слова, к приятию его в себя, как принимает семя плодородная земля? Разве опять это не некое психологическое, субъективно-состояние человека, представляющее ценность для изучения пастырской психологией! Полезно было бы потрудиться, чтобы оценить, для какого человека, когда и каким способом посеять христианское семя. Не может в этой миссионерской сфере деятельности миссионер поступать формально-законнически, будучи научен действовать в отношении всех людей по одной мерке, но должен поступать

предполагает изучение иного вида причинности: целевой, отвечающий на вопрос, — для чего, ради какой цели совершается тот или иной процесс или действие?

¹ Мф. 5, 48.

² См. Быт. 1, 26.

³ Диспонируемый (от *лат.* *disponere* — располагать, размещать, распределять) — расположенный.

всякий раз иначе и всегда индивидуально по отношению к неповторимой и самоценной личности человека, от ребенка до старца. Все люди сделаны из различного строительного материала, их конституции различны, наследственный потенциал также, всякий вырастал в иных условиях семейного воспитания и потому по-своему открыт для принятия истинной веры. «Мы все кипим при разной температуре» (Эмерсон)¹.

И еще один вопрос занимает пастырскую психологию. Какова психология у атеиста, а какова у верующего, действительно ли различия между ними фундаментальны, обусловлены конституцией или воспитанием, наследственными или приобретенными свойствами, причиненными травмами, или эти различия многим менее серьезны, чем это предполагается, да и является ли прыжок из атеизма в теизм, а также обратно, быстрым и доступным для психологического понимания? Считаю важным вопрос о том, через какие индивидуальные и социальные, здоровые и болезненные кризисы проходит верующий человек? Какие сражения совести могут разыграться в таком человеке, когда он попадет в критическую ситуацию, требующую исповедания веры, но ценой опасных последствий, ценой жертвы?

* * *

В заключение мы можем сказать, что пастырская психология есть специальная ветвь прикладной психологии, чьей целью отнюдь не является замена или вытеснение теологии, но, напротив, она в целом предваряет и только дополняет теологию, как педагогическая психология предваряет и дополняет педагогику. Наряду со всеми своими исследовательскими и комментаторскими амбициями пастырская психология понимает акт веры человека как сверхъестественный дар, который не может быть

¹ Эмерсон Ральф Уолдо (1802—1882) — классик американской литературы, поэт, философ.

объяснен до конца рационально и, следовательно, который находится под влиянием свободной воли и сверхъестественной Благодати¹. Между тем, у нее остаются вопросы (это значит, что она не имеет на все готовых ответов); сжато их можно сформулировать так:

1. Каковы психологические основания веры?
2. Каковы психологические препятствия, которые делают невозможным путь человека к вере?
3. Каковы взаимоотношения духовника и верующего мирянина, или каковы психологические закономерности, которые поспешествуют им или затрудняют эти взаимоотношения?

ЛИТЕРАТУРА

1. *Boulgakoff S.* L'Orthodoxie. Paris: Enotikon, 1958. В рус. вар. *Булгаков С. прот.* Православие. Paris: YMCA-PRESS, 3-е изд., 1989.
2. *Grom B.* Religionspädagogische Psychologie. Göttingen: Vandenhoeck/Ruprecht, 1981.
3. *Frielingsdorf K. / Stöcklin G.* Seelsorge als Sorge um Menschen. Mainz: Matthias-Grünwald, 1978.
4. *Hol H. / Lindzi G.* Теорије личности. Београд: Нолит, 1983.
5. *Јеротић В.* Криза као шанса за исповест и покајање. // Богословље. 1983. № 1–2.
6. *Јеротић В.* Неуроza као изазов. Београд: Службени лист, III проширено издање, 1996.
7. *Јеротић В.* Потреба и значај религије за човека. // Богословље. 1985. № 1–2.
8. *Лествичник св. Јован.* Лествица. Београд: Свети архијерејски синод. 1963. В рус. пер. *Иоанн Лествичник, преп.* Лествица. Св.-Тр. Сергисва Лавра, 1991.
9. *Лоренц Б.* Психологија и филозофија религије. Београд: Гета Кон, 1939.
10. *Трстеньак А.* Пасторална психологија. Циље: Мохоријева дружба, 1987.
11. *Вучић Р.* Психологија религије. Београд: Свети архијерејски синод, 1971.
12. *Wolberg L.* The Technique of Psychotherapy. New York: Grune/Straton, 1977.
13. *Шмеман А.* За живот света. Београд: Православље. 1979. В рус. пер. *Шмеман А.* За жизнь мира. Нью-Йорк, 1983.

¹ «... посе́му и насаждающий и поливающий есть ничто, а все Бог возвращающий» (1 Кор. 3, 7).

ПСИХОЛОГИЧЕСКИЕ ПРЕПЯТСТВИЯ ДЛЯ ВЕРЫ

Почему какая-то одна группа людей верит в Бога, в вечный смысл жизни, в существование некоего божества, управляющего невидимым образом жизнью человека и человечества, некая другая группа не имеет никакой веры в то время как третья группа людей демонстрирует почти полное безразличие к вопросам трансцендентного характера? В течение ряда прошедших веков, на этот вечный вопрос появилось множество разных ответов из разнообразных областей географической, исторической и религиозной действительности. Но и сегодня у нас нет однозначного и удовлетворительного решения этой сложной проблемы.

Достижения современной психологии, особенно пренатальной, перинатальной и постнатальной, как и результаты, собранные в трудах по детской психологии и психопатологии, педагогике и школьной психологии, несомненно доказывают, что помимо наследственного влияния на развитие маленького ребенка существует и влияние воспитателя, особенно в течение первых трех и до пяти лет детской жизни, и это влияние весьма важно для структурирования будущей личности ребенка. Следовательно, когда речь заходит о религиозном развитии ребенка, теистические, атеистические или агностические позиции родителей, хотя это и не безусловно, определяют религиозную принадлежность взрослого человека. Почему дело обстоит именно так, обстоятельно объясняется в главе «Ребенок и религия» этой книги.

С моей точки зрения, основанной на исследованиях антропологов и некоторых глубинных психологов (К. Г. Юнга и других), вопреки распространенному мнению, любой

человек в своих глубинах религиозен, а его нерелигиозность — кажущаяся и проистекает вследствие препятствий, поставленных на пути естественного развития нормальной потребности человека осмыслить в наибольшей степени свою жизнь так, чтобы она приняла существование того невидимого Существа, предчувствие которого пробуждает в нем самом архетип Собства¹, причем уже в раннем детстве². Проблема веры или безверия человека не может быть решена ни с помощью астрологии или «судьбы», ни в учении азиатских религий о карме и реинкарнации, ни в суровом кальвинистском разделении людей на тех, кого Бог заранее определил ко спасению и тех, кого определил к гибели, но, скорее, эта проблема может быть решена исследованием *индивидуально-психологических* и *социально-психологических* преград и препятствий на пути развития человеческой веры.

В исследованиях психологов религии (Бове³, Пиаже⁴, Нойманна⁵, Грома, а у нас Борислава Лоренца, Радмила Вучича, Антуана Трстеняка), препятствие индивидуально-психологической природы может проистекать из человеческого разума, его чувств и его воли. Прежде, чем мы начнем анализировать упомянутые факторы душевной жизни человека, вспомним слова владыки Николая Велимировича, которые вкратце выражают сущность проблемы: «Весь человек должен предстать перед истиной,

¹ Собство — архаическое сербское слово, автором употребляется как термин, включающий в себя ряд смыслов. Это — и Властность, и Могущество, и Державность, и Личность, в которой проявляется Лик Христа, и коллективная Самость. В зависимости от контекста преобладает тот или иной смысл. Так, в психоаналитическом контексте смысл этого слова ближе к понятию Самости, тому, чем владеет индивидуум или общество, в богословском — к понятию Державности, Могущества Божьего, Личности, выявляющий в себе Божий Лик Христа.

² См. главу «Архетипы в детстве» в книге Владеты Еротича «Юнг между Востоком и Западом».

³ Бове Пьер — французский психолог религии, автор работы по половозрелой религиозной психологии «Религиозное чувство и психология ребенка» (1925). Рассматривал любовь ребенка к Богу как результат его любви к родителям.

⁴ Пиаже Жан (1896–1980) — известный швейцарский психолог.

⁵ Нойманн Эрих (1905–1960) — израильский психолог. Ученик К. Г. Юнга. Специалист в области глубинной психологии и анализа мифологических архетипов.

чтобы его встретила вся истина. Три элемента в нас должны быть непорочны, все три в одночасье: мысль, чувство и воля. Если хотя бы один помрачился, мы пройдем мимо истины и не увидим ее».

Препятствия для веры индивидуально-психологического характера

Препятствия для веры, протекающие из человеческого разума

«Благо для тебя, если разум твой в сердце твоём почи- вает», — этот драгоценный святоотеческий опыт был выражен в короткой строчке великого немецкого поэта Фридриха Шиллера.

Единое психосоматическое функционирование человека осуществляется с помощью двух центральных органов — сердца и мозга, или чувства и разума. Между тем, православное учение свидетельствует, что сердце есть духовный, душевный и телесный центральный орган, в котором содержатся и человеческая мысль, и чувства человека, и человеческая воля. Точно писал Паскаль: «Вера есть сила сердца!» По определенным обстоятельствам, входить в которые здесь и сейчас у нас нет возможности, первоначальная Божественная гармония человеческого сердца оказалась разбита, расчленена, разделена. Разум восстал против чувств, воля (как самоволие) воюет и против разума, и против чувства. Не правят больше ими, как должно было бы быть по христианскому учению, ни согласие, ни послушание, ни симфония. Когда Иисус Христос поучал нас в Нагорной проповеди: «Блаженны чистые сердцем, ибо они Бога узрят» (Мф. 5, 8), тогда Господь напоминал нам, чтобы мы вновь единым усилием, как в свое время Моисей и израильские пророки, пережили присутствие Бога. Но это возможно лишь тогда, когда мы, подобно им, очистим сердце, а все три психические функции, без которых человек просто

немыслим, — разум, чувство, волю — приведем к гармонической взаимному согласию.

Хорошо известно, что люди в соответствии с темпераментом отличаются по своей конституции. Издавна в науке присутствует разделение людей на флегматиков, сангвиников, холериков и меланхоликов (типология Гиппократ-Галена¹). В наши дни также известно деление на пикнический, лептосомный, атлетический и диспластический типы. Это деление основано на различном телесном строении людей, которое создает соответствующую психическую структуру (Эрнст Кречмер — E. Kretschmer, 1888—1964)². Известно также, согласно Карлу Густаву Юнгу, популярное разделение на интровертный и экстравертный типы людей. Все эти деления если и не являются решающими в отношении человеческой определенности в вопросах веры или безверия, если и не могут быть названы особенно важными в отношении принятия решений, то в большой степени значимы в отношении способа прихода к вере и ее восприятия. Поэтому нельзя считать необычной нерешительность сангвиников в отношении четкой определенности в ответе на вопрос: «за веру или за безверие?» У сангвинического верующего даже в случае определившегося выбора веры настроение в пользу молитвы и моральных поступков будет переменчивым и ненадежным. Меланхоличная структура личности верующего имеет основным расположением духа расположение печальное, склонное к пессимистически-апокалипсическому видению будущего, замкнутое и невоинственное, иногда испуганное и малодушное. Холеричному верующему угрожает опасность фанатических излияний религиозной ревности, а эта ревность проявляется в чувстве избранности, неожиданных вторжениях безумия и бесов,

¹ Гиппократ (ок. 460 — ок. 370 до н. э.) — древнегреческий врач, один из основоположников научного подхода к болезням человека и их лечению. Гален (129—199) — древнеримский врач и философ греческого происхождения.

² Типология введена знаменитым немецким психиатром Эрнстом Кречмером в работе «Строение тела и характер» (1921).

упрощенных выводах в отношении подлинной веры. Наконец, флегматичному верующему недостает необходимого «топлива» для непрестанного горения огня веры, для усовершенствования веры, требующей от христианина пожизненной борьбы и стремления приблизиться к «мере полного возраста Христова» (Еф. 4, 13). Само собой разумеется, что всякий человек, к какому бы из упомянутых типов темперамента он не принадлежал, имеет возможность, если он действительно искренне верует, проявить достаточное число добрых и позитивных свойств, характерных для того или иного человеческого типа.

Подобным образом открытые и установленные Кречмером в связи с их телесным строением и соответствующей психической структурой типы позитивно и негативно проявляют себя и в отношении взаимосвязи человека и религии. Что касается разделения людей на интровертный и экстравертный типы по Юнгу (если исключить нашу склонность считать интровертный тип более приемлемым для принятия какого-либо религиозного убеждения¹), то добавление Юнгом к каждому из типов еще четырех функций (мышления, ощущения, чувствительности и интуиции), из которых две обычно играют доминантную роль, а две другие — подчиненную, делает проблему отношения юнгианских типов к религии еще сложнее, чем это было в случае разделения людей по ранее перечисленным типам. Во всяком случае, отношение людей к вере или безверию, обусловленное и их врожденной конституцией, и темпераментом, подтверждает остроумное замечание американского поэта XIX в. Эмерсона: «Мы все закипаем при разной температуре». Этот факт следует иметь в виду не только каждому психологу религии (что очевидно), но, что важнее, каждому христианскому пастырю в его ежедневных трудах с паствой, как и каждому христианину, который находится в постоянных дружеских отношениях с людьми,

¹ По причине более интенсивной внутренней жизни.

зачастую отличающимися от него своими взглядами. Нет никакой возможности быть милосердными к людям (милосердие есть одна из первых, если не первая Христова заповедь людям в их отношениях с ближними), если мы не будем проявлять терпимость по отношению к их «инаковости», то есть их особенностям. Эта терпимость, помимо всего прочего, приобретается каждым и через понимание природы соответствующих источников разнообразия и различия среди людей.

Возьмем сейчас из психолого-религиозной литературы пример краткого анализа трех относительно частых типов людей (естественно, в жизни их значительно больше), которые независимо от того, являются ли они атеистами, теистами или агностиками, демонстрируют схожее «слепое пятно» в ихприятии или более широком и глубоком понимании веры. Это суть «математический», «циничный» и особенно частый и опасный «фанатический» типы человека.

«Математический» тип человека определяется как тип сухого логика, который ничего не принимает на веру, но лишь то, что может быть доказано; для которого существуют лишь одни причины и следствия, который в тайне личного Бога и Его безграничной доброты видит чистый антропоморфизм. Иногда подобного рода «математики» не имеют достаточного общего образования и у них не хватает личной уверенности, так что подчеркивание точности служит им защитой от жизни и новых знаний, которые почти всегда их пугают.

«Циничные» люди определяются как «врожденные» скептики, которые все, что видят и слышат, переживают, чему обучаются, ставят под сомнение, и всегда готовы снова иронично задавать пилатовский вопрос: «Что есть истина?» Она представляется им лишь тем, что практично и удобно, а перед всякой другой истиной, абстрактной или метафизической, они останавливаются обреченно или незаинтересованно.

Не входя в сложную проблему существования «математического» или «циничного» типов (смотрите прежние рассуждения о типах, о значительном влиянии воспитания, некотором сильном сходстве с этими типами личности в подростковый период и т. д.), мы можем спокойно говорить о том, что оба эти типа людей являются в основном следствием гордости ума, желающего все познавать без Божественной помощи. Когда же, наконец, такие люди где-нибудь посередине жизни или в старости видят, что это невозможно, они продолжают жить в некоем тихом отчаянии, в безрадостном скептическом или стоическом состоянии. В наши дни в мире существует достаточное число подобных людей, потому что над ними властвует позитивизм в науке, агностицизм в религии, а еще в большей степени религиозная (и не только религиозная) индифферентность.

От священника, монашествующего, образованного мирянина требуется и ожидается не только проявление высшей степени понимания, терпения и терпимости, обычной христианской доброты в разговоре с подобными людьми, но и солидных общих знаний и соответствующего образования, помогающего в большей степени понимать таких людей.

«Фанатичные» духом представляют величайшую опасность в любой области общественной и частной жизни, особенно в области политики и религии. Такие люди считают, что нашли истину — одну и навсегда, она для них становится выше всего остального, ради нее они в состоянии пожертвовать семьей, да и своей жизнью тоже, они уверены, что страдают во имя «высших целей». Поскольку всякая вера связана с определенной формой и организацией, с какой-либо церковью, а значит, и с людьми, с которыми приходится сотрудничать, постольку ей сопутствует порой «обливание грязью» или с нею связывают какие-либо скандальные истории, не отвечающие представлениям (фанатически настроенных

людей — *Ред.*) о чистоте веры. Поэтому подобные люди или становятся «одинокими стрелками», или переходят в секты (религиозные и политические), а в каких-то случаях сами их и основывают. «Фанатики истины», которая остается для них обычно абстрактной и шаблонной, обладают сильной суггестивной энергией¹, чтобы привлечь к себе других людей, особенно пассивных, со слабой волей, желающих покориться тому, кто сильнее их. Если в каждодневной жизни «духовные фанатики» покажут еще и высокую мораль, порядочность и настойчивость (такими людьми были Робеспьер² во Франции, Троцкий³ во времена большевистской революции, таковыми большей частью были во все века предводители христианских сект, особенно много таких людей было среди пуритан, пресвитериан, квакеров, а в настоящее время достаточное количество их имеется среди свидетелей Иеговы, адвентистов, пятидесятников⁴), то вокруг них за относительно

¹ Силой внушения, от *suggestio* (лат.) — внушение.

² Робеспьер Максимилиан Франсуа Мари Исидор де (1758—1794) — один из лидеров Великой Французской революции, глава якобинцев.

³ Троцкий Лев Давидович (наст. имя Бронштейн Лейба) (1879—1940) — российский политический деятель, один из организаторов Октябрьского переворота. Идеолог «перманентной революции». Инициатор массовых репрессий.

⁴ Пуритане (от *позднелат.* *puritas* — чистота) — последователи кальвинизма в Англии и Шотландии в XVI—XVII вв. Требовали преобразования англиканской церкви в духе протестантизма и полного ее избавления от католических элементов, требовали замены епископата пресвитерами; отвергали богослужения, церковное убранство, посты, религиозные праздники. Отстаивали идею т. н. мирского аскетизма (труд и бережливая жизнь мирян). Пресвитериане — кальвинисты Англии и Шотландии, борившиеся против католицизма и англиканства. Основы английского пресвитерианства были заложены Томасом Картрайтом (1535—1603). Пресвитериане разработали так называемое Вестминстерское исповедание, состоящее из 33 статей, в котором сделан упор на греховность человека и доктрину благодати. Квакеры (от *англ.* *quake* — трястись) — христианское движение, основанное в середине XVII в. в северо-восточной Англии Джорджем Фоксом (1624—1691). Свое название получили за то, что начинали трястись, когда чувствовали, что на них сошел Святой Дух. В основе учения лежит концепция внутреннего света, частичка которого, по мнению квакеров, есть в каждом человеке. Единственным источником учения они считают Библию; отвергают церковное духовенство, таинства и обряды. Свидетели Иеговы (расселиты) — религиозное движение, основанное в 1872 г. Чарльзом Тейзом Расселом (1852—1916). Рассел проповедовал «Основание Царствия Божия на

короткий промежуток времени соберутся десятки и сотни страстных приверженцев вождя и его веры.

Возникновение религиозных сект — когда речь заходит о христианстве, начиная с первого века и до наших дней, — сложная и весьма занимательная проблема с психологической и социальной точек зрения. Напомним о способности и искусстве римских пап, которые сначала препятствовали развитию сектантских движений, направленных против церкви, а затем сумели преобразовать их в строгие католические ордена, преданные церкви; о том, что в православии владыке Николаю Велимировичу удалось в период между двумя мировыми войнами претворить первоначальное сектантское движение в сербском народе, частично направленное против церкви, в плодотворное и полезное церковное движение. Если мы хотим быть объективными в оценке причин и значения непрекращающейся деятельности религиозных сект внутри христианской церкви на протяжении двух тысяч лет (я думаю, что

земле», определив дату Армагеддона на 1872 г. Впоследствии эта дата неоднократно переносилась. Свидетели Иеговы считают Библию «вдохновенным Словом Бога», поклоняются Иегове, не принимают христианского учения о Святой Троице, отрицают божественность и физическое воскресение Христа. Они отвергают бессмертие души и полагают, что спасение достигается исключительно добрыми делами. **Адвентисты** (от *англ.* *adventus* — пришествие) — религиозное движение, основанное Уильямом Миллером (1782—1849) в 1833 г. в Нью-Йорке, позднее переместившееся в Европу. Впоследствии движение адвентистов раскололось на несколько течений, самое многочисленное из которых адвентисты седьмого дня. Движение имеет ярко выраженный апокалиптический характер. Сам Миллер дважды вычислял год кончины мира (1843 и 1844), однако, несмотря на неудавшееся пророчество, движение продолжало существовать и увеличивать число своих последователей. Адвентисты считают, что после Второго пришествия Христа мир будет уничтожен огнем и будет создана новая земля для верующих. После тысячелетнего царства Христа воскреснут праведники и неправедные, и тройное единство человеческой природы (дух, душа, тело) возвратится к жизни. **Пятидесятники** — названы по событию сошествия Святого Духа на апостолов (Деян. 2, 1—18). Движение пятидесятников возникло на основе учения баптистов в 1905—1906 гг. (по некоторым источникам — в конце XIX в.) в США и оттуда распространилось в другие страны. По своему вероучению близки баптистам, но особое внимание уделяют так называемому обряду крещения Святым Духом и мистическому общению с Богом: глоссолатии (говорению на иных языках), пророчеству, исцелению и др. Пятидесятники допускают возможность сохождения Святого Духа на каждого верующего.

и политические секты берут начало из того же источника, что и религиозные), то необходимо сказать о следующем. Наряду с личным стремлением к власти у большинства предводителей религиозных сект, что связано с некогда произошедшими психологическими переворотами в душевном строении этих самолюбивых вождей, а также с естественной потребностью любого человека хоть чем-нибудь отличаться от других и часто присутствующими мятежными элементами в психике людей, которые позже становятся сектантами в силу реактивных агрессивных причин, — сектантские движения и их учения, быстро приобретавшие внешнюю форму идеологических направлений, значат или могут значить полезное «жало в плоть»¹, которое действует как оправданная критика многих ошибок, заблуждений, застойности, формализма земных, институционализированных сторон христианской Церкви. Упорная живучесть христианских сект на протяжении веков (особенно со времен возникновения протестантизма) доказывает, что официальная христианская Церковь (ее институциональная, но не мистическая, часть) не смогла в достаточной мере исправить свои крупные и опасные отхождения от первоначального учения Христа и поэтому по-прежнему подвергается нападкам сектантов. Сектанты больше представляют «жало в плоть» для церковных христиан своей примерной жизнью и моральным поведением (они значительно чаще живут в строгих моногамных браках, имеют большее число детей, не курят, не пьют, не ругаются, помогают пребывающим в заключении, правда, прежде всего, именно своим единомышленникам, и т. д.), чем религиозным учением, которое никогда не достигает силы и красоты истинного учения христианской Церкви. Религиозные секты занимают некое странное место между официальной церковью и монашеством, не принадлежа в действительности

¹ «... и чтобы я не превозносился чрезвычайностью откровений, дано мне жало в плоть» (2 Кор. 12, 7).

ни ей, ни ему, но сохраняя кое-какие элементы ранней церкви и первоначального монашества¹.

Достаточно важно для духовного пастыря уметь отличать ревностного христианина от фанатика. Ревностный христианин так же, как и фанатичный, глубоко предан своей вере, от которой не отречется даже ценой собственной жизни, но в то же время он скромнен, христиански послушен (что не значит — рабски покорен), способен воспринимать критику на свой счет, может проявить волю, чтобы исправить какой-либо свой порок, и при всем этом лишен потребности навязывать свою веру и убеждения другому, чтобы любой ценой склонить того к своим принципам. «Фанатичному» верующему на самом деле не достает ни такой скромности, ни глубокого осознания своей немощи и недостаточности знаний, своей зависимости от Бога и Божией милости, как не хватает и необходимой сдержанности в навязчивом желании распространять свои религиозные убеждения.

Не следует также забывать, что среди «фанатичных» умов не так мало тех, чье душевное состояние различным образом нарушено — параноиков, параноидно-шизофренических и параноидных психопатов, реактивных параноиков и т. д.,² — причем их нарушения невозможно ни сразу, ни в течение длительного времени обнаружить,

¹ Вряд ли здесь позиция автора совпадает со святоотеческой. Апостол Павел пишет, что «... наша брань не против крови и плоти, но против начальств, против властей, против мироправителей тьмы века сего, против духов злобы поднебесной» (Еф. 6, 12). В этом смысле, секты суть плевецы, которые сеет исконный «враг рода человеческого» посреди пшеницы. Наученный многовековой борьбой против Христа и Его Церкви этот враг порой и полезно, т. е. ревность людей в вере, обращает во зло расколов, ересей и сект. И уж конечно, секты ни с формальной, ни с содержательной точки зрения не велят располагать между официальной Церковью и монашеством. Такая оппозиция: «официальная Церковь — монашество», — является надуманной. Монашество неотделимо от Церкви и, являясь уходом от мира, не является уходом из Церкви. Нахождение в миру многих членов Церкви не освобождает их от аскетического подвига по мере сил, а монашество в этом смысле представляет собой авангард Церкви и ориентиры для находящихся в миру.

² Общим для всех указанных психиатрических диагнозов является болезненно-подозрительное мышление, часто в виде навязчивого состояния с бредом преследования.

особенно когда подобные люди интеллигентны сверх обыкновенного, когда обладают сильным я, когда их слова логичны и убедительны.

С подобными людьми духовному пастырю не следует вести долгие разговоры или вступать в дискуссии, потому что даже самыми разумными доводами их нельзя призвать к умеренности, но зато следует как можно больше молиться о них Богу, ибо именно Ему известны и доступны пути и методы, чтобы исправить столь гордых людей. Обычно такие люди весьма редко способны переживать крах своей воображаемой мощи и, соответственно, ощущать в себе абсолютную немощь, которая, как говорил апостол Павел, есть условие для того, чтобы мы действительно стали «сильными». «Посему я благоденствую в немощах, в обидах, в нуждах, в гонениях, в притеснениях за Христа, ибо, когда я немощен, тогда силен» (2 Кор. 12, 10).

Препятствия для веры чувственной природы

Хорошо сказано, что человек изредка думает и постоянно чувствует. Из этого видно какое большое значение имеет развитая или недоразвитая, грубая или облагороженная, здоровая или больная эмоциональная жизнь человека. Здоровая вера есть успешная и плодотворная встреча чувственного и рационального в человеческом существе. Иногда в религиозной жизни человека решающее значение имеет его эмоциональная жизнь и влияние близкого окружения. Возможно, мы бы значительно лучше поняли психологию безбожника, если бы глубже узнали его эмоциональную жизнь, что означало бы для нас и лучшее знание его жизненной истории, особенно истории таких безбожников или воинствующих атеистов, у которых было тяжелое детство без родителей, которые вырастали в детских домах или неполных семьях, или душевно и телесно больных родителей. Как на самом деле дополнительно развивать неразвитую или захиревшую

чувственную жизнь у тех многочисленных несчастных людей, которые в детские годы не имели возможности научиться от кого бы то ни было любви? Взрослому человеку значительно легче восполнить недостаток знаний и образования, развить свой разум и ум, чем сделать свою эмоциональную жизнь значительно более богатой и разнообразной, если первые импульсы к такому развитию чувственной жизни отсутствовали в раннем детстве. Хотя религия и не талант, как некоторые думают, все меньше, особенно в наше время, благоприятных условий для развития нежного ростка религии, присутствующего в каждом человеке. Кажется, что равнодушие по отношению к вере, преобладающее сегодня во всех частях света, находится в близкой связи с ростом общего равнодушия человека по отношению к себе самому, природе и обществу¹.

В действительности, самое большое сопротивление вере связано с нарушением чувственной жизни человека. Материальные неудачи, случающиеся по причине незаконной конкуренции, потеря единственного ребенка, измена жены или мужа в супружестве, смерть одного из супругов, как и многие схожие жизненные невзгоды, вызывают в человеке эмоциональное сопротивление вере в Бога. Насколько человек при подобных тяжелых переживаниях может остаться верующим, зависит от его первоначальной веры, способной по мере сил воспротивиться искушению прекратить веровать. Если иногда мы и спрашиваем, не превосходят ли какие-либо искушения силу народа (сербского) или одного человека (матери Юговичей² из книги

¹ Это состояние точно выражается святоотеческим понятием «теплохладность». Ср.: Откр. 3, 15–16.

² Мать девяти сербских воинов Юговичей, детей князя Юг-Богдана, воеводы южной Македонии. Все они погибли на Косовском поле. Судьба Юговичей и их матери изображалась в ряде народных песен, например, в песне «Смерть матери Юговичей». См. «Сербский эпос», «ACADEMIA», 1933, с. 293. Одновременно историческая личность и мифологический персонаж из фольклорного Косовского цикла.

«От Косово до Ядовна»¹), слова апостола Павла из Первого послания к Коринфянам: «Вас постигло искушение не иное, как человеческое; и верен Бог, Который не попустит вам быть искушаемыми сверх сил, но при искушении даст и облегчение, так чтобы вы могли перенести» (1 Кор. 10, 13), — всегда придают нам новую храбрость для преодоления искушений и осознание того, что основная их часть происходит от нас самих, а значительно меньшую посылает по Своей воле Господь.

Одним из видов чувственного сопротивления для веры является отсутствие веры человека в иррациональную силу своего существа, к которой принадлежит и такая прихотливая и мало контролируемая людским разумом аффективная (эмоциональная — *Ред.*) жизнь человека. Чем меньше человек видит свое иррациональное, тем самым и меньше контролирует его, глубинные психологи назвали бы это бессознательной жизнью, тем более он недоверчив к проявлениям этой жизни, включая ее религиозную сторону. Для нас уже давно стало привычным, что наша вера имеет связь с сентиментальностью (которую современная молодежь отрицает), и поэтому женщины в большей степени, чем мужчины, склонны к чувственным проявлениям веры и значительно ревностнее мужчин в том, что касается посещения церкви (особенно в России), а многие мужчины стыдятся подобных «женских» или «сентиментальных» чувств в себе. Поэтому мужчины вытесняют такие чувства, создавая в своей душевной жизни излишне сильно воздействующий раскол между чувственной и рациональной жизнью. Если мы вспомним, что на протяжении всей сербской истории, особенно со времен Косовской битвы и попадания Сербии под турецкую власть, в мужчинах культивировалась неестественно сильная и грубая

¹ Книга епископа Афанасия Еятча. В названии отображаются географические границы-полюса, внутри которых страдал и сражался за свободу сербский народ.

«мужская» составляющая, в основном (и физиологически, и психологически) бисексуального существа человека, нас не должно удивлять и то, что и в настоящее время наши мужчины ведут себя так неловко по отношению ко всем проявлениям религиозной церковной жизни.

Чувственное сопротивление вере может проистекать из первой встречи ребенка или взрослого человека с духовником, или через уроки Закона Божия в детстве (вероятно, учителем может быть и один из родителей), или из первого разговора с духовником о Боге и вере, который мог оставить у ребенка или взрослого человека длительное неприятное впечатление. Это сопротивление вере может быть объективной природы вследствие реальных упущений, крупных ошибок, общей слабой педагогической способности духовника. Возможно также, что это сопротивление вере имеет субъективный характер. Чаще всего последний тип сопротивления проявляется в следующих случаях: а) из-за своих позабытых или нераскаянных грехов, б) как отговорка в случае недостаточного интереса к религии и в) вследствие чрезмерно развитого *эго-идеала*¹, а значит, и строгой оценки, и, соответственно, чрезмерных требований, выдвигаемых в адрес священника. Вероятно, первая из перечисленных причин чувственного сопротивления вере является и самой частой, и самой характерной. Любой взрослый человек, особенно во второй половине жизни, носит в себе глубоко сокрытые и вытесненные из сознания грехи, которые некогда соделал вольно или невольно. Всякий серьезный грех, совершенный человеком, оставляет на совести согрешившего человека какую-нибудь рану. Эта рана очень долго может не ощущаться как рана (иногда от совершенного проступка могут отсчитываться десятилетия), одна-

¹ Эго-идеал — понятие психоанализа, З. Фрейдом использовался зачастую как синоним понятия супер-эго (*сверх Я*); в общем виде представляет собой совокупность специфических мысленных представлений, содержащих образцовые, типовые или желаемые стандарты поведения.

ко навсегда остаться вытесненным воспоминанием. И действительно, эта несознаваемая рана (вытесненного греха) может превратиться в главную причину упорного и внешне необъяснимого отталкивания человеком всего того, что связано с религиозной жизнью. Хотя даже и у таких людей совесть время от времени напоминает об этом и укоряет за совершенные грехи: своим сребролюбием довели другого человека до материальной пропасти, спровоцировали своей ненавистью чье-либо самоубийство, супружеской неверностью вызвали телесную или душевную болезнь спутника в браке, постоянной грубостью по отношению к ребенку сделали его делинквентом¹, убили какого-нибудь человека, причем никогда в этом убийстве не сознавались, и т. д. В подобных случаях чувство вины у людей бывает таким глубоким, что они уверены (чаще бессознательно, чем сознательно) — ни Бог, ни люди не простят им их грехов, более того, они сами недостойны покаяния, потому что неспособны к нему. Насколько значительной, а иногда и решающей, является роль духовного пастыря в разговоре с подобными людьми, среди которых часто встречаются лица, схожие с описанными, больше говорить не стоит, чтобы не перегрузить духовника особо сильным сознанием своей исключительности. Духовник должен быть истинно верующим человеком, достаточно зрелой личностью, в которой соразмерно сосуществуют разум, чувство и воля (в единстве «сердца»). Он должен быть открыт для мира и людей, понимать социальную и психологическую реальность общества и человека, должен обладать готовностью встречаться с теми, кто чувствует в нем необходимость и просит о помощи. Он должен пережить и полностью осознать, что люди весьма отличаются один от другого и нельзя с каждым из них разговаривать и поступать одним

¹ Человек, характеризующийся делинквентностью (от *lat. delinquens, delinquentis* — отклоняющийся). Делинквентность — родовой термин ряда гуманитарных наук для определения различных видов отклоняющегося поведения, связанных с нарушением правовых и нравственных норм.

и тем же образом. Следовательно, духовник должен быть готов вести разговор на любую тему с человеком, который обратился к нему с доверием, причем даже в том случае, если ему лично та или иная тема неприятна. Часто бывает важнее, да и вполне достаточно, внимательно и сочувственно выслушать то, что говорит «богоборец», чем излагать ему правила веры, давать многочисленные и утешительные советы. При этом духовник особенно должен избегать навязывания веры силой, резкого и грубого осуждения поступков грешника и не должен угрожать ему адом. Существует древнее правило, которое известно и в наши дни во всякой семейной педагогике. Это правило гласит: все, что навязывается с помощью силы (особенно, когда это касается веры), приводит к противоположному результату (именно таким образом из духовных семейств выходили коммунисты, а из марксистских — монахи).

Препятствия для веры волевой природы

Во все времена было известно из опыта, что существуют люди с сильной и со слабой волей. И та, и другая «воля» могут становиться преградой в освоении и возделывании христианской веры. Замечателен тот верующий «сильной воли», который в меру честолюбив, всегда осознает свои недостатки и препятствия на пути ко Христу и при этом проявляет умеренную активность и энергичность в ревностном отношении к доброму имени Церкви и вере. Такие люди обычно являются хорошими организаторами, временами они — хорошие миссионеры своей веры (в том числе и миряне), их можно считать «солью земли» (ср. Мф. 5, 13). Однако, когда через некоторое время честолюбие верующего переходит в тщеславие, когда успехи в профессиональном деле и религиозном подвиге «захватят» и «увлекут» его так, что гордость перерастет некий уровень человеческой скромности, такая особа «сильной воли» становится препятствием и преградой на

пути христианского обожения¹ как для самого себя, так и для религиозной общности, к которой он принадлежит или хотел бы принадлежать. Гипертрофированная потребность в независимости и свободе, преувеличенное беспокойство в поисках новшеств, суетная потребность подгонять религиозные принципы под «букву закона», желание давать советы другим людям — все эти схожие склонности у человека сильной воли хотя и кажутся на первый взгляд интеллектуальными, но в глубине являются и волевыми, а потому влияют на целокупную жизнь человека, разрушая ее. Среди подобных людей встречается много таких, кто имеет постоянную потребность показывать свою «большую ценность» и, тем самым, свою неспособность, в сущности, смиряться перед Господом, отказываясь от одной из основных христианских добродетелей — смирения.

Схожие препятствия на своем пути к вере или к ее дальнейшему правильному возрастанию встречают и люди сильной чувственной природы, жаждущие разнообразных наслаждений и комфорта, для которых христианское требование самоограничения и самоконтроля кажется далеким и чуждым, а само христианство они воспринимают как религию печали и самоистязания. Таким людям следует задать вопрос: собираетесь ли вы просто проживать жизнь или становиться христианами? Подобному заблуждению посодествовали и сами христиане, среди которых всегда существовали такие особы, которые христианами считали только тех, кто живет против природы². Между тем, сами святые многократно опровергали такую точку зрения на примере собственной прожитой жизни. Если христианство не способно пробудить в человеке радость существования, утверждение жизни, любовь ко всему видимому и невидимому, то оно остается для

¹ Обожение — постоянный процесс уподобления Богу путем раскрытия того, что составляет образ Божий в человеке.

² Речь идет о тех, кто аскезу превращает в насилие.

него непрестанной Страстной Пятницей, без Воскресшего Христа и веры в собственное воскресение. Великий русский святой Серафим Саровский¹ каждого человека встречал словами: «Радость моя!»

Слабая воля также становится препятствием для того, чтобы христианская вера смогла охватить в целостности и сделаться частью интегрального существования человека веры. Не входя подробно в причины возникновения слабой воли у человека, которая обычно начинает себя проявлять в детстве и при различных препятствиях в воспитании ребенка, что впоследствии выражается в разнообразных формах невротического развития индивидуума, следует отметить, что нехватка волевых качеств представляет серьезную помеху в процессе осуществления благородных религиозных замыслов даже у людей с гармоническим соотношением рационального и эмоционального. Какая-то странная потеря сил и «паралич воли» охватывают человека, когда он хочет реализовать некие свои замыслы. Это — преграда внутренней природы, бессознательного происхождения, обусловленная травмой кто знает какой давности или неизжитой виной, мешающей человеку увидеть плоды своих хороших поступков. Бывает обидно, когда видишь людей, которые искренне желают стать активными членами христианской церкви, но на половине пути к этой цели обессиливают, словно птица со сломанными крыльями, которая уже не в состоянии более летать. Духовнику следует говорить и с подобной категорией людей «слабой воли», проявляя в разговорах полное терпение и понимание, поскольку и таким людям после многих усилий и после долговременных упражнений слабой воли действительно может быть оказана помощь.

¹ Преподобный Серафим Саровский (в миру Прохор Сидоров Машин) (1759–1833) — один из самых почитаемых русских святых, подвижник пустынножительства, старец.

Препятствия для веры социально-психологического и религиозно-психологического характера

Отчужденность жизни (существования)

Велика суггестивная, почти магическая сила «окружения и среды», в которой мы живем. Современный общий дух безверия, умаления религиозных ценностей, научная, атеистическая и материалистическая официальная Позиция государства и всего нашего времени, — все это оказывает влияние на слабого обычного члена общества, навязывая ему именно такое «мировоззрение». Это влияние в значительно большей мере проявляется на подсознательном уровне. Если человек длительное время, возможно уже с детских лет, проводит в атмосфере равнодушия или противления вере, то его желания и стремления в более поздние годы направлены в сторону, противоположную религии. И так постепенно дело доходит до отчуждения человека от веры. Когда такой человек позднее сталкивается с верующим и между ними завязывается беседа, она кажется такому человеку странной, чуждой, далекой, смешной или отвратительной. Подобное чувство отчужденности современного человека значительно усиливается, когда он слышит или читает такие слова как «грех», «грешить», «каяться». Согрешивший человек, да еще и замеченный другими в этом грехе, воспринимается окружающими неумелым, глупым, наивным, но никак не грешником. Антуан Трстеняк пишет, что раньше раскрывали и изобличали ложь, а теперь говорят о пропаганде. Сегодня люди не обольщаются, но в лучшем случае ужасаются некоему крупному нарушению. Надменность в наши дни воспринимается как амбиции, жадность как предпринимчивость, блуд как потребность человеческой природы.

Что же тогда говорить о всеобщей заразе телевидения и ее вредоносном воздействии на человеческий дух?

Те, кто пропагандируют просмотр телевизионных программ, найдут десятки оснований в пользу этого не столь давнего чуда современной цивилизации. Противники же этого современного «чуда» едва-едва находят место в пользующихся хорошей репутацией научных и научно-популярных периодических журналах, чтобы высказать свои собственные доводы, потому что могучие телевизионные вельможи считают такие доводы опасными для зарабатывания собственных капиталов. Врачи, психологи, социологи осуществляют серьезные научные исследования, доказывающие вред, особенно для детей, длительного просмотра телевизионных программ. Но только упорством, только ценой огромных усилий удается пробиться сквозь разнообразные препятствия, чинимые противникам телевидения, чтобы сообщить о полученных результатах, да и то лишь в узкоспециальных журналах, не имеющих широкой читательской аудитории. Приведем лишь некоторые исследования европейских ученых, прежде всего о распространении феномена телевидения.

Одна из анкет за 1971 г. показала, что средний англичанин проводит перед телевизионным экраном от 16 до 18 часов еженедельно. Схожая анкета за 1975 г. во Франции показала, что свыше 87% народонаселения страны не знает другого типа «культурных развлечений», как только просмотр телевизионных программ. Точно такую же ситуацию отображала анкета в Японии за 1976 г. У нас нет известных исследований в подобной области, но трудно было бы поверить, что в нашем обществе возможны другие результаты.

Известный американский психиатр Дональд Каплан описал некоторые психологические явления, возникающие после длительного просмотра телевизора, назвав их «телевизионной наркоманией». Он обратил внимание, в первую очередь, на тесную связь, существующую между долгим времяпрепровождением перед телевизионным

экраном и увеличением веса человека вследствие усиленного потребления не только еды, но и сигарет и алкоголя. Каплан описывает возникновение у подобных особ состояния отупения, ощущения дезориентации и нереальности, временами прерываемое приступами чувства вины и страха. Свои исследования Каплан завершает обобщающими словами: «Телевидение является не только тратой времени, но и опасностью».

Оказывать отравленному духовному климату нашего сегодняшнего дня сознательное и, особенно, бессознательное сопротивление может лишь такой верующий, который *непосредственно проживает* и переживает религиозную истину. Именно переживание веры заполняет целое существо человека и дает ему силу сопоставлять, а тем самым и противостоять сторонним воздействиям.

Какое значение имеет тот факт, когда говорится о 90% «верующего» населения какого-либо края (под чем в основном подразумевается приятие священников, исполнение религиозных церемоний, совершение пожертвований), а при всем этом публичное мнение, духовная атмосфера этого села, города или страны все-таки для всех пропитаны осознанным равнодушием или антирелигиозным настроением! Не является ли вышеперечисленное признаком губительной секуляризации и раскола человека на две части, большая из которых определяется окружающим мнением?!

Не следует бояться того, что можно оказаться в меньшинстве. Истина никогда не бывала в большинстве. Как будто, если «все так говорят», то истина должна принадлежать говорящим! Верующий обязан осознавать иллюзорность и даже опасность этого, ставшего уже привычным, крылатого выражения. Но осознать это верующий может лишь тогда, когда он в достаточной степени осознает истину, которую предлагает ему живительная вера.

Переход веры в безверие

Как мы уже говорили, в сербской священнической среде до войны нередко случалось так, что сыновья и дочери авторитетных священников становились пламенными поборниками левых идей, а во время войны — приверженцами партизанского движения. И это возможно объяснить с психологической точки зрения. Чрезмерная строгость патриархальных сербских отцов («турецкие краски» в воспитании — строгие, даже суровые отцы и снисходительные и слабые матери), как и склонность превращать веру в идеологию (политическое движение Дмитрия Лети́ча¹) являются достаточными основаниями для того, чтобы создать в молодом человеке условия для бунта и разворота в противоположную сторону (от набожных родителей — к атеистическим детям, от родителей с атеистическими и коммунистическими убеждениями — к набожным детям!)

Религиозный минимализм

Сегодня мало родителей и даже священников, которые развивают в ребенке, разумеется верующем, религиозную ревность, и, таким образом, потребность в вере увядает. Религиозный минимализм (в католической церкви религиозный пробабиллизм²) есть компромисс

¹ *Летич Дмитрий* (1891–1944) — сербский политический деятель. Лидер Югославского движения «Збор». Проповедовал единство балканских народов на основе религиозных и монархических взглядов. Близкий друг свт. Николая (Велимировича). В годы Второй мировой войны выступал как один из руководителей Сербской добровольческой армии, в союзе с четниками, против нацистов и коммунистических отрядов И. Б. Тито. Погиб в автокатастрофе.

² Пробабилизм (от лат. *probabilis* — 1) достойный одобрения, порядочный; 2) с чем можно согласиться, т. е. вероятный, правдоподобный) — этическое учение, получившее распространение в католической церкви; рассматривает роль человеческого мнения в процессе нравственного выбора христианина. «Если данное мнение правдоподобно, ему дозволено следовать, хотя противоположное и правдоподобнее», — высказал в 1577 г. основную идею пробабилизма доминиканец Бартоломе де Медина. Действительно, — утверждают сторонники этой позиции, — разве не извинителен мой грех, если я совершаю его в полном убеждении в своей правоте и если есть вероятность, что я прав? В случае, если исти-

с материалистическим мировоззрением, а со временем он становится и доминирующим. Когда христианство теряется в каком-то окружении, причину этого следует искать не только в активных внешних враждебных антихристианских силах, но и в теплохладности самого христианства. Один из самых крупных театральных писателей нашего века Эжен Ионеско¹ (румыно-французского происхождения) справедливо спрашивал, почему во Франции католические священники так редко появляются в священнических одеждах, почему стесняются явно исповедовать истину христианской веры, почему не свидетельствуют об этой вере? Очевидно, что дух рационализма, научного мировоззрения и комфортного материального существования сделали священников на Западе минималистами. На Востоке смертельно напуганные коммунистическими диктаторами православные священники, даже когда террор по отношению к церкви прекратился, не смогли достаточно быстро встать на ноги, и в каких-то ситуациях они по-прежнему остаются минималистами.

«Механизация» религиозной жизни

Многих людей от активной и практической религиозной жизни (церкви) отталкивает механистичность и ритуализация религиозной жизни. И действительно, у каждого верующего присутствует неосознанное стремление религиозную жизнь, требующую постоянного внутреннего усилия, стереотипизировать, «механизировать», свести

на не очевидна, тогда я не виноват, следуя своему правдоподобному мнению, хотя бы противоположное было столь же и даже более вероятным. Правдоподобным в рамках доктрины пробабиллизма признается всякое мнение, «основанное на доводах сколько-нибудь уважительных, т. е., если имеет за себя авторитет нескольких мужей благочестивых, мудрых и опытных или даже одного такого мужа». При таком подходе Закон Божий заменяется «похожим на правду» мнением богословов, оправдываются самые неблагоприятные поступки и низкие пороки. Факты церковной истории подтверждают это.

¹ Ионеско Эжен (1909–1994) — французский драматург. Один из основателей «театра абсурда». Автор пьес «Лысая певица», «Носороги» и др., в которых выступал против тоталитаризма.

к выученному ритуалу. В начале нашего века в экспериментальных работах русского физиолога Ивана Павлова¹, писавшего о «динамическом стереотипе», нашел подтверждение известный значительно раньше из опыта факт, что человек склонен во всех областях своей деятельности совершать механические действия с целью расходовать наименьшее количество энергии. Ребенок спонтанно и естественно повторяет какие-то действия или слова до тех пор, пока их достаточно не ритуализирует и таким образом усвоит и сохранит как долгосрочный залог своей телесной и душевной организации. И совсем другое дело, когда эта естественная стереотипизация обучения может уже у ребенка или у взрослого стать по причине невроза «принудительным повторением»², а у наблюдателя создавать впечатление трагикомической замороженности некоего естественного движения или человеческой потребности.

Церковная религиозная жизнь совершается истинным Божественным Словом, Которое через священнослужителя и внешние формы ритуализованных религиозных действий должно быть открыто, доступно чувственной интуиции или полному пониманию верующего человека. Если у священника в некоторых религиозных действиях, таких, как крещение, венчание, отпевание, как и в любом другом церковном обряде, преобладают рутинные и выученные поступки, а не его личная вера, может возникнуть опасность отторжения от церкви и христианской веры у каких-либо молодых богоискателей. Необходимо, чтобы одновременно с неизбежной механистичностью религиозных действий и религиозной жизни христианина вообще в нем проявилась деятельная живая вера, оживотворяющая

¹ Павлов Иван Петрович (1849—1936) — русский физиолог, автор учения о высшей нервной деятельности. Лауреат Нобелевской премии по медицине.

² Компульсия (от лат. *compulsare* — сильно толкать, бороться) — симптом, наблюдающийся при некоторых невротических заболеваниях (невроз навязчивых состояний) и выражающийся в чувстве настоятельной необходимости для человека выполнять какие-либо ритуальные действия.

христианские догмы и всегда питающая их свежими соками и «пульсирующей жизнью».

Инфантильная набожность

Обилие детских представлений о Боге, добре и зле, рае и аде, религиозных действиях в христианском мире наносит вред христианской Церкви, потому что пробуждает в серьезных и образованных молодых людях сомнения: не представляет ли христианская вера, да и вера вообще, что-то хорошее лишь для детей и пожилых женщин? Указывая на инфантильный тип набожности христианских народов, особенно тех, которые по разным причинам задержались на нижних ступенях цивилизации, мы касаемся предмета и вечной проблемы взаимоотношений магии и религии, а значит, и суеверия и подлинной христианской веры. Мне кажется современным, особенно для подобных народов, высказанное некогда Юнгом замечание о том, что Христовы слова о ребенке, которому принадлежит Царство Небесное¹, означают то, что следует не «оставаться детьми, но вновь становиться детьми».

К инфантильной набожности по праву можно причислить и религиозный эгоизм, распространенную привычку среди верующих людей требовать от Бога именно то, что им необходимо; этот эгоизм временами вырастает до вымогательства у Бога: «если Ты мне дашь, то и я Тебе тогда дам!» «Вечная» языческая душа человека, «вечная», ибо существует более десяти тысяч лет², должна постоянно предостерегаться и корректироваться («вечная» задача для духовного пастыря!) как ветхозаветным Законом

¹ Упоминания о дестях и о Царствии Небесном в едином контексте неоднократно встречаются в Новом завете. См., например: Мф. 18, 2–5; Мк. 9, 36; 10, 15; Лк. 9, 47; 18, 17.

² По мысли автора инфантилизм в вере (т. е. примитивные, незрелые религиозные представления, установки и переживания), присущий отдельным христианам, имеет много общего с языческой религиозностью.

(«Кто не исполняет Моисеевых заповедей, напрасно стучится в ворота Христовы», — говорил владыка Николай Велимирович), так и новозаветной Благодатью.

Сегодня традиционное православие должно ради молодых людей, жаждущих чистого Божьего слова, очиститься от негативного консерватизма застоявшихся ритуалов и языческих остатков магии и инфантильной набожности, чтобы действительно предстать привлекательным и желаемым для всех, кто ищет живительной и освежающей воды христианского Бога.

Радикальный активизм и бегство от мира

Хотя в главе «Введение в пастырскую психологию» я уже касался как возможной опасности чрезмерно большой активности и постоянной суетности священника в его пастырских трудах, так и практических последствий для паствы, проистекающих от запуганного и оторванного от жизни духовного пастыря, я вынужден еще один раз сказать о том, что обе упомянутые крайности представляют психическое препятствие для религиозной жизни не только обычного верующего, но и его духовного пастыря.

Опасность радикального активизма в том, что он приводит к дехристианизации и материализации жизни и представляет собой подражание всеобщему прагматизму нашего века, доходя внутри западного христианства до распространенного феномена лихорадочного озабоченного труда духовных лиц и морализма без веры. Среди таких чрезмерно активных духовных лиц мы часто обнаруживаем ярко выраженный экстравертный тип, иногда людей с умеренной психопатологической структурой личности (т. н. циклотимические личности¹), встречаемся

¹ Тип личности, который характеризуется не связанным с какими-либо внешними причинами (событиями) колебанием настроения (циклом) от приподнято-оживленного (гипоманиакальная фаза) до уныло-мрачного (субдепрессивная фаза). В ярко выраженной форме приобретает черты психического расстройства (психопатии). Понятие было введено Э. Кречмером.

и с более ярко выраженными невротичными и психотичными особами (маниакально-депрессивный психоз¹).

Другая крайность, которую мы замечаем как среди духовников, так и среди мирян, проявляется в преобладании страха перед жизнью, людьми, материалистическим веком, перед ожидаемыми апокалипсическими событиями и дьявольскими капканами, что ведет к пассивности их жизненной позиции, пессимистической резигнации (обреченности — *Ред.*) и преданию себя судьбе (понятие, которое вообще неприменимо и неприемлемо для принципов иудео-христианской религии). У подобных людей вера остается эгоистичной и индивидуалистичной, что в некоторых случаях взращивает все более распространяющуюся в современном мире религиозность, которую называют «приватной религиозностью»².

Как определенный тип экстравертных людей привлекает радикальный религиозный активизм, так и сильно выраженных интровертных людей, пугливых с детства (анксиозных³), а затем и шизоидных⁴ людей со странностями привлекает уединенность, поиск убежища от мира

¹ Устаревшее название биполярного (циклического типа) психоза (а также близких ему заболеваний, связанных с расстройством эмоциональной сферы человека) — тяжелого психического заболевания, при котором смена фаз психической активности (маниакальной или гипоманиакальной) и депрессии (субдепрессивной) имеет черты глубокой патологии, а потому требует фармакотерапии (лечения лекарственными препаратами).

² Приватный (от *лат. privatus* — частный) — касающийся отдельного лица. Частная (приватная) вера как социальный феномен связан, во-первых, с индивидуализацией религиозности через протестантизм, во-вторых, с общим процессом секуляризации жизни (феномен светского государства), а-третьих, с «атомистической революцией» (Ницше) и «бегством» современного человека в мир частных интересов, идей и ценностей.

³ Анксиозный (от *лат. anxius* — боязливый, беспокоящийся, мнительный, озабоченный, тревожный) — тревожный; термин психологии и психиатрии, который описывает состояния тревоги и страха как синдром, характеризующий боязливую (тревожную) личность. Анксиозные состояния часто сопровождаются вегетативной симптоматикой (сердцебиение, потливость, тремор).

⁴ Шизоид (букв. шизоподобный, т. е. похожий на шизофреника) — тип личности, характеризующийся высокой замкнутостью, уходом в мир собственных идей и чувств, а также неожиданностью в поведении; термин введен Э. Кречмером.

и жизни под защитой религиозного одиночества, предлагающего иллюзию надежности.

Природа человека является действенной и созерцательной. Следовательно, у нее есть потребность в одновременном развитии и того, и другого способов существования: *vita active et vita contemplative*¹. «... кесарево кесарю, а Божие Богу»², — заповедовал нам Иисус Христос.

Духовник как камень преткновения для верующего

Естественно, что все до сих пор упоминавшиеся факторы, представляющие психологические препятствия для движения в сторону веры или здорового осуществления религиозной жизни, более всего касаются того, кто своими поддержкой, убеждением, положением, одним словом, всей своей личностью привлекает людей к вере или отталкивает их от нее. Это происходит потому, что не только в объяснении природы психологических преград на пути приближения человека к вере, но и в осуществлении этой веры почти всегда указывали на духовного пастыря как на самое ответственное лицо, обладающее способностями и возможностями обнаружить и избежать упомянутые психологические препятствия. Однако было бы не очень верным идеализировать обладающее священным саном лицо и приписывать ему сверхчеловеческие качества, ожидая от него невозможного, или постоянно подвергать его критике, придираясь к каждой мелочи. Священники и монахи в значительно большей мере, чем другие люди являются посланниками и соработниками Бога на земле. Всякий подлинный духовник осознает это, поэтому в нем всегда присутствует «страх Господень». Этот страх не является ни болезненным ужасом человека перед гневным отцом, всегда готовым наказывать, ни мазохистским страхом вечной

¹ *Vita active et vita contemplative (лат.)* — жизнь деятельная и жизнь созерцательная.

² Мф. 22, 21.

вины. Страх Божий есть единственный (между всеми иными страхами) страх в человеческой жизни, который побуждает к действию, ибо он подталкивает человека к ревности Божией и к непрестанному усововершенствованию «в меру полного возраста Христова»¹. В то же самое время страх Божий защищает человека от всякого иного страха. Тот, кто не верует в Бога, не способен развить в себе благотворный страх Божий и боится всего другого: болезни и смерти, нищеты и голода, других людей, иногда и собственной тени. Замечательно говорил святой Исаак Сирин²: «Пока живет человек неподобающе, он ощущает страх перед смертью. Если приблизится он в жизни своей к Богу, то приобретет спасительный страх перед судом Его. А когда человек полюбит Бога, то его любовь погасит оба прежних страха».

Наш народ всегда ценил священнический сан, но и смотрел на него под особым углом зрения. За исключением мрачных лет от 1945 до 1975 гг., когда на нашей земле господствовала марксистская идеология безбожия и грубая атеистическая пропаганда, в период, когда духовных лиц пошло высмеивали и разными способами унижали, арестовывали, осуждали и даже убивали, священник в сербском народе от зарождения этого народа, точнее, со времен святого Саввы, когда ранее принятое христианство в первый раз утвердилось фундаментально, всегда был и остается духовным отцом, учителем и советчиком сербскому человеку и в добрую минуту, и в различных неприятностях, настигающих его. Именно тот факт, что священник и сам имеет жену и детей, а значит знает и делит с народом каждодневные

¹ Еф. 4, 13.

² Преподобный Исаак Сирин Ниневийский (VII в.) — великий христианский писатель-аскет, жил в Сирии в VII в. Оставил много сочинений на сирском языке, как-то: о судах, благочинии, о божественных тайниках и о духовном управлении, известных под названием монашеского правила. Содержание всех его поучений — анализ разнообразных состояний праведности и греховности и способов христианского исправления и самоусовершенствования.

заботы и радости реальной жизни, и в то же время представляет собой посредника и народного заступника перед Богом (так как таинством священства богословски подготовленное лицо введено в особый чин Божьего посланника на Земле), позволяет духовному пастырю занимать срединное положение в небесной и земной иерархиях. Он — тот Божий угодник, который познает и небесные, и земные законы, и тем самым он помогает Богу в исправлении искривленных путей человеческих, каковыми их делает грешная и падшая природа человека. Поэтому и не существует более возвышенной и бескорыстной любви, чем та, которую испытывает в своей жизни верующий по отношению к доброму и радетельному пастырю Христову.

Если мы все же попытаемся кратко описать главные препятствия, которые могли бы возникнуть перед верующим человеком из-за священника (а того, кто только ищет веру, такой священник мог бы отвратить от веры), то в этом случае мы насчитали бы семь главных психологических препятствий: а) духовник, сомневающийся в Боге; б) (духовник), который не вступает в постоянную борьбу, чтобы победить в себе «смертные грехи» (особенно гордость, зависть, сребролюбие, похоть, чревоугодие); в) (духовник), который чрезмерно строг по отношению к пастве («Благо тем, кто строг к себе, но благ к другим», — говорит свт. Иоанн Златоуст); г) (духовник), который вяло и слишком снисходительно относится к своей пастве и попустительствует ее ошибкам (грехам), изьянам и порокам; д) (духовник), который механически и «по-чиновничьи» исполняет свои религиозные обязанности; е) (духовник), который недостаточно или неправильно толкует христианское православное учение; ж) такой священник, который не нашел «золотую середину» между заботой и любовью как по отношению к вверенной ему пастве, так и по отношению к собственной семье, и пренебрегает одной за счет другой.

Не следует также забывать, что частая, излишняя, да и просто несправедливая критика людей (верующих и, особенно, неверующих), направленная в адрес личности священника и его поступков, во многих случаях есть только проекция собственных неосознаваемых пороков и предлог, чтобы сохранить атеистическое мировоззрение или равнодушное отношение к религии и Богу.

* * *

Наконец, мы считаем, что при исследовании психологических препятствий для веры имело бы смысл обратиться к Йозефу Рудину¹ и его книге «Психотерапия и религия», в которой этот психолог религии описывает ошибочные или болезненные представления о Боге. Некоторые из этих представлений могут оказаться для нас интересным и ценным дополнением к нашим прежним объяснениям психологических препятствий для веры.

В первую очередь, следует сказать, что представления человека о божествах в течение его долгой предыстории и краткой истории «эволюционировали», хотя некоторые представления о Боге, причем у многих народов, сохранили удивительно архаические и примитивные формы. Даже не стоит комментировать тот очевидный факт, что и в высокоразвитых цивилизациях западного мира внутри христианской религии (во всех трех вероисповеданиях и в бесчисленных сектах) господствует необыкновенная пестрота и настоящая фантастичность во взглядах христианина на идею Бога, небесную иерархию, душу, на свою судьбу после смерти, на добрых и злых духов и т. д. Интересно отметить, что на протяжении прошедших нескольких тысяч лет любые попытки какого-нибудь жесткого религиозного вождя (как и политического), желавшего навязать народу определенные, утвержденные в догмах и канонах верования, которые запрещено менять,

¹ Рудин Йозеф (1907–1983) — немецкий католический священник, психолог юнгианского направления, внесший значительный вклад в изучение проблемы соотношения глубинной психологии и пастырского богословия.

дополнять или каким-либо образом нарушать, как правило, завершались провалом. С другой стороны, когда давление какого-нибудь религиозного учения (в частности православия, если говорить о христианской культуре) на народ оказывалось не столь велико, основные принципы его разрушались языческим мировоззрением, которое проникало через всегда мощный, имеющий твердую корку защиты, магически-анимистический слой народной психики. Влиял на такое проникновение и относительно низкий уровень цивилизации и культуры некоторых народов.

Что касается народов (в основном, протестантских и католических), у которых этот уровень достигает определенной высоты, то христианское учение сумело в большей степени защититься от языческого влияния. Но при этом значительно больше бросается в глаза разнообразие индивидуальных взглядов верующих на существенные вопросы христианской веры (это особенно может быть отнесено к многочисленным протестантским сектам в Америке). Одним словом, оставить за человеком слишком большую свободу выбора того, во что ему хочется верить, опасно. Это означает следующее: укрепить языческий слой в бессознательной области его психики, который захватит ведущую роль в общем взгляде такого человека на проблемы религии или даже, как в западных странах современной технократии, приведет к росту равнодушия или полного отрицания человеческой веры в сверхъестественные силы. С другой стороны, слишком большие ограничения свободы вероисповедания человека, обусловленные авторитарной ролью религиозного лидера и природой религиозного учения в определенной религии (в шиитском исламе, в религиозных сектах внутри христианства, частично в Римско-католической Церкви) со временем создадут, по причине естественным образом развившегося в душе человеческой всегда «упорного

Израиля»¹, следующее: в потасанных уголках бытия верующего человека наряду с кажущимся (часто принудительным) согласием с официальным учением той или иной церкви ревностно и страстно взращивается «приватная религиозность», которая никому не доверяет или доверяет лишь самым близким лицам. Человек не может жить без закона и «церкви», но, находясь внутри определенного закона и определенной церкви (реже — свободно избранной, чаще — доставшейся от рождения или унаследованных традиций), он хочет иметь свободу для своей имажинативной² жизни. Из всего этого мы почти без опаски могли бы сказать, что у каждого человека имеется своя религия и свой бог.

Итак, вот перечисление некоторых распространенных, а с точки зрения Йозефа Рудина (да и нашей собственной), ошибочных или даже болезненных представлений о Боге.

1. Бог есть Первопричина и Создатель мира, от вечности Перводвигатель, но Он не Тот, кто в дальнейшем формирует и реализует мир. Бог не имеет никакого влияния на мир и его историю. Проще говоря, Бога не интересует бедный человеческий род, Он недоступен и пребывает где-то в космосе.

Это типичная рациональная религия деизма, чей расцвет пришелся на XVIII в. (Вольтер³, Руссо⁴, Лессинг⁵) и в чьей основе лежит религия без Бога или религия без

¹ Возможно, компиляция нескольких фрагментов из Ветхого Завета. Эпитет «жестковидный», соответствующий сербскому «тврдоврат» у Еротича и в сербском переводе Библии, употребляется не в отношении Израиля, но — народа Израиля. См., например: Исх. 32, 9; 33, 3. 5. Что касается характеристики непосредственно Израиля, то здесь употребляется синоним: «упорный»: Ос. 4, 16.

² Имажинативный (от лат. *imago* — внутренний образ, подобие) — психический процесс, связанный с воображением (фантазией), т. е. способностью человека к построению новых образов путем переработки психических компонентов, приобретенных в прошлом опыте.

³ Вольтер (наст. имя — Франсуа Мари Аруэ) (1694—1778) — французский философ, писатель, историк, представитель французского Просвещения.

⁴ Руссо Жан-Жак (1712—1778) — французский философ-просветитель, политический мыслитель, писатель, поэт, драматург, теоретик искусства.

⁵ Лессинг Готтольд Эфраим (1729—1781) — немецкий философ-просветитель, писатель, критик, основатель национального немецкого театра.

отношений Бога с человеком. Время деизма не прошло. С психологической точки зрения деизм как будто бы всегда существовал. Даже некоторые твердокаменные ученые-материалисты, неудовлетворенные тем, как современная наука объясняет возникновение мира и развитие жизни на земле (распространенная гипотеза о случайности и необходимости), могут процедить «сквозь зубы» свое согласие на существование Перводвигателя, но затем продолжают энергичное отрицание какого бы то ни было влияния этого Космического Принципа (как они любят называть Бога) на историю человечества. Положа руку на сердце, случается и религиозному человеку в минуты малодушия и депрессии если и не ставить под сомнение Бога как Творца земли и человека, то все же терять уверенность в том, что Бог действительно заботится о своем творении. На самом деле монотеистические религии и, в первую очередь, именно христианская религия в своем учении о Святой Троице верует и проповедует Бога как *личность*. Из этого вытекает, что именно личность человека может и должна обращаться к Личности Божией с молитвой и твердой надеждой на то, что Господь ответит на такую ее веру. В других религиях (немонотеистических) Бог чаще всего воспринимается на манер динамического пантеизма, что на самом деле вновь возвращает нас к деистическому способу восприятия. Во всех религиях прийти к Богу можно или через жертвы и умашения (как это случается иногда и в наши дни во всех языческих религиях), или сложным мистическим путем (медитацией и созерцанием), который приведет мистика к экстатическому единству с Богом (самадхи¹, сатори² в индуизме и буддизме).

¹ Самадхи (*санскр.*, букв. — сложение вместе, соединенный; то же, что яп. сам-май) — понятие индуистского умозрения, означающее состояние высшей собранности и гармонии, специфическое сосредоточение (фиксацию) мысли на каком-либо объекте, которое достигается путем созерцания. В практике йоги — высшее средство очищения ума, когда ум сливается с объектом созерцания. В буддизме — последнее звено восьмеричного пути к освобождению — нирване.

² Сатори (*яп.* — прозрение) — конечная цель всех духовных и физических упражнений в дзен-буддизме, означающее реализацию в сознании индивидуума высшей, абсолютной, вневременной Истины бытия. Сатори с последующим

Интересен средний путь «иудаизма», уже в давние времена предсказавшего величественный и опасный путь человеческой свободы (затем углубленный в богословии и философии христианства) в содержательной краткой мысли: «Бог наблюдает и присматривает, а не определяет и воздействует!» Подобная позиция психологически в наибольшей степени соответствует человеку рядового ума и относительно достигнутой общей зрелости: ему хотелось бы, чтобы за ним кто-нибудь (отец, хозяин, Бог) наблюдал, потому что тогда он не сможет дать волю всем своим иррациональным страстям. Такой человек в действительности полюбил бы того (доброго отца или мать, Бога и Богородицу), кто хорошо присматривал бы за ним, но чтобы при всем этом тот Некто его бы не угнетал, не принуждал, не недооценивал, не создавал бы из него запуганного раба. Ведь несмотря на то, что несчастный человек чаще всего не знает, что делать со своей свободой, он все-таки осознает, что обладает ею. И он хочет ее сохранить, по крайней мере для того, чтобы, как «человек из подполья» у Достоевского, иметь возможность проявлять свое упрямство по отношению ко всякому законному определению, не соглашаясь с тем, что «два плюс два всегда равно четыре».

2. Бог воспринимается как абсолютный, авторитарный правитель, негуманный, мстительный и ревнивый Бог, который издает распоряжения и бдительно следит за их исполнением (*rex tremende maestatis*¹).

Подобный образ Бога в человеке есть магическая и демоническая проекция грешного человека, неспособного к самостоятельным действиям, с бессознательной потребностью быть наказанным за свои провинности. Хотя подобное представление о Боге можно и сегодня обнаружить у некоторых политеистических, так называемых

вхождением в саммай (самалхи), т. е. некое ощущение в себе великой космической Пустоты, считалось необходимым в системе «дзэн» для любого занятия, будь то поэзия, каллиграфия или борьба.

¹ Из заупокойного католического гимна «*Dies irae*». Значит: «царь приводящего в трепет величия» (лат.).

примитивных, народов, оно известно и в иудаизме, и в христианстве. В рамках христианской религии это представление выражено в Кальвиновом (1509–1564) и Цвинглиевом (1484–1531) вариантах Лютерова протестантского движения¹, в котором человек резко поставлен

¹ *Лютер Мартин* (1483–1546) — основоположник немецкого протестантизма, выдающийся теолог и церковный деятель эпохи Реформации. Лютеранство — одно из наиболее распространенных направлений протестантизма. Возникло на исходе первой четверти XVI в. как реформационное движение в католической среде. Последовавшие преобразования привели к самостоятельному церковному оформлению этого движения. Сам Лютер возражал против термина «лютеранство» в отношении к вероисповеданию и церкви, считая истинным названием «евангелическое христианство». Единственным источником вероучения в лютеранстве считается Библия, принятая в переводах на национальные языки. Центральный принцип лютеранства — оправдание верой. Посредничество духовенства, верховенство папы римского, заслуги святых, добрые дела в пользу церкви, монашество, почитание мощей и реликвий, сакральность церковного Предания — отвергаются. В составе ритуала сохраняются: крещение, с рекомендованными Лютером формулами; причащение хлебом и вином как символами реального присутствия Христа; конфирмация — подтверждение в сознательном возрасте младенческого своего крещения и принадлежности к лютеранской церкви. В церковной структуре существует система духовных должностей, но рукоположение в сан не связано с таинством. Также не считаются священнодействиями исповедь, соборование и брак.

Кальвин Жан (1509–1564) — французский теолог, религиозный реформатор, основоположник кальвинизма. Кальвинизм — одно из основных направлений протестантизма, возникшее в эпоху Реформации. Первое практическое воплощение учение Кальвина получило в женеvской общине середины XVI в. Наряду с лютеранством кальвинизм оказался наиболее влиятельным в протестантской среде того времени. Он дал приверженцам Реформации образец организационного устройства и теологическую аргументацию нового порядка христианской жизни. Высший вероучительный авторитет для всех кальвинистов — Библия. Ключевым мотивом теологии кальвинизма является тезис о двойном предопределении. Признание всеобщего священства упраздняет церковную иерархию. Исключены целибат и монашество, нет культа святых и иконопочитания. Крещение и причащение сохраняются в качестве символических действий, удостоверяющих евангельские события. Главную роль в богослужении играют проповеди и совместные молитвы.

Цвингли Ульрих (1484–1531) — теолог и религиозный деятель Реформации, основатель швейцарского протестантизма. Цвинглианство — религиозное учение XVI в., распространенное в Швейцарии и Южной Германии. В конце XVI — начале XVII в. слилось с кальвинизмом. Основные положения учения: идея об искуплении Христом первородного греха, спасение немногих избранных посредством Божественной благодати. Признавало богодуховенность Священного Писания. Истинным считалось только то, что подтверждалось в Библии. По этой причине отвергались христианские таинства. У Цвингли полагал, что первородный грех — это моральная болезнь, но не вина человека. Из этого следовало, что спасение возможно и без крещения.

между Законом и Милостью¹ и предопределен для рая или ада. Тем самым свобода совести поставлена под вопрос, хотя при этом от человека требуется, чтобы он был не только активен, трудолюбив и ответственен, но и тверд по отношению к противникам (протестантская идея, что Бог любит тех, кто много трудится, и подготовит им небесную награду, бесспорно, оказала влияние на развитие капитализма и капиталистической морали²). Нет сомнений, что на все эти идеи религиозных лидеров протестантизма Ветхий Завет оказал значительно большее влияние, чем Новый Завет. Нет также сомнений и в том, что эти идеи воздействовали и на постепенное развитие материалистического и атеистического восприятия в науке, которая затем постепенно переходила от более образованных к менее образованным, а затем и вовсе к необразованным людям (интересно было бы проследить влияние английского пресвитерианства на Дарвина³ и его идею естественного отбора и победы более сильных над более слабыми в природе, а затем и в человеческом обществе). Распространение аналогичных этим идей в католических и православных странах (во Франции в XVIII в., в Германии в XIX в. и в России в XX в.) частично можно было бы объяснить все большим влиянием науки и ее преимущественно иудео-протестантских представителей, как, впрочем, и упущениями, и недостаточно творческим ответом и католической, и православной Церковью на вызов, брошенный относительно быстрым развитием индустрии и техники. О несомненных упущениях Русской Православной Церкви и влиянии таких упущений на возникновение и развитие большевистской революции хорошо написал

¹ В сербском переводе Библии слово «Милость» соответствует более привычному для русского читателя понятию «Благодать».

² Эту мысль впервые высказал немецкий социолог Макс Вебер в книге «Протестантская этика и дух капитализма».

³ Дарвин Чарльз Роберт (1809–1882) — английский естествоиспытатель, основоположник эволюционного учения о происхождении видов животных и растений путем естественного отбора. См.: Дарвин Ч. Происхождение видов (СПб., 1991).

во многих своих книгах Николай Бердяев, и особенно в книге «Русская идея».

3. Близким предшествующему ошибочному представлению о Боге является распространенное антропоморфное представление о Нем, различающееся в зависимости от степени зрелости человека, в соответствии с его душевно-духовной отсталостью или обусловленное возвратом к уровню веры маленького ребенка. В таких случаях Бог представляется или «добрым отцом на небе», или «злым отцом, который наказывает», или «жовиальным¹ филистером» и «обывателем». Хотя несоизмеримо проще и значительно приятнее представлять себе Бога как «доброго отца с бородой, которую пощипывают сидящие у него на коленях дети» (таким образом, немного шутливо, представил веру простого сербского народа один наш авторитетный теолог), лишь когда мы начнем освобождаться от всякого антропоморфного представления о Боге — что является процессом, длящимся целую жизнь, и он может притом окончиться неудачей, так как мы когда-то ловили себя на том, что приписываем Богу некие человеческие свойства, — тогда сумеем не только сохранить веру в Бога, но, поскольку мы христиане, будем верить в Святую Троицу (с Которой всегда находимся в связи при всякой искренней молитве). И лишь после этого мы сможем говорить о созревании нашей веры и приближении к самым высоким представлениям, которыми только может человек воспевать своего Творца.

Возможно, именно религиозные поэты, начиная с тех, кто пел Псалмы, Песнь песней, индийские Веды и Бхагавадгиту, через рождественские и пасхальные песнопения христианской литургии, вплоть до гимнов святого Симеона Нового Богослова², святого Франциска

¹ Жовиальный (фр. jovial) — веселого нрава, жизнерадостный.

² Преподобный Симеон Новый Богослов (949–1022) — подвижник Студийской обители. Замечательный богослов-проповедник. Прозвание Новый Богослов получил в виду сходства его слов с произведениями Иоанна Богослова. См.: Симеон Новый Богослов. Божественные гимны (М., 2007).

Ассизского¹, до Ньегоша² и современных европейских поэтов, особенно Верлена³, Рильке⁴, Момчило Настасиевича⁵ у нас, — более, чем религиозные философы, да и мистики тоже, сумели выразить самое глубокое человеческое понимание Бога и, что многим выше, человеческую признательность и любовь к Богу. Религиозные философы (со времен Лао Цзы⁶, Будды⁷, Махавиры⁸, через Патанджали⁹ и Шанкары¹⁰, до святого Августина и святого Фомы Аквинского¹¹, Дунса Скота¹² и Бонавентуры¹³, Николая

¹ *Франциск Ассизский* (наст. имя — *Джованни Бернардони*) (1182–1226) — итальянский монах, основатель названного его именем нищенствующего Францисканского ордена. Причислен к лику святых папой Григорием IX в 1228 г. Своей деятельностью обусловил наступление нетрадиционного этапа в эволюции монашества Западной Европы. Проповедник-миссионер Францисканского ордена был призван сеять среди людей идеи покаяния и мира. Отрекаясь от мира лишь внутренне (в отличие от прежних монахов-отшельников), францисканец не имел морального права самоустраняться от земных проблем. См.: Цветочки святого Франциска Ассизского (М., 2007).

² *Петр II Петрович Ньегош* (1813–1851) — правитель Черногории и владыка Четинской епархии. Один из создателей Черногорского государства. Выдающийся поэт. См. Петар II Петровић Ньегош. Горский венац.

³ *Верлен Поль* (1844–1896) — выдающийся французский поэт. Один из основоположников символизма.

⁴ *Рильке Райнер Мария* (1875–1926) — один из крупнейших немецких поэтов, представитель европейского неоромантизма.

⁵ *Настасиевич Момчило* (1894–1938) — известный сербский поэт-лирик. В своих произведениях рассматривает духовное становление личности.

⁶ *Лао Цзы* (VI–V вв. до н. э.) — полубог-полубогослов, основатель даосизма, одного из наиболее значительных течений в философской мысли Китая.

⁷ *Будда (Сиддхартха Гаутама)* (VI–V вв. до н. э.) — индийский принц, основатель буддизма.

⁸ *Махавира Джина* (VI в. до н. э.) — основатель джайнизма, старший современник Будды.

⁹ *Патанджали* (II в. до н. э.) — древнеиндийский филолог и философ. Оставил труды по грамматике санскрита, вопросам медицины и философии.

¹⁰ *Шанкара* (788–820) — индийский религиозный философ и поэт, реформатор индуизма, комментатор Бхагават-гиты и Упанишад.

¹¹ *Фома Аквинский* (1225/1226–1274) — католический святой, теолог и философ, один из крупнейших представителей схоластики XIII в. См.: Фома Аквинский. Сумма теологии (М., 2006).

¹² *Иоганн Дунс Скот* (1265/1266–1308) — шотландский средневековый философ и теолог, представитель неортодоксальной ветви схоластики.

¹³ *Бонавентура* (наст. имя *Иоанн де Фиданца*) (1221–1274) — знаменитый католический богослов, мистик, профессор богословия в Париже. Генерал ордена францисканцев. В 1482 г. канонизирован католической Церковью.

Кузанского¹ и Канта, Шеллинга² и Бердяева³) находятся в значительно более тяжелом положении, чем религиозные поэты, поскольку им необходимо давать дефиниции и объяснения своим представлениям о Боге. В то время как у религиозных Поэтов, несмотря на значительное временное удаление друг от друга и принадлежность к разным конфессиям, обнаруживается серьезная схожесть в радостном прославлении Бога, у самых глубоких религиозных философов, точно так же разделенных во времени, легко замечается различие в представлении и толковании религиозного учения, вплоть до невозможности определить основной предмет, о котором идет речь. Так, в то время как одни религиозные философы считают, что Бог может быть познан человеком, причем через Божественные проявления (Его энергии, но не Его сущность — как учил святой Григорий Палама⁴ в XIV в.) или напряженные медитативные упражнения, другие, особенно со времен Канта, многочисленные философы убеждены, что это абсолютно невозможно и для самого умного человека. Ибо непостижимо для его ума, вынужденного вращаться в ограниченном эмпирическом и рефлексивном пространстве, — даже если предугадать, что есть Бог, каковы Его атрибуты или каковы Его намерения. Прославленный философ Иммануил Кант⁵ был и ответственным, и ироничен, когда завершил обсуждение работы о Боге, о том свете и о «ясновидцах» одного натуралиста [естественника] следующими словами: «Знание о *том* мире мы можем приобрести только лишь тогда,

¹ Николай Кузанский (наст. имя Николай Кребе) (1401—1464) — философ, теолог, ученый, церковно-политический деятель.

² Шеллинг Фридрих Вильгельм Йозеф (1775—1854) — один из виднейших представителей немецкой классической философии.

³ Бердяев Николай Александрович (1874—1948) — русский религиозный философ, близкий к экзистенциализму.

⁴ Григорий Палама (1296—1359) — святой, архиепископ Фессалоникийский. Выдающийся православный богослов. Один из деятелей исихастского движения.

⁵ Если быть точными, то еще Платин в «Энеадах» (книга V, «Книжные новости», Белград, 1984) писал: «мы говорим о том, чем Бог не является; но о том, что Он есть, мы молчим».

когда потеряем часть разума, необходимую нам в этом мире», ссылаясь на слова Вольтера из «Кандида»: «Давайте позаботимся о собственном счастье, идемте возделывать свой сад».

4. В настоящее время распространившееся повсюду секуляризированное представление людей о вере и Боге, как считает авторитетный православный теолог Александр Шмеман, включает в себя самую серьезную опасность для христианства, представляет Бога в несколько карикатурном облике, — как корректного делового партнера, которому выплачивается такса. Секуляризированный образ Бога переносит абсолютные Его атрибуты в область конечного. Вездесущность Бога переносится на государства и лидеров, которые превращаются в невидимых «богов» в душах испуганных людей. Всеведение Бога переносится на науку, которая сотворяет новые чудеса и обещает человеку еще большее их число в будущем. Божественная доброта становится для современного человека гуманизмом, неким типом этики без веры, а бесконечность Бога оборачивается верой в прогресс.

Как следствие подобных секуляризированных представлений у большинства верующих христиан в наши дни происходит расщепление христианской души на профанную часть, которая вкупе с прагматическими и материалистическими запросами эпохи ведет острую конкурентную борьбу с людьми за власть и могущество, и другую, сакральную часть, осознающую свою потребность в Боге и обязательства перед Ним, формально удовлетворяющую требованиям своей церкви, фарисейски исполняя все ритуалы, которые от нее требуют и ожидают. Если разделенная таким образом личность верующего человека серьезно не заболеет какой-либо психосоматической болезнью, то его вера со временем охладет, христианскую надежду сменит равнодушие по отношению к жизни и людям (в лучшем случае сдерживаемое корректностью и самодисциплиной в поведении), а высшая христианская

добродетель — любовь (о чем говорит апостол Павел в Первом послании Коринфянам, 13, 2–13) оскудеет.

ЛИТЕРАТУРА

1. *Bartz W.* Секте данас. Загреб: Кршћанска садашњост, 1984.
2. *Берђајев Н.* Руска идеја. Просвета, 1987. В рус. пер. *Бердяев Н.* Русская идея. Основные проблемы русской мысли XIX — начала XX века. Париж, 1946.
3. *Исак Сирин св.* Одабрана места из дела светог Исака Сирина. Врњачка банја: Св. Симеон Мироточиви, 1992.
4. *Јеротић В.* Психоанализа-болест-стварање. Београд: Службени лист, 1995.
5. *Јеротић В.* Јунг између Истока и Запада. Београд: Просвета, 1990.
6. *Јунг Г. К.* Психолошки типови. Београд: Каријатиде, 1938. В рус. пер. *Юнг К. Г.* Психологические типы. М.: АСТ, 1998.
7. *Каит И.* Снови једног видовњака објашњени сновима метафизике. Врњачка банја: Св. Симеон Мироточиви. 1990.
8. *Kretschmer E. K.* Körperbau und Charakter. Berlin/Heidelberg/New-York: Springer, 1977. В рус. пер. *Кречмер Э.* Строение тела и характер: Пер. с нем. — М., 1995.
9. О телевизији. // Култура. 1973, № 21.
10. *Лоренц Б.* Психологија и филозофија религије. Београд: Геца Кон, 1939.
11. *Најман Е.* Историјско порекло свести. Београд: Просвета, 1994.
12. *Nigg W.* Das Bush der Ketzer. Zürich: Artemis, 1949.
13. *Поповић М./Јеротић В.* Психодинамика и психотерапија неуроza. Београд: Завод за издавање уџбеника, 1989.
14. *Rudin J.* Psychotherapie und Religion. Freiburg/Br.: Walter, 1964.
15. *Трстеник А.* Пасторална психологија. Цеље: Мохоријева дружба, 1987.
16. *Велимировић Н.* О Богу и о људима (приредио Миленко Радовић). Ваљево/Нови Сад: Ваљевац/Књижевна заједница, 1993.
17. *Вучић Р.* Психологија религије. Београд: Свети архиепископски синод, 1971.
18. *Вујић В.* Медицинска психологија и општа психопатологија. Београд-Загреб: Медицинска књига, 1952.
19. *Jaspers K.* Општа психопатологија. Београд: Просвета, 1978. В рус. пер. *Ясперс К.* Общая психопатология. М.: Практика, 1994.

РЕЛИГИЯ И ТВОРЧЕСТВО

Бог стал человеком, чтобы человек
мог стать Богом.

Свт. Афанасий Великий

Иудео-христианская религия в своем учении утверждает, что Бог сотворил мир «из ничего» (ex nihilo). Подобное понимание Божьего творения является единственным в своем роде и отличается от всех других дохристианских религий, принявших представление о параллельном, вечном существовании и материи, и Бога, который затем, подобно некоему гениальному скульптору, создал из существующей материи, словно из глины, этот величественный, очевидный, но для человеческих чувств недоступный, невидимый мир. Хотя сколь неприемлемо для слабого человеческого разума, непросветленного Божественным светом, было появление мира «из ничего», еще тяжелее и непонятнее этому разуму принять упомянутую языческую, по времени более старую, концепцию о двух вечных субстанциях — материальной и духовной природы, или материи и духа¹.

Бог не сотворял человека покорным рабом, который боится Его и пытается умиловить жертвами, но сотворил существом свободным духовно и физически,

¹ Вряд ли это так. К идее сосуществования материи и духа человек-язычник пришел естественным разумением (история философии — тому подтверждение), однако происхождение мира «из ничего» постигнуто не естественным разумом, а через Откровение. Именно поэтому в современной науке существует идущая от Декарта проблема психофизического параллелизма. При этом очень часто современные исследователи пытаются разрешить ее путем сведения (редукции) духа к материи, т. е. духовные проявления рассматриваются как результат функционирования некоего материального субстрата (например, мозга). Таким образом очевидно, что «аксиомы» естественного разума берутся из наблюдаемого мира, тогда как идея «из ничего» естественным образом выведена быть не может.

восхваляющим своего Творца из любви к Нему, из полной свободы, а не в силу какого-либо рода принуждения. Бог предназначил человеку властвовать над природой, дабы он «владычествовал над рыбами морскими, (и над зверями), и над птицами небесными, (и над всяким скотом, и над всею землею), и над всяким животным, пресмыкающимся по земле», как сказано об этом в Книге Бытия (Быт. 1, 28). В данной Божией заповеди, обращенной к человеку, христианин обнаруживает доверенную ему Богом творческую мощь, способную преобразовывать природу, использовать ее безграничную потенциальную силу и таким образом создавать на Земле благоприятную жизнь, продолжая при этом свидетельствовать о Боге как о Творце всего видимого и невидимого постоянными всерой, надеждой и любовью по отношению к Богу.

По библейскому преданию и христианскому убеждению причиной грехопадения и частичного унаследования т. н. прародительского греха послужили гордыня и непослушание Богу. Вследствие этого человек превратился в раба своего греха, сделавшего всякий человеческий труд напряженным и мучительным, а женские роды болезненными и опасными. Между тем, человек и далее остается потенциальным творцом и «царем природы», но при этом со все чаще проявляемым ощущением, что все природные блага следует приобретать силой, с убеждением, что все животные страшатся его; хотя такой человек боится и природы, и других людей, да и Бога, которого сам же в нашем веке и отрицал. Но при этом вместо многовекового страха перед Страшным судом после смерти, присущего христианину, не страшась и самой смерти, атеистически настроенный современник, уже побывавший на Луне, уже приблизившийся к возможности изменять наследственные генетические особенности, по-прежнему обрабатывая и обедняя природу, все больше отпадает от единственного плодотворного творчества,

того, которое ведется Божией волей и рукой. Будучи отчужден от Бога, людей, природы, и, разумеется, более всего от самого себя, во времена, о которых гордец Ницше предсказывал, что это будут времена без Бога, ибо, как он писал, «Бог умер» (но он не предвидел, что так называемая смерть Бога на самом деле будет обозначать смерть человека) — современный человек стоит перед бездной самоуничтожения. Парадокс Бога и человека, созидания и разрушения состоит в том, что человек горделиво убежден, что никогда в истории человечества он не достигал более высокой степени творчества, чем сегодня, когда он мыслит, что овладел законами и энергиями природы, когда он стоит на пути к тому, чтобы изменить состав человеческого тела, когда он уже недалеко от давнишней люциферовой мечты, что он и сам, как Бог, может создать в пробирке живое существо, так сказать «из ничего». С другой стороны, тот же самый гордый человек в смятении, недоумении и страхе все яснее и точнее наблюдает приближение экологической катастрофы Земли, с участвовавшими землетрясениями, извержениями вулканов (закономерностями, которыми он так и не сумел в достаточной степени овладеть), с эпидемиями, голодом и новым раздуванием войн, немощный и слабый, именно «мыслящий тростник» (по словам французского философа Блеза Паскаля) податлив и трагично незрелый, в большой степени под влиянием политики, как мировой, так и национальной. И разве теперь, в подобном положении, в котором мы все пребываем, отнюдь не желая устрашать окружающих, мы, оценивая реальную экономическую, политическую, экологическую и особенно моральную ситуацию в мире, все еще можем без иронии, сожаления и самосожаления разглагольствовать о человеке-творце или творческом процессе как о самом драгоценном Божием даре человеку? А ведь Бог, сотворив человека, в самой сердцевине его существа укоренил — творчество.

В настоящей работе мы будем рассматривать проблему творчества с точки зрения современной культурной антропологии, независимо от того, является ли она христианской, агностической или атеистической. Может быть в конце этого изложения мы и найдем ответ на только что поставленный вопрос о конечном смысле людского творчества вообще, как и о новых горизонтах или возможностях этого творчества, ответ, который не только бы приостановил нынешний, отчетливо деструктивный и самодеструктивный ход событий в мире, но и творчество человека направил бы в том направлении, которое ему было предназначено от сотворения мира.

Что же в первую очередь побудило человека западноевропейской христианской культуры в середине нынешнего века поставить проблему творчества на столь высокое место между наиболее часто исследуемыми темами, так что и до настоящего времени она сохраняет свое первенство? Начнем с того факта (а не только предположения), что креативность, бесспорно, есть феномен общечеловеческий. Если при всем этом не все люди креативны, но действительно таковых среди них относительно мало, то за подобное положение вещей отвечают многообразные препоны, которые сам же человек и воздвиг перед собой и перед другими людьми. Такие преграды, в широком смысле слова, могут быть вызваны как социальными, так и внутренними психологическими причинами. Позднее, когда мы будем говорить о воспитании творческих способностей, мы увидим, что невозможно обойти стороной детство и способ воспитания в семье, которая может как подавлять, так и подстегивать творческие потенции и импульсы, проявляющиеся почти у всякого здорового ребенка с момента его появления на свет. Пока же вернемся к нашему вопросу: чем вызван столь острый интерес к проблемам творчества?

Для многих людей неожиданным покажется тот факт, что в прежние времена никаких исследований причин

человеческого творчества не проводилось, несмотря на то, что самобытных творцов вполне хватало. И сегодня интересной представляется мысль Аристотеля о том, что «все известные люди, так или иначе попробовавшие свои силы в философии, политике, искусстве и поэзии — очевидные меланхолики». Таким образом, Аристотель стал родоначальником одновременно психопатологии художественного творения и самого художника, которые являются предметом анализа психопатологии, то есть психоанализа, частично и Юнговой аналитической психологии. Во всяком случае, исключительные люди в прежние времена воспринимались как блаженные герои, которым после смерти обеспечено бессмертие, а при жизни — творчество под воздействием небесных духов.

Истинное начало того процесса, которое было названо Юнгом «процессом индивидуации», соотносится со временем прихода в мир Иисуса Христа, временем, которое многие выдающиеся мыслители и на Западе, и на Востоке, рассматривают как поворотное в истории. Иными словами, именно в христианстве появилась возможность становления индивидуума как личности, что соответствует персоналистической христианской религии, и именно в это время начался разговор о человеке не только как об ответственном, потому что свободном, существе, но и о человеке как помощнике и соратнике у Бога, иными словами, о человеке как творце. Между тем, не следует забывать, что уже перед Моисеем Бог провозвестил известные слова: «Я есмь Сущий» (אֲנִי הָאֵל הַחַי)¹ — заранее принимая этими словами не только будущую

¹ Дословно данное выражение переводится как: «Я есмь Тот, Кто Я есмь» (Библия. Из-во «Жизнь с Богом», Брюссель, 1989. С. 1865). В оригинале дважды употреблены глаголы «ehyeh». «Они соединяются местоименной связкой для указания на то, что единственная самодовлеющая причина бытия этой личности заключается в ней самой» (Толковая Библия, Издание преемников А. П. Лопухина, 2-ое изд., Стокгольм, т. I. С. 284). Несколько иной перевод см.: «Сущий» — слово... с наибольшей точностью передаст значение оригинала. Буквально сказано так: ... <ehyeh asher ehyeh> — «Я есмь Тот, Кто пребудет», или «Я Тот, Кто будет, и Тот, Кто пребудет». Д. Шедровицкий. Введение в Ветхий Завет, II, Книга Исход, «Теревинф». М. С. 48.

индивидуацию человека, но и отклоняя пантеистическое отношение к Богу как отношение Я и Оно, побуждая его к основанию нового фундамента диалогической взаимосвязи Я-Ты. У творческих людей возникают не только основополагающие, но и другие, не менее важные причины для стремительного роста профессиональной заинтересованности современной культурной антропологией, особенно в области психологии и педагогики.

Наш известный педагог Санда Марьянович указывает на некоторые возможные причины заинтересованности вышеназванными проблемами творчества. Ситуация, в которой пребывает современный человек, заставляет его обращаться к самому себе, чтобы изучать собственное бытие как основание мира, в котором ему и возможно, и должно существовать. Абстрактные средства науки проникли во все поры жизни и разрушают в человеке личные и конкретные переживания событий мира. Творчество есть способ вновь сделать переживаемое событие жизненным и своим. Творчество, таким образом, предстает как форма помощи, которую человек ищет в новой идентичности, для преодоления помех в собственном ощущении судьбы и переживании мгновения существования.

Подобное понимание смысла творчества весьма хорошо соотносится с тезисом современного европейского ученого Джозефа Вейзенбаума (J. Weizenbaum)¹, высказанном на одном из всемирных научных съездов еще в 1975 г., тезисом, как мне кажется, ключевым не только для всего нашего времени, но и, опосредованно, для нашей проблемы взаимоотношений религии и творчества. Вейзенбаум сказал: «Спасение мира зависит именно от того, является ли сам индивидуум миром. Всякий

¹ Вейзенбаум Джозеф (1923–2008) — известный ученый математик и кибернетик. Разработчик первых компьютерных систем. Сторонник ответственности науки за свои открытия. Призывал отказаться от использования вычислительных машин в решении тех задач, которые предполагают социальную ответственность. См.: Вейзенбаум Д. Возможности вычислительных машин и человеческий разум. От суждений к вычислениям (М., 1982).

индивидуум обязан поступать так, как будто будущее всего мира и самого человечества зависит от него. Любые другие варианты суть дегуманизирующая сила и попытки спрятаться от ответственности, поскольку все иное укрепляет представление отдельного члена общества о том, что он есть только явление в некоей драме, написанной анонимной силой». Несмотря на национальную и религиозную определенность автора этих слов, все они могли быть высказаны единственно и только в христианской культуре Запада, которая тем самым свидетельствует о своей сохранившейся непрерывности, несмотря на то, что эта непрерывность удерживается на тонкой шелковой нити.

Рассмотрим теперь, основываясь на понимании данной проблемы теми, кто в первую очередь ею занимается, то есть современными психологами, что же именно сущностно характеризует творчество? Слово креативность происходит от латинского слова *creare*, что значит рожать, сотворять, производить, создавать. Само происхождение данного слова указывает нам на то, что креативность есть динамический процесс, который развивается и содержит в себе как свое происхождение, так и свою цель. Атрибуты, приписываемые различными исследователями феномену креативности, весьма сильно различаются между собой, и они таковы: оригинально, ново, необычно, гармонично, конденсировано¹, спонтанно и т. д. Один из серьезных исследователей творчества, немецкий психолог Эрика Ландау², считает, что во всех взятых по отдельности обозначенных атрибутах подмечен только частный аспект творчества, а к постижению его сущности мы быстрее всего сможем приблизиться, если будем специально изучать три главных элемента творчества, а именно: личность творца, творческий процесс и продукт

¹ Конденсация (от лат. *condensatio*) — сгущение, сжатие, сплоченность.

² Ландау Эрика — известный израильский психотерапевт, немка по происхождению, доктор психологии института Тель-Авива. Автор книги «Одаренность требует мужества», посвященной психологической поддержке одаренных детей и подростков.

творчества. Эти же три сущностных элемента всякого творчества подчеркивают и другие исследователи, различаясь между собой по определению первенства того или иного из этих трех элементов, с помощью которого можно наиболее глубоко погрузиться в проблему.

Например, для психологов и психоаналитиков центром тяжести их интереса является личность творца, для психотерапевтов и многих художников этим центром представляется творческий процесс, а для художественных критиков, разнообразных менеджеров в индустрии, а также и для ученых, главный интерес склоняется в сторону творческого продукта.

Креативность означает *риск*. Все новое является неизвестным и не приносит комфорта. Для того, чтобы быть готовым пойти на риск, необходимо, чтобы осуществилась внутренняя свобода индивидуума, который захочет и посмеет перейти из знакомого, надежного и доверительного круга в область непознанного и ненадежного.

Вторым после риска важным качеством творца является его глубокая и интимная *потребность в коммуникации*. Творческая индивидуальность должна находиться в постоянном контакте с внутренним и внешним мирами. Повторим вновь. Контакт с внутренним миром значительнее не только потому, что из него большей частью черпает творец содержание *творческого воплощения*, но и потому, что хотя прежние детские препятствия и лишения приходили извне, затрагивая более всего внутренний мир, именно отсюда в настоящем исходит первичный импульс компенсации и воображаемого осуществления того, чего в действительности творец был лишен¹.

¹ Идеи о компенсаторном характере творчества основаны на взглядах австрийского психолога и психиатра *Альфреда Адлера* (1870–1937). По Адлеру, с первых лет жизни на ребенка глубоко воздействует осознание им собственной ограниченности, слабости (по сравнению со взрослыми) и несостоятельности, что приводит к образованию комплекса неполноценности. Процесс преодоления личностью комплекса неполноценности, называемый компенсацией, лежит — по мысли Адлера — в основе развития человека и прогресса человечества в целом. Особую роль в компенсации играет творческая энергия личности.

Хотя первичный импульс творчества имеет глубоко личную и внутреннюю природу, творец ощущает сильную потребность в том, чтобы содержания своего внутреннего существования и результаты оформления этих содержаний сообщить внешнему миру. В нем творец ищет отголосок событий, происходящих внутри, и он не может оставаться равнодушным к реакции внешнего мира. Внешний мир является не только зеркалом души творца и его творческого усилия, но он также есть часть творческого вдохновения. Открытость художника, с которой он общается с миром и жизнью вокруг себя, следует воспринимать как способность творческой личности дальше видеть и лучше слышать, чем другие люди, прозревать сущность там, где другие видят только форму, понимать и ощущать проблему и в то же время быть захваченным сильным внутренним желанием эту проблему разрешить там, где другие не видят никакой проблемы, или, если она предугадана, не испытывают ни желания, ни потребности решать ее самостоятельно.

Вместе с упомянутой потребностью в коммуникации творца неоспоримо отличает *творческая любознательность*. Творец не только лучше видит и больше, чем другие, слышит, но и пребывает в постоянном напряжении любознательного поиска нового, непознанного, иного. Подобной творческой любознательности, которая подмечает, отбирает подмеченное, оформляет и различает специфическое и общее, никто никогда подражать не сможет. Она, бесспорно, или присуща человеку, или нет. Творческая любознательность отмечена также способностью относительно долго работать не утомляясь. Создается впечатление, будто творец обладает большим потенциалом энергии или *иным* доступом к энергетическому источнику.

Третьим значительным отличием творца может стать его способность не только *обнаруживать различия* между людьми, предметами и понятиями, но и в целях более глубокого анализа усиливать эти различия, выдержав давление их противоположностей и противопоставлений,

и затем (у тех наибольших) попытаться их разрешить, примирить, объединить и синтезировать. Слабого творца, как и обычного человека, характеризует страх перед точным обозначением и противопоставлением проблем и конфликтов, или торопливые попытки примирения, или беспомощность в терпеливом перенесении поражения и ошибочных ходов, к которым творец склонен в той же мере, что и всякий другой человек.

Четвертой и последней, однако, отнюдь не менее значимой, характеристикой творчества и творца является творческая способность, *выраженная в умении играть*, и легкость в осуществлении этой способности. Современные психологи, исследователи наших инстинктов, преимущественно включают игру в инстинктивную деятельность. Йохан Хейзинга¹, голландский историк культуры, доказал, что культура возникает в форме игры и что культура изначально является игровой. Уже Шиллер знал, что человек «только там полностью человек, где он играет». Поэтому не позволить человеку как *homo ludens* создавать себе для игры пространство, чтобы развиваться далее, значит превратиться в того, кто вредит игре.

Как гласит одна индийская легенда, типичная для индийской философии и религии, Бог сотворил мир играя, и таким образом прикровенно показал человеку, что ему следует делать в жизни. Но такое толкование содержит громадную опасность для человека и представляет западню, заключающую в себе вызов. Ведь если Бог сотворил мир играя, отсюда следует вывод об отсутствии усилия, и если в этой игре без усилий мы являемся в наибольшей степени подобными ему детьми, то подражание Божией игре со стороны великого художника несет в себе и проклятие. Происходит это потому, что человек, забываясь в процессе игры, забывает и «космического игрока» — Бога от которого и получил дар игры

¹ Хейзинга Йохан (1872–1945) — нидерландский историк культуры и философ. Автор книги «Homo ludens», в которой выдвинул тезис об игровых основах культурного развития человека.

— творчество, и начинаст представлять себя божком или, что еще печальнее, человекобогом, который способен играть и творить без Бога. Творчество подобно истинной любви. Любовь есть жизнь, но она способна приносить смерть.

Художник, от творчества которого мы можем получать наслаждение, поскольку и себя представляем творцами, что в своей основе так и есть, наслаждается процессом творчества, но и сторает в нем. Между тем, здесь для нас важно указать на тот удивительный игровой момент творчества, который вновь следует подчеркнуть, поскольку он содержит в себе все качества творца, уже перечисленные нами: умение рисковать, коммуникативность, любознательность, спонтанность, непреодолимую потребность творчества и воплощения.

Воспитание (взращивание) творчества

Каким бы образом не размышляли мы о творчестве, невозможно обойти стороной детство и не определить первое твердое основание будущего развития различных видов креативности именно в детстве. Свободное развитие ребенка, особенно до посещения школы, — и не только в смысле значительной терпимости родителей (которые должны были бы и сами показывать отсутствие страха и невротического чувства вины, а следовательно, и некоторую степень собственной оптимистической расслабленности и оригинальной инициативы), — но и в смысле их проницательности, способной раскрыть в ребенке его собственный и аутентичный задаток, который делает или только требует сделать его самостоятельным и действительно индивидуальным, — отличное условие для будущей креативности личности. Так же весьма важно для будущего гармоничного развития ребенка не переоценивать, в силу собственного родительского нарциссизма или нереализованных амбиций, интеллектуальные функции ребенка, но воспитывать их наряду

с эмоционально-интуитивными, которые более всего развиваются в некоторых категориях художественной деятельности детей, включающей в себя и разнообразные, особо оригинальные типы игр.

Существуют определенные предпосылки, которые различными авторами считаются приемлемыми для творческого воспитания вообще и особо для воспитания в ученике креативности. В первую очередь, таковой является предпосылка *самоинициативы*. Воспитатель должен предоставить ученику инициативу мыслить самостоятельно. То, о чем ученику следует мыслить (размышлять), и в этих размышлениях все более упражняться, должно его заинтересовать. Следует пробуждать в ученике любознательность, удивление, вопрошание. В раннем детстве существует определенный период, когда дети совершенно спонтанно проявляют любознательность и удивление перед цепочкой явлений и проблем, с которыми сталкиваются, и неумоимо задают вопросы. И если в этот период любознательности родители помогли ребенку, то позднее, когда он будет учиться в школе, вопросы и любознательность проявятся в новой форме и подстегнут ученика к креативному мышлению. Дети должны иметь необходимую свободу и дома, и в школе для того, чтобы не бояться спрашивать и быть уверенными в том, что их вопрос не будет осмеян старшими, не останется без ответа, а сам ответ не будет дан коротко и свысока. Конечно, для того, чтобы поведение родителей не начало разрушительно влиять на развитие ребенка, необходимы любовь родителей, их огромное терпение и собственная зрелость, которая означает и скромность. Родителям не следует злиться на так называемые глупые детские вопросы или вопросы, которые умаляют их идеализированный образ, поскольку этим они некритически творят психические или физические качества своего ребенка.

К *самоинициативе* присоединяется *самоучение*. Следует не только подготавливать детей к тому, чтобы они учились самостоятельно или помогать им в той мере, в которой

возможно, но также необходимо развивать в них волю и любознательность с тем, чтобы они учили или занимались чем-либо выходящим за рамки школьной программы. В этом смысле не стоит прямолинейно придерживаться известного изречения: «всему свое время!» — даже если некий ребенок проявит спонтанный интерес и желание узнать нечто, не соответствующее его возрасту. Следует не препятствовать такому интересу, но побуждать к нему, причем даже ценой возможных фрустраций при подобных попытках.

Далее, весьма важно все более развивать *самосознание* ученика. Оно лучше всего достигается укреплением самоуважения в воспитаннике таким окружением, которое не желает видеть в усилении самосознания ребенка его упрямство или невротическое тщеславие и не собирается ощущать свою слабость или потерю власти и силы по отношению к ребенку, когда он становится более сильным и зрелым. Необходимо подчеркнуть, что почти всякий ребенок временами демонстрирует спонтанные признаки своей креативности, вернее, сигналы, которые указывают на потребность развития собственной индивидуальности. Такие сигналы чаще всего подаются путем спонтанной активности фантазии. Преждевременное исключение фантазии тормозит креативность обучения и приводит к обычному накоплению информации. Не заметить знаки и сигналы, которые периодически посылает своему окружению ребенок, — значит, не отреагировать на креативность, что также всегда имеет пагубные последствия: ребенок перестает быть креативным. Недооценка, или просто невнимание, соответствующее равнодушному преодолению родителями креативности ребенка, значит для последнего то же самое, что и отсутствие ответа на его просьбу о любви, дружбе или помощи. В этом случае ребенок перестает ценить в себе самом то, *чего* в нем не ценят близкие. Постепенно вместо креативности в ребенке образуется конформизм, вместо творческой любознательности — учтивое любопытство, вместо

удивления и восхищения богатством и красотой мира — прозаичная трезвость под грузом каждодневных практических проблем, и, что еще печальнее, вместо творческой открытости миру — невротическая закрытость, недоверие или равнодушие. По Эриху Фромму, общество сегодняшней западной цивилизации стоит перед проблемой зияющего и ошеломляющего равнодушия большинства людей.

Как считает Эрика Ландау, для креативного обучения необходим процесс, который на основе опыта и знания приводит через активное воображение к новым гипотезам. Хотя уже много было сказано о факторах, отрицательно влияющих на креативное поведение, теперь необходимо подчеркнуть, что влияние схожих факторов блокирует и креативное обучение. Это прежде всего конформистская среда вокруг ребенка, нацеленная на развитие тех способностей, которые приводят к внешнему успеху и признанию. Как хорошо заметил Крачфилд (Krutchfield, 1962)¹: «страх показаться иным, чем группа, вытесняет порыв к открытию мира через [из] самого себя». Точно так же, как и конформизм, креативному обучению и поведению угрожает еще одна серьезная опасность, заключающаяся в том, что всякие отличия и отклонения приравниваются к ненормальности.

Нам осталось ответить еще на один вопрос. Возможна ли креативность в любом периоде, и можно ли еще научиться креативности в более позднем возрасте, начиная с тридцати, сорока и далее лет, то есть тогда, когда все реальные воспитательные попытки определенного периода (а именно детского и подросткового, когда будущие результаты все-таки ожидаются в наибольшей степени) давно уже завершены?

Существуют люди, которые наряду с невротическим развитием в детстве сохранили некоторые черты личности,

¹ Крачфилд Ричард (1912–1977) — американский психолог. Автор книг, посвященных проблемам социальной психологии, социального контроля и пропаганды. См.: Krech D., Krutchfield R. Theory and Problems of Social Psychology. New York, 1948.

делающие их и в более поздние годы способными к метаморфозам индивидуационного процесса. Мы можем сказать, что им присущи бросающиеся в глаза креативные способности, хотя чаще всего сами эти люди никогда не становятся явными творцами. Сложно дать определение тем чертам личности, которые делают человека латентно способным и подготовленным к трансформациям, но среди этих черт обязательно должны присутствовать следующие: относительная автономность я, не слишком сильное давление страха, отсутствие склонности к преувеличенно агрессивным и аутоагрессивным действиям, любознательность, удивление и восхищение — психические качества, которые, по нашему мнению, могут стать решающими факторами для того, чтобы кто-либо остался молодым, но не был при этом инфантилен.

Бывает, что неизвестные и непредсказуемые жизненные события способны благодаря стремительному и неожиданному происшествию внезапно сдвинуть заржавевшую ось некоего характера и привести к плодотворным изменениям в мышлении и поведении. Но обычно именно различные виды психотерапии, индивидуальной и групповой, представляют потенциальные возможности для дополнительного созревания, дозревания или ускорения сильно замедленного индивидуационного процесса некоторого более или менее невротического индивидуума¹.

И во времена Фрейда, и значительно позднее психоаналитическая терапия считается реконструктивным глубинным анализом, который позволяет устранить патологические, нарушенные проявления у пациента для того, чтобы помочь ему приобрести ранее утерянную работоспособность и способность желать, а в лучшем случае реализовать известные праструктурированные психические элементы, дающие материал для формирования характера. В последние два десятилетия появляется все большее чис-

¹ Здесь «невротический» означает «с нарушенными творческими способностями».

ло психотерапевтов, которые не считают подобные цели психотерапии достаточными и окончательными при оказании психической помощи другому человеку. То, что все более предчувствуется в успешно осуществляемой психотерапии, есть управление психотерапией как креативным процессом. Подобный взгляд на психотерапию вытекает из концепции классического психоанализа и все более приобретает ценность реэдукативного¹ процесса, в котором оба партнера, и психотерапевт, и пациент, достигают новых результатов в познании и изменении самих себя.

* * *

Еще раз возвратимся к отношениям между религией и творчеством. Подлинный смысл творчества открылся человеку лишь в иудео-христианской религии, как открылся ему и подлинный смысл истории. Как мы уже говорили, это не означает, что истории или творчества не существовало до Моисея и Иисуса Христа, но свою задачу человек начал понимать две тысячи лет назад: творить себя и свою историю по Божиему подобию. Только русские религиозные философы XIX и XX вв. гениально поняли смысл творчества как искупления. Упомянем некоторых из них: Федоров², Тареев³, Несмелов⁴, Бердяев, Булгаков⁵, Флоровский⁶. Отец Георгий Флоровский

¹ Реэдукативный процесс (от лат. *educatio* — воспитание) — процесс повторного воспитания, обучения.

² Федоров Николай Федорович (1828–1903) — русский мыслитель, представитель религиозно-философского направления космизма.

³ Тареев Михаил Михайлович (1867–1934) — русский религиозный философ, богослов. Профессор Московской Духовной академии по кафедре нравственно-богословия.

⁴ Несмелов Виктор Иванович (1863–1937) — русский православный богослов, профессор Казанской духовной академии. В 1932 — репрессирован.

⁵ Булгаков Сергей Николаевич (1871–1944) — русский религиозный философ, богослов, экономист.

⁶ Флоровский Георгий Васильевич (1893–1979) — русский богослов, историк культуры, философ. Профессор кафедры патрологии Православного Свято-Сергиевского богословского института в Париже. В 1932 принял священство.

выразил творческое отношение Творца к своему творению следующим образом: «В твари над ее естеством поставлено сверхприродное задание, задание свободного и в свободе утвержденного причастия и общения с Богом. Это задание превышает тварное естество, но только в исполнении его самое естество раскрывается в полноте. Это задание есть призыв, и призыв, осуществимый только через самоопределение и подвиг твари. «...» Ибо он (процесс тварного становления) направляется заданием. В нем есть место для творчества, для новосозидания, — и не только в смысле раскрытия, а именно возникновения нового... Но, вместе с тем, не из себя сам себя он (человек) осуществляет. Ибо задание за пределами естеству, есть требование живой и свободной встречи и соединение с Богом».

По моему мнению, трагичность положения европейского человека — творца, возникающая уже где-то в XVII в., уводящая человека быстрыми шагами по пути материализма и атеизма вглубь XX в., лежит в люциферианском вызове сотворить себя, природу вокруг себя и историю *из самого себя*, вначале стыдливо и испуганно, а затем все смелее и наглее, отвергая Творца всего видимого и невидимого, в том числе и самого человека.

Если допустить необходимость периода антирелигиозного исторического творчества, свободного развития чисто людской стихии без Церкви и Бога, — того, что называют эпохой гуманизма, — то не показывает ли XX в., в целом и наряду с феноменальными научными открытиями, сколь отчаянными являются попытки человека устроить мир и жить без Бога, и не достиг ли он наконец, подобно блудному сыну, своего предела?!

«Будь творцом и побуждай к творчеству других», — этот этический императив Николая Бердяева обращен к людям. Если иногда в прошлом и могла существовать

нейтральная креативность, то уже с начала XX в. креативность не является и более не может быть нейтральной. Она служит, и в будущем будет служить все больше, Богу или мамоне, духу гармонии или духу разрушения — белой или черной магии. На краю XX в. человек охвачен страстью творчества. Один из современных американских психологов, Ролло Мей (Rollo May)¹, говорит с полным правом: «Творчество есть злость по отношению к смерти и страстное стремление к бессмертию». Между тем, он не говорит еще об одной необходимости: о том, что творческая энергия, которой обладает человек и с помощью которой создает чудеса техники, науки, медицины, — не человеческое изобретение, но дар Создателя. Если человек, будучи обладателем космической энергии, не желает уничтожить себя и мир, то он должен научиться категорическому императиву владения или управления этой энергией. От кого же еще, как не от Бога, Второго Лица Святой Троицы и его соработников-святых, которые предостерегали и направляли на путь Господень, может человек научиться узнавать в себе этот императив и с его помощью господствовать? Николай Бердяев прав еще в одном, когда пишет следующее: «Если тварное бытие динамично, то в нем вечно продолжается творческий процесс... Когда бы бытие не было открытым, но данным раз и навсегда (как об этом мыслили лучшие греческие философы, полагая человеческую душу необходимо бессмертной, даже если и было естественно, что из подобного мнения не могли развиваться ни идея творчества, ни смысл и цель истории — *примечание В. Е.*), то и сама идея творчества не смогла бы зародиться в мире... Космос творится, он не дан, а задан».

В Евангелии от Иоанна Христос обращается не только к своим ученикам, но и ко всем людям, следующим Его путем, с такими необычными словами: «Я уже не называю вас рабами, ибо раб не знает, что делает господин

¹ Мей Ролло (1909—1994) — американский психолог, представитель гуманистической психологии, специалист в области консультирования.

его; но Я назвал вас друзьями, потому что сказал вам все, что слышал от Отца Моего... Утешитель же, Дух Святый, Которого пошлет Отец во имя Мое, научит вас всему и напомнит вам все, что Я говорил вам»¹. Не означают ли эти Христовы слова, что всякий человек зван на царское угощение? И свободное решение остается за ним: или принять этот призыв и тогда исполниться Духом Святым, оживляющим в нас творческий дух и таким образом вводящим нас из состояния раба и наемника в эпоху творчества, или отринуть этот призыв и после этого лишиться не только подлинного мотива творчества, но и смысла жизни, творя без Духа, или, точнее, без Духа Святого, и тогда — во вред, или даже гибель: и мира, и нас самих.

ЛИТЕРАТУРА

1. *Arieti S.* Creativity. New York: Basic Books, 1976.
2. *Berdiaeff N.* Essai de metaphysique eschatologique. Paris: Aubier, 1946.
Бердяев Н. Опыт эсхатологической метафизики. Творчество и объективация. Париж, 1947.
3. *Evdokimov P.* Le Christ dans la pensee russe. Paris: Cefit, 1970.
4. *Фроловски Г.* Хришћанство и култура. Београд: Логос/Ортодокс, 1995. В рус. вар. *Florovsky G.* Христианство и культура. Collected Works. XIV vol. Vol. II. Vol. I—V. Nordland (Mass.), 1972—1979.
5. *Hartshorn C.* Креативност као вредност и креативност као трансцендентална категорија. // Култура. 1984. № 64.
6. *Јеротић В.* Аналитички приступ уметнику и његовом делу. // Летопис матице српске. Нови Сад, 1970. № 6.
7. *Јеротић В.* Психоанализа-болест-стварање. Београд: Службени лист, 1995.
8. *Квашчев Р.* Психологија стваралаштва. Београд: БИГЗ, 1976.
9. *Landau E.* Psychologie der Kreativität. München/Basel: E. Reinhard, 1974.
10. *Панић В.* Психолошка истраживања уметничког стваралаштва. Београд: Научна књига, 1989.
11. *Паскал Б.* Мисли (превео епископ браничевски Хризостом). Београд: Свети Архијерејски Синод, 1946. В рус. пер. *Паскаль Б.* Мысли. М., 1994.
12. *The Creative Experience.* Edited by Rosner, S./Abt., L., New York: Delta Book, 1972.

¹ Здесь соединены в одну мысль фрагменты из разных глав: Ин. 14, 26 и Ин. 15, 15.

ДОСТИЖЕНИЯ ПРЕНАТАЛЬНОЙ ПСИХОЛОГИИ¹

У всех народов существует миф о потерянном рае, о состоянии блаженства и гармонии в этом саду. Считается, что он внезапно был утерян после некоего человеческого греха или провинности (подобное представление существует и у нехристианских народов), после изгнания человека из той «золотой эпохи» райского блаженства. И с тех пор человек всем своим существом стремится вновь возвратиться назад: аскетической и чистой жизнью в одиночку или коллективно — революционным путем, чаще всего побуждаемый утопическими идеями разных социалистов, народников и анархистов.

Откуда в человеке такая потребность в совершенстве и Боге? Самым простым ответом будет следующий: человек как Божие существо, в которое при сотворении Бог вдохнул жизненный дух, жаждет непрестанно пребывать в Боге и с Богом. Однако откуда в человеке знание или ощущение Бога и Божественной близости? Платон говорил, что человек носит в своих глубинах «чувство» потустороннего существования, а философ III в. Ориген развивал учение о предсуществовании души².

¹ Пренатальная психология — новая область знаний, которая изучает обстоятельства и закономерности внутриутробного психического развития человека. Инициатором создания пренатальной психологии является доктор Густав Ханс Грабер (1893—1982), который в 1971 г. сформировал в Вене Международную исследовательскую группу по пренатальной психологии. В 1986 г. в Бадгайстене (Австрия) прошел первый Международный конгресс под девизом содействия пренатальной психологии.

² Ориген (ок. 185—254) — христианский теолог, философ, ученый. Один из восточных Отцов Церкви. Основатель библейской филологии. Следует отметить, что учение Оригена о предсуществовании душ, являющееся наследием платонизма, было осуждено Церковью на Пятом вселенском соборе в 553 г.

В первой половине XX в., несмотря на то, что все эти вопросы издавна существовали на земле (гностический, а затем и кантовский хилиазм¹), психология и психиатрия вмещаются в запутанную проблему происхождения потребности осуществления Царства Божьего. Швейцарский психолог Густав Грабер был первым, кто сделал предположение о возможности найти ответ на вековечный вопрос человека о своем происхождении. Этот ответ может быть получен путем тщательного изучения той части психологии, которую он назвал пренатальной психологией. Вернер Гросс (Werner Gross)², чья книга «Что переживает ребенок в материнском теле» является главной отправной точкой в обсуждении этой темы, назвал Грабера «отцом пренатальной психологии». Несмотря на то, что прошло более пятидесяти лет со времени смелого предположения Грабера, несмотря на то, что желаемый ответ так и не найден, изучение пренатальной психологии, особенно в последние пятнадцать лет, уже подкрепило более ранние догадки. А на проверку научному сообществу был предложен ряд новых догадок о переживаниях ребенка в период его внутриутробного нахождения.

Мировые религии издавна задавались вопросом: когда на самом деле начинается жизнь какого-либо человека, или — когда ребенок начинает жить не только телесно, но и душевно; действительно ли перед нами акт Божественного творения, осуществленный вдуванием духа в человека, как это произошло с Адамом, акт, всякий раз заново повторяемый в каждом зачатии нового существа?

¹ Хилиазм (от греч. χίλις — тысяча) — учение о тысячелетнем Царстве Божием на земле. Это учение, утверждающее возможность блаженной жизни без преобразования мира во время всеобщего воскресения, не принималось христианской церковью.

² Гросс Вернер — известный немецкий психотерапевт, методист и преподаватель, пресс-секретарь Союза немецких психологов, член следственной комиссии Бундстага по вопросам деструктивных сект, эксперт по вопросам наркомании.

Известный Отец Цекви и философ Тертуллиан¹ учил, что человеческий зародыш оживает с первой минуты зачатия и, кроме этого, уже оплодотворен духом.

Другая линия развития начинается с Аристотеля, который считал, что психика новорожденного ребенка есть «*tabula rasa*»². Весь опыт, знание и навыки приобретаются после рождения. Подобный способ мышления вновь обнаруживается и повторяется лишь у английского эмпирика Джона Локка³ и у Карла Маркса⁴.

Считается, что в Библии существует два места [фрагмента], в которых авторы этой святой книги выражают веру в активную душевную жизнь ребенка в материнской утробе. Одно из этих мест находится в Первой книге Моисея (25, 22–26), а второе в Евангелии от Луки (1, 41), где написано: «Когда Елисавета услышала приветствие Марии, взыграл младенец во чреве ее; и Елисавета исполнилась Святаго Духа».

Эмбриологи также задают следующие конкретные вопросы: действительно ли перед нами всего лишь оплодотворенная яйцеклетка или зародыш, в котором уже «свил себе гнездо» [присутствует] человек; или мы наблюдаем лишь «клетку» и, соответственно, «скопище клеток»? Присутствует ли уже все то, что мы считаем специфически человеческим, в этом «скопище клеток», обладающим, как представляется, всемогуществом (омnipотенцией)? Чем этот зародыш отличается от зародыша в животном царстве? Действительно ли уже в начале развития возникает персональная и духовная целостность человека? Многие годы казалось, что тяжело или

¹ Тертуллиан Квинт Септим Флорент (ок. 155–245) — христианский богослов, знаменитый апологет.

² *Tabula rasa* (лат.) — ровная доска, чистая доска.

³ Локк Джон (1632–1704) — английский философ-просветитель, педагог, основоположник социально-политической доктрины либерализма, создатель основ эмпирической психологии.

⁴ Маркс Карл Генрих (1818–1883) — немецкий социолог, философ, экономист. Создатель политико-экономического учения марксизма. Убедительный сторонник материалистического мировоззрения.

В первой половине XX в., несмотря на то, что все эти вопросы издавна существовали на земле (гностический, а затем и кантовский хилиазм¹), психология и психиатрия вмещиваются в запутанную проблему происхождения потребности осуществления Царства Божьего. Швейцарский психолог Густав Грабер был первым, кто сделал предположение о возможности найти ответ на вековечный вопрос человека о своем происхождении. Этот ответ может быть получен путем тщательного изучения той части психологии, которую он назвал пренатальной психологией. Вернер Гросс (Werner Gross)², чья книга «Что переживает ребенок в материнском теле» является главной отправной точкой в обсуждении этой темы, назвал Грабера «отцом пренатальной психологии». Несмотря на то, что прошло более пятидесяти лет со времени смелого предположения Грабера, несмотря на то, что желаемый ответ так и не найден, изучение пренатальной психологии, особенно в последние пятнадцать лет, уже подкрепило более ранние догадки. А на проверку научному сообществу был предложен ряд новых догадок о переживаниях ребенка в период его внутриутробного нахождения.

Мировые религии издавна задавались вопросом: когда на самом деле начинается жизнь какого-либо человека, или — когда ребенок начинает жить не только телесно, но и душевно; действительно ли перед нами акт Божественного творения, осуществленный вдуванием духа в человека, как это произошло с Адамом, акт, всякий раз заново повторяемый в каждом зачатии нового существа?

¹ Хилиазм (от греч. χίλις — тысяча) — учение о тысячелетнем Царстве Божием на земле. Это учение, утверждающее возможность блаженной жизни без преображения мира во время всеобщего воскресения, не принималось христианской церковью.

² Гросс Вернер — известный немецкий психотерапевт, методист и преподаватель, пресс-секретарь Союза немецких психологов, член следственной комиссии Бундестага по вопросам деструктивных сект, эксперт по вопросам наркомании.

Известный Отец Цекви и философ Тертуллиан¹ учил, что человеческий зародыш оживает с первой минуты зачатия и, кроме этого, уже оплодотворен духом.

Другая линия развития начинается с Аристотеля, который считал, что психика новорожденного ребенка есть «*tabula rasa*»². Весь опыт, знание и навыки приобретаются после рождения. Подобный способ мышления вновь обнаруживается и повторяется лишь у английского эмпирика Джона Локка³ и у Карла Маркса⁴.

Считается, что в Библии существует два места [фрагмента], в которых авторы этой святой книги выражают веру в активную душевную жизнь ребенка в материнской утробе. Одно из этих мест находится в Первой книге Моисея (25, 22–26), а второе в Евангелии от Луки (1, 41), где написано: «Когда Елисавета услышала приветствие Марии, взыграл младенец во чреве ее; и Елисавета исполнилась Святаго Духа».

Эмбриологи также задают следующие конкретные вопросы: действительно ли перед нами всего лишь оплодотворенная яйцеклетка или зародыш, в котором уже «свил себе гнездо» [присутствует] человек; или мы наблюдаем лишь «клетку» и, соответственно, «скопище клеток»? Присутствует ли уже все то, что мы считаем специфически человеческим, в этом «скопище клеток», обладающим, как представляется, всемогуществом (омnipотенцией)? Чем этот зародыш отличается от зародыша в животном царстве? Действительно ли уже в начале развития возникает персональная и духовная целостность человека? Многие годы казалось, что тяжело или

¹ Тертуллиан Квинт Септим Флорент (ок. 155–245) — христианский богослов, знаменитый апологет.

² *Tabula rasa* (лат.) — ровная доска, чистая доска.

³ Локк Джон (1632–1704) — английский философ-просветитель, педагог, основоположник социально-политической доктрины либерализма, создатель основ эмпирической психологии.

⁴ Маркс Карл Генрих (1818–1883) — немецкий социолог, философ, экономист. Создатель политико-экономического учения марксизма. Убежденный сторонник материалистического мировоззрения.

даже невозможно дать научный ответ на эти вопросы без помощи веры. Но интерес к изучению пренатальной психологии помог сбросить некоторые покровы с этих таинственных вопросов.

В наши дни приятно удивляет согласие веры и науки в этом вопросе. Так, например, биолог Иоаким Иллиас (Joachim Illies)¹ пишет: «Оплодотворение может быть отмечено как биологическая нулевая временная точка начала человеческой жизни. Любые попытки определить временную точку «действительного» возникновения человека несколько позже искусственны и биологически неубедительны, потому что в момент оплодотворения начинается непрерывный процесс развития и усовершенствования, который продолжается до рождения и значительное время после рождения».

А вот что пишет теолог из Инсбрука Ханс Роттер (H. Rotter)²: «Современная теологическая антропология рассматривает жизнь человека как целостную душевно-телесную форму. Она появляется уже при зачатии. И с этого момента можно вести речь о человеческой жизни в прямом смысле. Витальная динамика, присутствующая в половой клетке человека, с самого начала нацелена на развитие специфично человеческого существа, и поэтому с самого начала представляет нечто большее, чем только растительная или животная жизнь. Оживотворение [осуществление] человека является, в первую очередь, не прибавлением духовной инстанции к телесной, но, прежде всего, — это некая категория «самотрансценденции» (по Карлу Ранеру — K. Rahner)³. Что касается материи, изучаемой нами, то решающей здесь является такая теологическая позиция по отношению к существу

¹ Иллиас Иоаким (1925–1982) — крупный немецкий биолог, профессор, изучал вопросы человеческой антропологии, сексуальности и рождения.

² Роттер Ханс — известный немецкий богослов, член ордена иезуитов. В своих трудах затрагивает в основном проблемы нравственного богословия.

³ Ранер Карл (1904–1984) — немецкий религиозный философ, иезуит. Специалист в области догматического богословия. Последователь томизма.

человека, которая обеспечивает достоинство человека еще до рождения.

С духовной точки зрения, которая, как мы видим, ничем не противоречит научным наблюдениям, если обе эти точки зрения проистекают из целокупного подхода к человеку, — ни душа не может развиваться без тела, ни тело без души. Одним словом, целое человека вступает в существование в момент сотворения. Эмбриональный зародыш, хотя еще сильно зависим от внешнего воздействия (материнского организма), уже не является подчиненной составной частью организма матери. Он представляет индивидуума с собственными характеристиками и уже активно участвует в своем развитии. И как бы смело это не звучало, мы вынуждены сделать вывод, что ребенок с момента зачатия есть нечто отдельное, поскольку он индивидуален. Со своей душой и всеми ее характеристиками, и, разумеется, подверженный всем позитивным и негативным воздействиям так называемой внешней среды, представленной для него матерью, такой зародыш способен и сам, позитивно или негативно, влиять на мать. Такие взаимные отношения между матерью и ребенком (и телесные, и душевные) могут продолжаться еще длительное время после рождения ребенка, а иногда до конца жизни. Они обуславливают богатую динамику подобных отношений, динамику, которая колеблется в широком диапазоне, от здоровых, нормальных и творческих отношений до воздействия, отягощенного сложной душевной и телесной патологией.

Методы пренатальной психологии

В настоящее время ученые, изучающие пренатальную психологию, ставят ряд следующих вопросов. 1. Существуют ли признаки, по которым можно понять, в состоянии ли органы чувств (глаза, уши, органы осязания и вкуса) воспринимать внешние раздражения, с какого

момента и в какой мере? 2. Каким образом перерабатываются эти раздражения? 3. «Складываются» ли эти внешние раздражения в некоторого рода память? 4. Каким образом они могут быть вновь вызваны? 5. Существует ли некая форма сознания у плода?

К ответу на эти сложные вопросы может привести несколько различных путей, перечислим их: 1. Прямое исследование с помощью ультразвука, рентгена, эндоскопа, электронного микроскопа и т. д.; 2. Одновременное измерение и у матери, и у плода, например, сердечных ударов или мозговых волн; 3. Эксперименты, которые не являются этически запрещенными; 4. Те знания, которые добываются исследованием поведения и чувствительных способностей [чувствительности] ребенка после рождения и которые допускают сопоставление с пренатальной жизнью и выводами о ней; 5. Статистические связи между протеканием беременности у матери и позднейшим ярко выраженным поведением ребенка; 6. Знания, полученные вследствие исследования эмбриона или плода, извлеченных на свет уже мертвыми; 7. Знания из области психотерапии с пренатальным и перинатальным содержаниями и дополнительными выводами на основе неврологических, психосоматических и психотичных болезненных симптомов, особенно на основании снов пациентов.

Самым интересным и самым важным вопросом пренатальной психологии был и остается следующий: когда у ребенка возникает настоящий личный опыт? Вероятно, в период первой эмбриональной фазы развития ребенок проходит такую стадию, когда он еще не в состоянии воспринимать от матери какую бы то ни было информацию, но живет на основании генетической формулы данной структуры, которая еще не подвержена влиянию «внутренней среды», кроме влияния облучения и лекарств. Постепенно преобразаясь из эмбриона в плод, ребенок все более становится способен регистрировать информа-

цию, приходящую к нему вследствие материнского обмена веществ. Хотя некоторое время он реагирует совместно с материнскими колебаниями обмена веществ, но постепенно он приспосабливается и начинает вершить корректуру в соответствии со своей собственной «внутренней средой».

Переживания матери в период беременности

Выбирая определенное положение в материнской утробе, плод обозначает тем самым, удовлетворен он или нет своим текущим положением. Считается, что какис-либо материнские беды, болезни в период беременности и, особенно, неприятие ребенка (нежелание беременности, попытки насильственного прекращения беременности и т. д.) могут отразиться на детском здоровье и привести к возникновению психических препятствий уже в детстве ребенка или позднее. Если ребенок в материнской утробе может ощущать свою нежелательность для матери и вследствие этого недополучает достаточной теплоты и любви, — вряд ли у него может развиваться то, что Эрик Эриксон называл «прадоверием»¹.

Почему же пренатальный период так влияет на более позднюю жизнь человека? Да потому, что нерожденный ребеночек, особенно в первые месяцы беременности, еще весьма незащищен, и потому так глубоко влияют на него трудности, которые переживает мать. В прежние времена плацента, рассматривалась в качестве надежной оболочки, защищающей дитя от всякого болезненного влияния. Новые исследования показывают, что она только в ограниченной мере способна служить защитой от таких воздействий. Чем болезненней, психически или физически, мать, тем больше подвержен влияниям болящей матери, несмотря на существование плаценты,

¹ Эриксон (Холмбургер) Эрик (1902–1994) — американский психолог и психоаналитик, один из ярких представителей эго-психологии.

ребенок. Поэтому Михаэль Балинт (Michael Balint)¹ назвал эти ранние препятствия «основными препятствиями». И дети, и взрослые ведут себя по отношению к таким препятствиям двояко: активно и агрессивно или пассивно и депрессивно.

Особенно успешно занималась женской психологией в период первой беременности Хелене Дойч (Helene Deutsch)². Она показала, с какой амбивалентностью³ чаще всего воспринимали свое положение женщины. Чем больше женщина образованна, чем больше любит заниматься своей профессией, тем с большим трудом принимает она то положение, которое делает ее менее активной. Похожим образом ведут себя как красивые, так и чувственные женщины. Неуверенные в себе женщины, напротив, ощущают себя во время беременности значительно лучше, чем прежде. Во всяком случае, первородящей женщине не так легко полностью идентифицировать себя с нерожденным «дармоедом», который использует ее организм (что с биологической точки зрения действительно так), и в то же время осознавать, что она носит в себе самостоятельное существо, которое должна родить. В невротических или психотических случаях аффективная амбивалентность матери может привести к смертоносным импульсам по отношению к ребенку. Эти импульсы, в свою очередь, могут вызвать самопроизвольный выкидыш, преждевременные или тяжелые роды, которые приведут в будущем к длительным конфликтам во взаимоотношениях матери и ребенка, особенно, если речь идет о дочери, что опять же часто

¹ Балинт Михаэль (Майкл, Михаэль Маркус Бергман) (1896—1970) — венгерско-американский психиатр, психоаналитик, биохимик. Один из основателей методики групповой психотерапии.

² Дойч Хелене (1884—1982) — австрийский психиатр польского происхождения, член Венского психиатрического общества. Специалист в области психоанализа психозов и женской сексуальности.

³ Амбивалентность (от лат. *ambo* — оба и *valentia* — сила) — двойственность чувственного переживания, выражающаяся в том, что один и тот же объект вызывает к себе у человека одновременно два противоположных чувства, например, удовольствие и неудовольствие, любовь и ненависть, симпатию и антипатию.

можно связать с нерешенными конфликтами, которые такая мать имела со своей собственной матерью.

Корреляция между негативной материнской позицией по отношению к беременности и выраженными особенностями поведения новорожденного может быть доказана статистически.

И действительно, каким образом мать передает ребенку поручения? Принимающим органом у ребенка является мезэнцефалон¹ (средний мозг), в котором находится центр, отвечающий за регуляцию важных функций интеграции соматического и психического. Существует три способа коммуникации ребенка и матери.

1. Физиологическая коммуникация — под ней понимаются биохимические и физиологические процессы. Например, когда мать охвачена страхом, то изменяется биохимический состав ее крови (наряду с остальным растёт количество адреналина в крови); биохимия страха охватывает и плод, и он познает страх, разумеется, не интеллектуально и сознательно, но все-таки он учится тому, что определенные ощущения связаны с определенными выделениями гормонов, и наоборот: определенная биохимия тела вызывает определенные ощущения. Интересно, что ребенок быстро реагирует даже на лишь начинающийся материнский страх. Одним словом, мать не может ни обмануть ребенка, ни скрыть свое ощущение страха или ярости, поскольку колебания обмена веществ и состояние гормонов в организме не подвержены сознательному, а значит, и волевому воздействию. Как хорошо известно, сильный материнский испуг может привести к самопроизвольному выкидышу или преждевременным родам.

2. Эмпатическая² коммуникация — та, которая сложнее всего может быть доказана с научной точки зрения.

¹ Хотя в сербском тексте: «мезодиэнцефалон», вероятно, имеется в виду средний мозг, называемый «mesencephalon» — мезэнцефалон. Если же имеется в виду «diensephalon» — промежуточный, то было бы: диэнцефалон.

² Эмпатия (от *греч.* *ἐμπάθεια* — сопереживание) — постижение эмоционального состояния другого человека через сопереживание.

Вероятно, она является основой того, что в более поздние годы мы называем «интуицией», как и такой тип коммуникации, который в парапсихологии называют «сверхчувственной» (экстрасенсорной) коммуникацией. Интересны примеры самопроизвольных выкидышей, приводимых некоторыми исследователями в качестве доказательства эмпатической коммуникации. Известно, что у трети всех самопроизвольных выкидышей нет никаких телесных причин, но что такие самопроизвольные выкидыши часто бывают у матерей, не желающих иметь детей. Бросается в глаза, что подобные женщины запускают себя в период нежелательной беременности, курят, пьют, принимают наркотики (ребенок, родившийся от матери-наркоманки, после рождения проявляет признаки абстиненции¹ и должен быть подвергнут курсам отвыкания).

3. Коммуникация через поведение, под которой Верни (Verny)² подразумевает движения ребенка в материнской утробе как ответ на поведение матери. Особенно значительным является для матери первый намек на движения ребенка в ее теле. Мать, желающая детей, ощущает его рано и испытывает по этому поводу радостные чувства.

В семидесятые годы нашего (XX — *Ped.*) века в Зальцбурге и Будапеште Ротманном (G. Rothmann)³ были проведены важные исследования. Ученый обследовал отношение ста сорока одной матери в течение беременности к своим нерожденным детям. Он открыл, что существует четыре типа матери: 1. «Идеальная мать», которая осознанно и бессознательно желает ребенка (33 %); 2. «Холодная мать», которая сознательно не хочет ребенка, а бессознательно желает его (16 %); 3. «Амбивалентная мать»,

¹ Абстиненция (от *лат.* *abstinentia* — воздержание) — особое психическое и физическое состояние, возникающее у наркоманов после прекращения употребления наркотиков.

² Верни Томас — доктор медицины, автор книги «Тайная жизнь ребенка до рождения» (1994).

³ Ротмани Гюнтер — немецкий исследователь и врач. Специалист в вопросах психологии материнства и детства.

которая сознательно хочет ребенка, а бессознательно не желает его иметь (23 %) и 4. «Катастрофическая мать», которая не принимает ребенка ни сознательно, ни бессознательно (27 %).

Метафизические спекуляции и пренатальная психология

И последствия, и масштаб того, что совершает «грешная природа» человека, — предстают перед нами в трагическом виде. Приведем мнение современных глубинных психологов, среди которых и те, кто изучает пренатальную психологию. Они считают, что отделение человека от Бога (а значит, невозможность отличить «добро» от «зла») с первого грехопадения, как сказано в Святом Писании, а, следовательно, отказ от послушания Богу — начинается не только от первоначального единства, но также и от раннего дуализма матери и ребенка. Амбивалентность матери по отношению к ребенку, нынче кажущаяся психологам нормальной (так ли это было всегда?), обязательно вызывает по отношению к матери амбивалентность у ребенка (в сущности, еще эмбриона, а затем плода в материнской утробе). Эта ранняя амбивалентность ответственна и за первые ростки чувства любви и ненависти. «Прадиада» матери и ребенка, наряду с собственно материнской или общечеловеческой «прарасщепленностью», — все-таки является для ребенка неким телесно-психическим единством. Такое единство как бессознательное чувство уже в более поздний период жизни обрекает человека на мучительные поиски тотального соединения с другим человеком. Многие, чаще всего напрасно, пытаются впоследствии создать такой пренатальный симбиоз в своих партнерских отношениях и своем браке. И если это не получается (хотя бы когда-нибудь и без подобного телесно-душевного соединения с партнером), то некоторые люди обращаются к религии и Богу, перенося всю силу стремления на соединение с Богом, а значит, на поиски

мистического опыта экстатического типа. Но как тогда следует смотреть на мистиков или на людей, охваченных сильным религиозным чувством?

Переживание единства у новорожденного с матерью, как и переживание разделения (сепарации), — два, несомненно, самых древних и самых мощных переживания в человеческом бытии. Именно здесь кроется причина амбивалентности, которую лишь условно можно сравнивать с религиозным переживанием единства и отделения (или даже отпадения) от Бога. Действительно, мы не можем быть удовлетворены ни как теологи, ни как психологи и социологи религии тем, что происхождение религии объясняют человеческим «пранарциссизмом» и чувством всемогущества еще в материнской утробе. При всем том, мы не можем оставаться равнодушными к гипотезам о возникновении добра и зла, любви и ненависти, о появлении мощной человеческой тяги к соединению с другим человеком или с тем, что его во всем превосходит. Возможно, стоило бы весьма осторожно, как подобает религиозно ориентированным людям, сделать следующее предположение. Подобная часть гармонических отношений счастливого симбиоза¹, существующего между матерью и ребенком во время общего события беременности, является прообразом нашего счастливого единства с Богом.

А что тогда следует говорить обо всех этих, конечно же многочисленных людях, которые имели лишь малую долю счастливой соединенности с матерью в период беременности? Причем нам никак не следует забывать и о продолжающемся симбиозе матери и ребенка, который длится еще по крайней мере восемь месяцев после рождения ребенка и от которого также зависит, в какой мере

¹ Понятием симбиоза матери и ребенка принято обозначать восприятие ребенком материнского объекта и себя как двуединого существа; согласно представлениям американского психотерапевта, автора ряда трудов по развитию детей с психическими нарушениями *Маргарет Малер* (1897–1985), для ребенка в этот период мать выступает в виде удовлетворяющей потребности части его собственной самости.

и каким образом проявится позитивный и негативный опыт (а сегодня мы уже значительно решительней можем говорить об этом) нерожденного эмбриона, плода и рожденного ребенка?

Многих и религиозных, и нерелигиозных людей смущает тот факт, что существуют люди, для которых понятие Бога, религиозного чувства, переживания святого нечто столь естественное, стихийное и аутентичное, что кажется — они так и родились с подобным переживанием трансцендентного. И наоборот. Не так мало число тех, для кого все, что связано с религией, сверхъестественным, сакральным, кажется столь странным, чужим, отталкивающим, что опять думается — они такими и появились на свет. И та, и другая категория людей могла иметь или не иметь религиозных родителей, могла получить или не получить религиозное образование в детстве; но в обоих случаях свои позиции по отношению к Богу эти люди проявляют рано. Возникает смелое предположение: не был ли накоплен представителями первой категории, для которых религиозное чувство является чем-то естественным и врожденным, еще до рождения и в первые месяцы (или годы) после рождения преобладающий над негативным некий позитивный внутриутробный опыт связи с матерью, а представителями второй — больший негативный опыт? Но почему религия, особенно христианская, убежденно говорит, что Бог никого не оставляет? Вспомним блудного сына из евангельской притчи. Он был более мил своему отцу, когда, раскаявшись, возвратился в отчий дом, чем праведный сын, все время служивший отцу верой и правдой. Вспомним и того пастыря из евангельской притчи, который более радовался одной потерянной, а потом вновь им найденной овце, чем всем остальным, которые утеряны не были. Итак, мы можем предположить, что те, кто вынес из периода материнской беременности преимущественно негативный опыт, изредко ошущают где-то в глубине себя (это чувство, вероятно, знакомо всем, даже самым несчастным людям)

то, что когда-то их отношения с матерью в ее теле были, хотя бы на краткие мгновения, абсолютно гармоничными. И не приводят ли на самом деле такие мгновения из глубины бессознательного чувства многих несчастных людей (а из-за этого и злых), к поиску успокоения в алкоголе (названном одним известным американским психиатром «метафизической жадой»), в наркотиках? Хотя многие из них в какой-нибудь более поздний период жизни могут внезапно пробудиться и ощутить религиозную потребность в поиске потерянного покоя.

Если теперь мы обратимся к Святым Отцам христианской Церкви с вопросом о возможной причине различия между теми людьми, которые были рождены матерями с молитвой на устах, и теми, кто никогда не знал, что значит такая молитва, а когда узнал, стал относиться к ней резко отрицательно, то будем поражены не только их глубоким и точным рассмотрением большинства проблем пренатальной психологии, которые мы обсуждаем здесь, но и многим другим. Святые Отцы не только передвинули момент возникновения души к самому акту зачатия, но более того связали его с душевным состоянием родителей за несколько месяцев до зачатия ребенка! А вот о чем свидетельствует в книге «Православная философия жизни» («Православное христианское общество», Крагуевац, 1980) некий анонимный собиратель изречений Отцов Церкви первых веков христианства (св. Максима Исповедника, св. Исидора Пилусиотского¹, св. Нила Синайского² и св. Ефрема Сирина³): «Во время беременности мать должна строго сберегать ум и все внимание свое сосредоточить на том, как сохранить

¹ *Преподобный Исидор Пелусиотский* († ок. 436—440) — ученик свт. Иоанна Златоуста, пустынный, порицатель арианства.

² *Преподобный Нил Синайский* († V в.) — ученик свт. Иоанна Златоуста, известный духовный писатель, аскет.

³ *Преподобный Ефрем Сирин* (IV в.) — Отец Церкви, крупнейший духовный писатель, богослов, экзегет и проповедник.

младенца в своей утробе, осознавая, что он — будущий храм Божий и дом Духа Святого. По причине нарушения чистоты родители рожают детей своих не на радость, но на горе и слезы и убыток дому своему: таковой ребенок бывает расстроеного нрава, способен принимать всякое зло с молодых лет. Также часто рождаются мертвые дети, а нередко с ними умирает и сама мать». Но там же даны указания, как сохранять себя: «Родители должны хранить себя в чистоте еще до зачатия ребенка в утробе материнской, то есть не вступать в плотскую связь накануне праздников, Святой Недели, в среду и пятницу, во время постов, затем по зачатию плода и на все время беременности и так до тех пор, пока не закончится период кормления младенца материнским молоком». После подобной строгости, предписанной раннехристианской Церковью, ведомой не догмами и абстракциями, но опытом и точными наблюдениями церковных учителей раннехристианского периода, что следует думать нам и какие выводы делать? Ведь современные знания в области пренатальной психологии, глубинной психологии и психосоматической медицины подтверждают то, что всем известно из жизненного опыта о зачатии без любви, о случайных и нежелательных зачатиях, о сокрытии беременности и страхе молодой матери перед своими близкими, о зачатии под воздействием алкоголя и наркотиков, о зачатии матью с расстроеными нервами, о душевных муках, доставляемых матери во время беременности мужем и родителями, о матерях, брошенных сразу после зачатия, о телесно болящих матерях!

* * *

Но наряду с интересными и частично доказанными психологическими и физиологическими событиями, происходящими с матерью и ребенком, особенно в период девятимесячной беременности, как и со сложным взаимодействием матери и ребенка, в дальнейшем

мы не имеем права выражать нескритический энтузиазм, подобный тому, что годами господствовал в свете психоаналитической теории сексуальности, а все явления в жизни человека, здоровые, и в особенности болезненные, объяснять только лишь пренатальными и перинатальными травмами. Человеческую жизнь следует рассматривать как сложную непрерывность и целостность, которая постоянно развивается. Она не является ни предполагаемой опытной памятью пренатального периода, ни жестко детерминированным нечто, которое позднее будет развиваться по сценарию некоего детерминированного автоматизма. Даже с тяжелыми травмами, которые могут быть получены в период пренатальной жизни, или с травмами, приобретенными во время родов, да и в течение первых лет после рождения (а это время особенно важно для будущего развития ребенка), человек остается свободным существом. Он подвержен многим происшествиям и переживаниям, часто совершенно непредвиденным и необычным, которые могут развернуть в противоположное направление как некую, до этого гармоничную жизнь, так и такую, которая до этого протекала релятивным образом или полностью негармонично и несчастливо. Человек не только носитель своей бессознательной природы, в которой, вполне вероятно, многое было им искажено может быть уже с самого начала (как не вспомнить наследственные факторы), а затем на протяжении всего пренатального периода, во время родов и, конечно же, в течение важных первых лет постнатальной жизни. Человек также носитель и переносчик своего сознания и я-принципа, которому предопределено Собство (Христос в нас). Сбереечь себя нам может помочь всегда загадочное динамическое отношение между телесным, духовным и душевным существом, между сознательным и бессознательным, между я-принципом и Собством.

Между тем, опыты, исследования и гипотезы пренатальной психологии обязывают нас поставить вопрос о защите психики и тела человека. Сегодня мы уже можем, опираясь на некоторые результаты пренатальной психологии, имея достаточные основания, предполагать или даже утверждать, что психическое и физическое состояние матери (а частично и отца) еще до зачатия, во время зачатия и особенно в период беременности является весьма важным фактором правильного или неправильного протекания внутриутробной жизни ребенка, протекания родов и постнатальной жизни ребенка, особенно в первые три года его жизни. А значит, мы обязаны, и врачи, — акушеры и гинекологи, педиатры и психологи, психиатры и психотерапевты, — но не в меньшей степени и священники и теологи, предупреждать молодых матерей и отцов об ответственности, которую они должны развивать в себе перед мистерией Рождения и Жизни. Многие поучения религиозных авторитетов всех мировых религий, а особенно христианства, сохраненные для нас через драгоценные и необычайно актуальные мысли Отцов Церкви первых веков христианства (св. Афанасия Великого, св. Василия Великого, св. Иоанна Златоуста, св. Григория Богослова¹, св. Максима Исповедника и многих других), в самом деле находят свое подтверждение в опыте современных научных исследований удивительным и неожиданным образом.

Сегодня, когда человек, да и все человечество в целом, как никогда ранее за всю известную до сих пор мировую историю подвержены угрозам, когда под угрозой находятся основные природные элементы, с которыми и благодаря которым мы существуем, как-то: вода, воздух и земля; когда в Америке за год рождается 15 000 детей, искусственно оплодотворенных семенем часто умерших отцов, когда

¹ Греческие Отцы Церкви — *свт. Афанасий Великий, архиеп. Александрийский (296—373), свт. Василий Великий, архиеп. Кесарийский (329—378), свт. Григорий Богослов (330—390), свт. Иоанн Златоуст, архиеп. Константинопольский (347—407)* — вселенские учителя, заложившие основы христианского богословия.

растет число так называемых взятых взаймы (одолженных, нанятых) или суррогатных матерей, когда, предполагая, что и мужчина может рожать, проводятся эксперименты с внедрением в мужское тело эмбриона, и особенно, когда производятся опасные манипуляции в генной психологии¹, замена, создание или добавление генов, то становится очевидным — проблема человеческого существования и дальнейшего пребывания на земле все меньше остается технической, экономической или политической и все больше становится проблемой морально-этической. Обесмысливание жизни из-за отрицания существования высшего Принципа Жизни, его существования в нас и вне нас, достигло критического уровня. Сегодня пришло время, когда мы в состоянии понять пророческие слова русского религиозного философа конца XIX и начала XX в. Михаила Тареева о том, что сущностью человеческой экзистенции является религиозное испытание [искушение].

ЛИТЕРАТУРА:

1. *Chamberlain D.* The Cognitive Newborn: A Scientific Update. // *British Journal of Psychiatry*. 1987, № 4.
2. *Dolto F.* La cause des enfants. Paris: Laffont, 1985.
3. *Graber H. G.* Nachgeburtliche Lebensnot. // *Der Psychologe*. Bern, 1961. № 8–9.
4. *Graber H. G.* Über das Seelenleben des ungeborenen Kindes. // *Die Schweizer Hebamme*. 1978. №4.
5. *Gross W.* Was erlebt ein Kind im Mutterleib. Freiburg/Br.: Herderbücherei, 1982.
6. *Petite Philocale*. Paris: Cahiers du Sud, 1953.
7. Православна философија живота. Крагујевац: Православна хришћанска заједница. 1980.

¹ Автор, безусловно, имеет в виду генную инженерию.

РЕБЕНОК И РЕЛИГИЯ

На протяжении всей человеческой истории глубокое незнание скрывает от нас ребенка, и он рассматривается как примитивное, без чувств и без прав, субгуманное существо; да и сегодня он принадлежит к одной из наиболее широких категорий лиц, о которых мало что известно, в отношении которых случаются злоупотребления, которые подвергаются дискриминации.

*David B. Chamberlain*¹

Все большее число не только психологов и биологов, но и теологов рассматривают жизнь человека как целостную телесно-душевно-духовную форму. Она возникает при зачатии, когда в прямом смысле зачинается человеческая жизнь, поскольку человек целиком как творение вступает в существование. И для психолога, и для теолога содержания пренатального мира, а следовательно, всего того, что телесно и *душевно* интенсивно переживала мать во время беременности, могут быть накоплены в некотором виде «первичной (клеточной) памяти» эмбриона и утробного плода, а потом заново вызваны и оживлены. Телесные и душевные взаимоотношения матери и ребенка продолжают и далее и остаются сильными после рождения ребенка, особенно в течение первых трех лет его жизни. Но и до этого, а особенно после трехлетнего возраста, к влиянию матери присоединяется влияние отца, особенно тогда, когда отец по-настоящему

¹ *Чемберлен Б. Дэвид* (род. 1928) — американский психотерапевт и писатель, создатель пренатальной и перинатальной психологии, преподает в Институте Santa Barbara Graduate.

участвует в воспитании ребенка. Такие взаимные отношения ребенка, матери и отца обуславливают богатую динамику телесно-душевно-духовной жизни ребенка, динамику, которая охватывает широкий диапазон: от здоровых, нормальных и творческих отношений до таких влияний и отношений, которые обременены тяжелой душевной и телесной патологией.

Как же связаны и соотносятся наше прежнее толкование (объяснение), основывающееся на исследованиях современной пренатальной психологии, и религия ребенка? Если мы согласимся с мыслью Карла Густава Юнга о том, что *homo religiosus* является одним из самых древних архетипов коллективного бессознательного всякого человека, то сможем (честно говоря, настороженно) связать выражение «прадоверие», впервые употребленное в нашем веке Эриком Эриксоном и обозначившим с его помощью сущностную потребность ребенка открыться любящему его существу (чаще всего матери), с уже упоминавшимся религиозным архетипом в человеке. Одним словом, мы предполагаем, что если могут быть выполнены условия оптимального (но никогда полного) удовлетворения несомненно присутствующего у ребенка качества «прадоверия», начиная с момента зачатия и до рождения, а также в течение еще нескольких решающих для телесного и душевного развития ребенка лет после его рождения, то осуществляется и *возможность* развития потенциала религиозного архетипа у данного ребенка. Как подчеркивал К. Г. Юнг, архетипы в коллективном бессознательном человека не являются ни готовыми образцами поведения, ни унаследованными представлениями, но в некотором роде потенциально существующим для себя сосудом, в который только собираются влить содержание, активизирующее соответствующий архетип. Выходит, что хотя никто не рождается как сформировавшееся религиозное существо, развивающаяся связь *homo religiosus*'а (как религиозного праобраза человеческого отношения

к трансцендентному) с «прадоверием» (как психологическим праобразом биологической зависимости эмбриона, зародыша и новорожденного ребенка от сущности доверия) *открывает возможность* полученным извне содержаниям религиозной природы реализоваться в относительно здоровую религиозность ребенка и, соответственно позднее, взрослого человека.

Амбивалентность матери по отношению к ребенку, которая может начинаться еще до зачатия и длиться на протяжении всей беременности, а затем в течение первых лет жизни ребенка, обязательно *переносится* и на ребенка, который становится амбивалентным по отношению к матери. Я бы сказал, что подобная ранняя амбивалентность влияет и на возникновение первых ростков любви и ненависти у ребенка. Поскольку за период беременности или сразу после рождения ребенка мать не сумела преодолеть эту амбивалентность по отношению к родам (а к ней иногда присоединяется и амбивалентность отца, никак не зависящая от решения женщины рожать), следует ожидать или ее преувеличенную невротическую тревогу о ребенке, или ее недостаточную заинтересованность, вплоть до равнодушного и холодного отношения. Все эти качества способны развиться до чувства отторжения ребенка и даже до ненависти (неосознанной или осознанной) к ребенку с проявлениями невроза, психоза или без них. Чего же мы можем ожидать от подобного отношения матери (а иногда и отца) к новорожденному младенцу, когда вернемся к нашим размышлениям о судьбе «прадоверия» и религиозного архетипа у ребенка? Кажется, что в таких случаях, когда уже первое естественное доверие уродившегося существа, которое питается и любит, оказывается неудовлетворенным, мы могли бы предположить, что у такого несчастного ребенка не будут удовлетворены и другие условия, необходимые для развития религиозного чувства в человеке. На самом ли деле действительность религиозной или нерелигиозной жизни ребенка,

а позднее и взрослого человека, способна уложиться в подобную нашей схему размышлений о детском «правдоверии», предполагаемом детском религиозном архетипе и раннем отношении матери к ребенку? Ответить на этот вопрос непросто.

* * *

Как считает французский психолог Жан Пиаже (J. Piaget), в понимании религии ребенок проходит через три этапа развития.

1. Дооперативный этап, между вторым и пятым годами жизни ребенка, — период, когда ребенок прежде всего обожает родителей как богов, чтобы позже, после того, как он пройдет фазу крушения иллюзий (обнаруживая ошибки родителей), сделать родителем Бога. Эта стадия есть фаза массивных антропоморфных и артифициальных¹ представлений ребенка о Боге. Источником антропоморфных представлений является анимизм, детское стремление приписать природным предметам и событиям разум и намерения, в то время как источник артифициальных представлений находится, как считают исследователи детских религиозных ощущений, в двух «прекаузальных» устремлениях: а) в партиципативно-магическом² понимании влияния человека на природный порядок, потому что для некой души, едва отличающей я от внешнего мира, все участвует во всем и все может на все влиять, и б) в интенционально-финалистическом понимании, при котором всякая причина в природе связана с некоторым намерением, да и природные явления (солнце, луна, звезды) не имеют другой задачи, как только беспокоиться о людях. Дети постепенно учатся тому (а некоторые так никогда и не научатся), что, ставя вопрос о смерти, побеждают финализм и понимают

¹ От *lat.* *artificialis* — художественный, искусственный, искусственно созданный. Употребляется также в значении простой.

² От *lat.* *participatio* — участие, совместное действие.

также, что существует нечто неподвластное финалу и происходящее (разыгрываемое) в физической каузальности и случайной взаимосвязи;

2. Конкретно-оперативный этап, между пятью и десятью годами, когда уже становится возможным «прарелигиозное» и более символическое понимание Бога в форме некоего сверхчеловека, который с магической силой охватывает собой все самое возвышенное и самое благородное;

3. Формально-оперативный этап, между десятью и четырнадцатью годами, когда уже можно дойти до верного религиозного понимания Бога как невидимого существа, которое управляет миром и людьми.

Важную роль в нашем дальнейшем объяснении как детского религиозного чувства, так и постепенного его развития через понимание религиозных представлений играет анимизм. По Пиаже, анимизм происходит из партиципативно-магического мышления, дополняя его и протекая длительное время параллельно ему. Около семи лет он не исчезает полностью, но остается действенным и к двенадцати годам жизни ребенка, а в отдельных случаях и в отдельные периоды проявляется у многих людей на протяжении всей жизни.

У ребенка анимизм проявляется в двойном виде: как *наказывающий* и как *поощряющий*. Первый означает склонность приписывать неблагоприятным событиям и вещам, которые их вызывают, намерение и установку наказать за некий ранее совершенный проступок и, наоборот, поощряющий анимизм приписывает благоприятным событиям и вещам намерение и задачу защиты и поощрения за некое ранее совершенное доброе дело или поддержку. Иногда обе категории естественного анимизма остаются неизменными до зрелости человека. Бог превращается в «мирового полицейского», а точнее, в некоего «мирового помощника», который обо всем беспокоится. Позднее воспитанный таким образом ребенок

ожидает за совершенные проступки справедливого наказания от Бога, причем наказания в физической форме, как и за добрые дела ожидает от Бога физическую награду и защиту. Возможно, не лишним будет подчеркнуть, что на принципе награда-наказание, как и на другом схожем, широко распространенном убеждении ребенка (а часто и взрослого человека) в заслуге и милости, основывается взаимообмен в человеческих отношениях (особенно между подчиненными и сумевшими выдвинуться), как и в отношениях между Богом и людьми (и теми, кто представляет Бога в Церкви)¹.

Такой тип отношений мы могли бы назвать почти архетипическим (наказывающий и поощряющий анимизм в самом деле основывается на спонтанных общих устремлениях, имеющих как свои аффективные, так и когнитивные корни). Он никаким образом не является следствием воспитания ребенка, тем более христианского воспитания, потому что мы можем наблюдать подобное и в культурах с другими религиями, и в атеистическом обществе, а точнее, в обществе равнодушных или агностически расположенных по отношению к религии людей. Поэтому мы и предполагаем, что готовность поверить в имманентную «наказывающую справедливость» основывается как на весьма ранних аффективных стремлениях ребенка, так и на переносе и принятии в свой внутренний мир наказывающей практики родителей, что почти всегда означает в своей основе социализацию. Таким образом мы и можем объяснить, почему нынешние молодые люди (и люди средних лет) с рациональным образованием и хорошим интеллектуальным запасом демон-

¹ Существует широко распространенное мнение, что достигаемые людьми в их жизни успехи, являются ли они ожидаемыми или случайными, следует приписывать личным заслугам, в то время как неуспехи или несчастья спонтанно оценивать как результат некоей ошибки (или греха) этих людей. Но даже и тогда, когда человек попадает в некую беду, не будучи в этом виноват, и не находит в обозримое время верного решения, у людей (и религиозных, и нерелигиозных) невольно возникает убеждение в том, что жертвенная особа заслужила свое наказание.

стрируют спонтанную потребность поверить в некий «справедливый мир», где каждого постигает та участь, которую он заслужил своими действиями и внутренними ценностями.

Однако не является ли такое, с виду логичное и естественное, поведение человека по отношению к труду, заслугам, наградам и наказаниям результатом именно ветхозаветного, а затем и протестантского, в первую очередь американско-европейского способа воспитания? Таким ли должно быть православное воспитание, и особенно, можем ли мы включить в такую «картину мира» евангельские слова Иисуса Христа?

Поскольку сегодня нам сложно определить, каким могло бы быть православное воспитание, которое должно нести в себе и национальный архетип (в национальном бессознательном сербского православного народа, а затем, влияя на родителей, независимо от того, будут ли они воспитывать детей в религиозном духе или не будут), мы лишь сошлемся на некоторые места в Евангелии. Эти места кажутся нам исполненными большим и более глубоким пониманием «падшей и грешной человеческой природы» и, несомненно, вдохновленными большей любовью к человеку, чем временные, хотя и долговечные ветхозаветные принципы «наказывающего и поощряющего» анимизма. Еще в Ветхом Завете говорится, что Бог посылает и дождь, и солнце праведным и неправедным, хотя праведный Иов вопрошал, почему праведные страдают, а неправедные наслаждаются? Бросается в глаза, что Иисус Христос отказывается объяснять страдания слепого от рождения как его грехом, так и грехами его родителей, а еще в меньшей степени наказанием Божьим. В то же время Он не обещает «награды» праведным на этом свете, но лишь на том, приводя примеры, как неправедные люди могут до конца своей жизни жить радостно и в изобилии (Лк. 16, 19–31).

Этим взлетом в идеальные воды Нового Завета нам хотелось продемонстрировать, что вот уже две тысячи лет существует и некий другой, можно сказать, совершенно иной и новый способ религиозного, морального и воспитательного отношения к нашим язычески-ветхозаветным, и конечно, более древним, прочным и толстокожим корням или глубочайшим слоям бессознательного. В то время как в этих древних слоях бессознательного царит не только суровый закон: око за око, зуб за зуб, но и менее суровый, ибо «справедливый», закон «награды и наказания» — уже по сравнению с тем, как путем «эволюции божества» развивался образ Бога в человеческом существе, от своенравного, непредсказуемого и свирепого языческого бога до строгого, справедливого, иногда даже милостивого еврейского бога Яхве — Иисус Христос дает человеку и человечеству некое сущностно новое, хотя неосуществимое с виду, качество: Благодать Божию вместо милости (как награды за людские «заслуги»), — ставя на первый план не историческое (хилиастическое) и коллективное, но личное искупление, веру и любовь как выражение свободного решения человека, уничтожающего каузальность и финализм, в которых всегда присутствует нечто механическое и юридическое¹. Именно на основании такого сравнения всех трех, несомненно присутствующих в глубинах человеческой психики, слов: языческого, ветхозаветного и новозаветного (причем очевидно, что самый поздний, новозаветный слой, должен сегодня быть наименее заметным в людской деятельности), хотелось бы сказать, что воспитание (религиозное, и нерелигиозное), может, да и должно стать в будущем другим. Такое воспитание развивало бы самостоятельных, свободных индивидуумов, да и личностей, которые

¹ Французский философ Симона Вайль замечательно выразила эту мысль в следующих словах: «Там, где нет сверхъестественного сияния [света], все подчиняется механическим законам, которые точно так же слепы и точны, как и законы, по которым падают тела. Во все времена эта механическая необходимость властвует над всеми людьми; они уходят от нее в той степени, в которой их души обладают аутентичной сверхъестественностью».

в своем целокупном поведении, включая религиозное, были бы менее детерминированы.

Возможно, мы могли бы сравнить эти наши три слоя в психике человека с исследованиями американского психолога и теолога Хармса¹, который пришел к выводу, что в развитии детской религиозности существует три стадии: 1) стадия сказки, между тремя и шестью годами (язычески-магически-анимистический слой, по Пиаже и моим свободным размышлениям); 2) реалистическая стадия, между шестью и четырнадцатью годами (ветхозаветный слой с мощными остатками наказывающего и поощряющего анимизма); 3) индивидуалистическая стадия после четырнадцати лет и на протяжении всей жизни (возможность начать «индивидуационный процесс» в новозаветном духе).

Нам кажется интересной попытка Бернарда Грома (B. Grom)² перенести теорию Хайнца Кохута (Heinz Kohut)³ о нормальном, здоровом нарциссизме или «грандиозном» переживании маленького ребенка на его возможное

¹ Хармс Эрнест (1895–1974) — американский психотерапевт, сотрудник К. Г. Юнга, участник его аналитических сеансов в 20-е гг. Известен также статьей в защиту Юнга после обвинений последнего в сотрудничестве с нацистами.

² Гром Бернард (род. 1936) — немецкий религиовед и психолог. Профессор Богословского факультета Университета Люцерна, член общества иезуитов.

³ Хайнц Кохут (1913–1981) — психоаналитик, родившийся и получивший образование в Австрии. Жил и работал в Америке, создатель психологии самости, первого психоаналитического течения, рожденного в США. Кохут существенно развил фрейдовскую концепцию нарциссизма. До Кохута нарциссизм считался патологическим состоянием, при котором человек, подобно мифологическому Нарциссу, рассматривает себя в качестве центра мироздания и единственного критерия ценности. Всем нам известные люди, которые говорят только о себе и своих переживаниях, не придавая значения переживаниям окружающих их людей. Кохут полагал, что такое состояние является искажением нормального процесса — периода нарциссизма в психологическом развитии ребенка, формировании его «я». Каждый маленький ребенок — по Кохуту — должен почувствовать себя на какое-то время центром Вселенной и, если это чувство отрицается, возникает патологический нарциссизм с жадной вниманием со стороны окружающих и внутренней пустотой. С точки зрения Кохута, существует два основных нарциссических процесса, формирующих «я» ребенка. Первый из них — отражение, при котором младенец смотрит на мать и видит свое «я» в ее радостном взгляде (как бы говоря матери: «Ты видишь меня чудесным, значит я чудесен»). Второй — идеализация. В этом случае качества собственного «я» — доброта, значимость, совершенство — проецируются на значимого человека («Я вижу тебя чудесной и нахожусь рядом с тобой, значит я существую и тоже чудесен»). См.: Кохут Х. Восстановление самости (М., 2002).

религиозное развитие. Растущий ребенок, благодаря своей «нарциссической» энергии, готов и способен неограниченно идентифицировать себя с некой вещью, ситуацией или личностью — будь-то сила, знание, обладание, красота, доброта, правда — как с чем-то великим, значительным и цельным, что может с восхищением почитать (видя в этом собственное величие и осуществленную цель), восторгаясь в то же время носителем таковых ценностей. Чем раньше будет в состоянии понять ребенок (иногда уже к двум годам), что своими собственными действиями он не в состоянии всего достичь и добиться того, чего хочет, тем раньше возникнет у него вопрос: откуда? А с этого самого вопроса начинаются его исследования каузальных отношений. И в то же самое время с подобного вопроса у ребенка начинается настоящее восхищение родителями и другими взрослыми, в которых ребенок узнает действительных зачинателей тех вещей, которыми он восторгается. Признательность ребенка и его готовность к подражанию лицам, с которыми он находится в ежедневных близких отношениях, как и его готовность *быть послушным* (что не значит — покорным) содержат в себе естественную подготовленность к уважению и вере. Не столь тяжело, и во всяком случае естественно, основываясь на этой диспозиции ребенка, незаметно и ненавязчиво воспитывать в нем мораль и религию.

Поэтому Пиаже писал с полным правом: «Родители суть боги; дети спонтанно приходят к тому, что приписывают родителям все те атрибуты, которые теологи приписывают божеству: святость, всемогущество, всезнание, вечность и даже вездесущность». В этом своем положении Пиаже был вдохновлен швейцарским теологом и психологом Пьером Бове (P. Bovet), считавшем, что религиозность есть «*sui generis*¹ смесь любви и страха, называемая нами уважением».

¹ *Sui generis* (лат.) — своего рода, особого рода, своеобразный.

Когда речь заходит о ребенке и религии, необходимо в кратких чертах описать учение Майкла Фордхэма (Michael Fordham)¹, возможно, самого значительного последователя Юнга в англо-американской среде. По Фордхэму, Собство есть подлинный архетип единства, и возникновение я следует привести к тесной связи с этим архетипом. Последовательное возникновение в детстве архетипов *тени*, Анимуса и Анимы, Мана-личности² и Собства происходит в обратном порядке по сравнению с ходом индивидуации у взрослых. Иначе говоря, в детстве сначала мы имеем Собство, а в конце — *тень*, в то время как во взрослый период индивидуация сначала манифестируется Тенью, а в конце, если до этого вообще дойдет, Собством³.

Из подобного способа размышления Майкла Фордхэма о развитии ребенка из начального единства, в котором еще отсутствует поляризация внутреннего и внешнего, субъекта и объекта, я и Собства, проистекает то, что новорожденный ребенок (пока ему не исполнится год) — самое естественное религиозное существо, поскольку он еще полностью погружен в Собство, которое, по Юнгу, представляет самый древний и самый высокий архетип религиозного в человеке. Факт сущностной связи я и Собства описывается с помощью понятия «ось я-Собство» и дает я возможность обходным путем, вопреки Собству, прийти к пониманию опыта, который проистекает из некоторой более ранней ситуации, когда я еще не могло самостоятельно приобрести опыт. Раннее

¹ Фордхем Майкл Скотт Монтегю (1905–1995) — известный английский специалист в области глубинной психологии. Автор книги «Дети как индивиды». Сотрудник К. Г. Юнга. Основатель Общества аналитической психологии.

² См.: Словарь в конце книги.

³ По мнению Юнга индивидуация — духовное развитие человека на пути к внутренней цельности — проходит несколько этапов. На первых этапах человек вынужденно сталкивается с проявлением *тени* — архетипа «темной» стороны душевной жизни человека, противоречащей социальным стандартам и идеалам. Задача заключается в признании этой «темной» стороны и одновременном осознании, что мы представляем собой больше, чем *тень*. Кульминацией процесса индивидуации является развитие Собства, которая делает душевную жизнь интегрированной и целостной.

отношение ребенка к матери, то, что играет судьбоносную роль в развитии ребенка, вытекает из внутриличностного отношения Собства и я, осуществляемого в межличностных отношениях матери и ребенка («архетипе матери»). Не являясь последователями Юнга, Холл (C. Hall)¹ и Линдзи (G. Lindsey)² считают, что «архетип матери» производит картину материнского образа, которая затем отождествляется с реальной матерью.

Так, говоря о том, что детское переживание есть совместный продукт известной внутренней предрасположенности — видеть мир определенным образом — и реальной природы этого мира, мы возвращаемся к нашим первоначальным рассуждениям о «прадоверии» ребенка и о homo religiosus'e как архетипе коллективного бессознательного у человека, замыкая этот круг размышлений тем, что вновь ставим ударение на первоначальных (пренатальных и постнатальных) близких отношениях матери и ребенка, от которых в наибольшей степени зависит последующее религиозное развитие ребенка. В тесном отождествлении ребенка с матерью и миром, а именно в его праотношении, отражается и одновременно формируется отношение ребенка к *ты*, к миру и к собственному телу. В этом смысле праотношение «мать-ребенок» является онтогенетическим³ основанием «в мире-пребывания», «одного-с другим-пребывания», «в самом-себе-пребывания». Последствием удачно пережитого праотношения становится достигнутое доверие и уверенность в отношениях с *ты*, с миром людей, с *оно*, но и с Богом как возможностью осмысления человеческой экзистенции.

В какой-то момент истинная любовь матери (и отца) почти обязательно пробудит в ребенке, по крайней мере

¹ Холл Келвин С. (1909–1985) — американский психолог, профессор, специалист по проблемам психологии личности и анализа сновидений. Совместно с Линдзи написал книгу «Теория личности» (1957).

² Линдзи Гарднер (род. 1920) — американский психолог.

³ Т. е. формируемым в процессе развития от зарождения до зрелости и смерти организма.

в поздние годы его детской жизни, религиозный архетип, который затем будет искать готовый архетипический сосуд, наполненный содержанием любви одной из существующих религий мира, той, которая по историческим и географическим условиям ближе и естественней для человека (в широком поясе западноевропейской цивилизации и культуры этой религией вот уже две тысячи лет является христианская религия, воплощенная в лике страдавшего и воскресением прославленного Иисуса Христа — аутентичного представителя Бога и человека — Богочеловека).

Как считают психологи аналитической школы, недостаток любви, возникший вследствие поврежденного пратношения ребенок-мать, приводит ребенка к первичному чувству вины, значительно более архаическому, чем более позднее ощущение вины, вызванное Эдиповым комплексом¹. С развитием *сверх-я* у такого ребенка наряду с первичным чувством вины легко развивается моральная агрессия против самого себя, нетерпимость как по отношению к *я*, так и по отношению к *ты*, что представляет основу вторичного чувства вины. И в то время как *сверх-я* такого ребенка ведет себя по отношению к *я* строго и даже сурово, с другой стороны, развивается страстная тоска по упущенному переживанию «прадоверия» и любви, все более сильная потребность в том, чтобы все стало другим, лучшим. Подобное стечение обстоятельств приводит к возникновению у ребенка *я-идеала*. Но в отличие от развития *я-идеала* в нормальных условиях реализованного доверия и любви между матерью и ребенком, в случае нарциссически нарушенного *я*

¹ Чувство вины, согласно психоаналитической концепции, составляет значительную часть переживаний ребенка в эдипову фазу (условно от трех до шести лет). В этом возрасте ребенок конкурирует с родителем того же пола за внимание родителя противоположного пола. Такая конкурирующая позиция сопровождается чувством вины. При нарушениях детско-родительских отношений в более раннем возрасте возникает иное чувство вины, связанное с тем, что психика ребенка склонна обвинять его самого во всех проблемах в отношениях со значимым взрослым.

нарушено так же компенсаторное отношение к Собству, которое поэтому лишь с трудом может привести к равновесию целокупной личности, а может и не привести вовсе. У такого невротического ребенка *я-идеал* представляет асоциально-диктаторскую карикатуру на самовластие Собства.

Наше прежнее изложение условий (на основании собственных размышлений и на основе теоретических положений и психотерапевтического опыта аналитической школы работы с детьми), которые влияют на нормальное или невротическое (иногда и психотическое) развитие *я*, *сверх-я* и *я-идеала* у ребенка, требует, чтобы было показано, в каких взаимозависимых отношениях находятся упомянутое развитие психических инстанций внутри бессознательной, предсознательной и сознательной жизни ребенка¹, а позднее подростка и взрослого человека, и развитие религиозного чувства (или его отсутствие) у ребенка. Это объяснение можно было бы дополнить идеями Винникота (D. Winnicott)² о чувстве вины у ребенка, и особенно о морали и воспитании в семье.

Прежде всего, Винникот, не упоминает ни Эриксона, ни Юнга, но подобно им считает, что вера в Бога основывается на естественной вере ребенка. Недостаток «веры» у ребенка есть верный знак недостатка любви у родителей по отношению к своему ребенку, а точнее, знак недостатка доверия ребенка к родителям. В отличие от детских психотерапевтов аналитической школы, в основном сводящих агрессивность и аутоагрессивность ребенка в случае нарушенных отношений *сверх-я* и *я*, как и *я-идеала* и Собства, к недостатку любви матери к ребенку на ранней

¹ Согласно воззрениям Фрейда, все содержание психической жизни можно разделить на сознательное (то, что находится «в фокусе сознания» в данный момент времени), предсознательное (то, на что внимание в данный момент не направлено, но что легко может быть осознано) и бессознательное (та часть психической жизни, которая с трудом поддается — или вообще не поддается — осознанию, но определяет поведение человека).

² Винникот Дональд Вудз (1896—1971) — английский психоаналитик, педиатр и детский психиатр.

стадии его развития (возможно, еще пренатального), Винникот, принявший некоторые идеи Мелани Кляйн (M. Klein)¹, говорит о рано появляющейся деструктивности и естественно жестоком *сверх-я* (развившимся многим ранее, чем считал Фрейд) по отношению к я ребенка, как о нормальном явлении в детском развитии. Будет ли эта «нормальная деструктивность», приобретаемая с опытом ребенка в объективных отношениях с шести месяцев до двух лет, развиваться в патологическом направлении, особенно когда она будет проявляться в случае религиозного развития ребенка, зависит, по Винникоту, от родительской позиции, выраженной во взглядах на моральное воспитание. Мы присоединяемся к мнению Винникота о том, что в тех семьях, где любовь к ребенку присутствует в недостаточной степени, эта любовь заменяется или возмещается вколачиванием в ребенка моральных, да и религиозных принципов, устроенных по механизму: одобрение — неодобрение. Вместо того, чтобы быть в первую очередь родителями, они становятся моральными воспитателями, поскольку отталкиваются от ошибочного представления о том, что ребенок не в состоянии самостоятельно развить в себе идею добра, любви и Бога. Таким образом, Винникот молчаливо принимает идею Юнга, что в ребенке архетипы выражают сами себя, с одной стороны, в опыте тела, а с другой — в архетипических образах. По Юнгу, архетипическое содержание в ребенке как будто бы уже знает «истину». А наш психолог религии Радмило Вучич считает, что религиозность имеет в ребенке свою исходную силу: «она спонтанна, самобытна. Встает лишь вопрос, как соответствующим воспитанием оказывать влияние на ее развитие».

¹ Кляйн Мелани (1882—1960) — венгро-английский психоаналитик; специалист в области игровой детской психотерапии. Занимаясь проблемами детского психоанализа, делала акцент не на сексуальном, а на социальном и когнитивном аспекте взаимоотношений матери и ребенка.

* * *

Сегодня перед нами стоит вопрос: возможно ли некое специфическое повреждение в психической жизни ребенка, вытекающее из нарушенного отношения ребенка (или/и его родителей) к религии, и существуют ли в этом случае некие возможные психотерапевтические подходы к такому невротичному, асоциальному или психотичному ребенку.

Не входя в сложные взаимоотношения между религией и моралью, можно было бы говорить, что правильное моральное воспитание дает ребенку возможность развивать в себе не только моральное, но и религиозное существо. Хотя, конечно, можно теоретически представить себе такого ребенка, который вообще не развивал в себе *сверх-я* и *я-идеал* и тем самым лишен всякой возможности развития морального, да и религиозного существа, однако на практике подобных случаев вообще-то не было. Нам остается вновь обратиться к родителям и методам воспитания, которыми они пользуются и которые могли бы направить естественные и спонтанные манифестации *сверх-я* и *я-идеала* в каком-либо направлении. Нарушенные отношения ребенка и родителей, в первую очередь в эмоциональной сфере, несомненно создают различные формы деформации в отношениях между *оно*, *я*, *сверх-я* и *я-идеалом*. Отвергая возможность некоего специфического нарушения у ребенка, которое было бы связано именно с религиозной областью его жизни, можно утверждать, что появление патологической тревожности у ребенка или раннее проявление обсессивности¹ или депрессии с сильным ощущением вины и суицидальными помыслами непременно окажет вторичное влияние на моральное, эвентуальное²

¹ Обсессия (англ. *obsession* — навязчивое состояние) — периодически одолеваяющие человека мысли, чувства или желания, которые неприятны ему и вызывают у него беспокойство, но от которых он не может никак избавиться.

² Эвентуальный (от лат. *eventus* — случай, исход) — возможный при случае, при соответствующих обстоятельствах.

и религиозное развитие в детском или подростковом периодах.

Невротические или психотические родители, особенно когда они религиозны и когда они решили, что их дети будут такими же, непременно переносят невротическую или психотическую модель религии и на ребенка.¹ Последствия таких родительских действий могут быть тяжелыми и долговременными. Были случаи, когда дети полностью усваивали искаженные религиозные представления своих родителей (случаи некоторых суровых религиозных сект) или бунтовали против них, становясь впоследствии воинствующими атеистами, которым атеистический фанатизм так же близок, как их родителям был близок теистический.

Если же мы отойдем от подобных экстремальных случаев, в которых религиозные идеи соединяются с фанатическими политическими идеями, то самая частая ошибка родителей, желающих воспитать своего ребенка в религиозном духе, состоит как в излишней физической защите ребенка (тогда подобную защиту ребенок просит и у Бога), так и в привязывании ребенка к такому типу морали, который основывается на единственном властвующем принципе: поощрение-наказание. И в том, и в другом случаях у ребенка, а затем и у взрослого создается незрелое представление о Боге, на Которого чаще всего проецируются фантазии желания или страха. Таким образом мы еще раз убеждаемся, что способность принять Бога как кого-то, Кто понимает и любит, или кого-то, Кто судит, приказывает и наказывает, зависит у ребенка школьного возраста (хотя эта способность возникает многим ранее) от отношения к родителям, и от ощущения собственной ценности. Несмотря на то, что такое ощущение собственной ценности находится

¹ В этом случае бессмысленно было бы нападать на религию как на таковую, ибо древнее правило запрещает это: «Если правыми средствами пользуется грешный человек, правые средства совершаются грешным образом!»

в тесной зависимости от родителей, а затем и от преподавателя и способа преподавания в школе, существуют удивительные примеры детей, которые имели очевидно плохой опыт в отношениях со своими родителями (да и в школе немногим лучший), но все-таки сформировали потрясающее чувство собственного достоинства, а иногда и столь же поразительное религиозное чувство. Подобные примеры указывают на значение наследственной конституции и диспозиции, а возможно и некоего зародыша индивидуального я уже при рождении (наследственно сильного я или исключительной гармонии, пережитой во внутриутробный период?)

* * *

Наше прежнее исследование отношения ребенка к религии, религиозному (а в некоторой степени и моральному) чувству и мышлению, начиная с зачатия и до подросткового периода, можно было бы кратко выразить следующим образом.

1. Приближение [подход] ребенка к вере происходит как через его естественную склонность к таинственному («прекаузальное» стремление у ребенка), так и через его природную слабость и зависимость. Отсюда кажется, что религиозное переживание действительности у ребенка является самобытным и проявляется весьма рано.

2. Религиозность ребенка развивается и выражается, опираясь на авторитет и влияние среды. Недостаток собственного опыта и неразвитость абстрактного (как раз вместо конкретного) мышления у маленького ребенка является причиной того, что ребенок верит в то, что говорят ему родители в ответ на его вопросы (среди которых удивительно рано присутствуют спонтанные вопросы метафизической природы).

3. Свойства и облик Бога полностью антропоморфны. Родители и их сила, знание, строгость, благодать представляют Божии особенности. По образцу родителей

создается раннее представление ребенка о Боге (привязанное к предполагаемому архетипу *homo religiosus*) и таким чаще всего оно остается в течение всей жизни.

4. В антропоморфном представлении преобладает чувственный момент. Наивный естественный эгоизм и эгоцентризм ребенка направлен и к Богу, который — как фантазирует ребенок — пребывает тут для того, чтобы ребенку было приятно и чтобы Бог исполнил все его чувственные желания.

5. Вера в чудеса есть составная часть человеческой психики, и проявляется это уже в раннем детстве. Поскольку ребенок еще хорошо не отличает реальность от снов, чувства от разума, его вера полна детского мистицизма. Ребенок стремится к чудесному объяснению мира, его понимание мира случайно и единично.

6. «Ребенок любит определенную форму, — пишет Радмило Вучич, — поэтому есть смысл для установления истин, догм¹, для обряда и правил (распоряжений). Это дает ребенку опору в его внутренней неуравновешенности».

Что еще не сказано о психопатологии веры в детском возрасте и о психотерапии? Уже ранее мы вынесли мысль о том, что не существует никакого специфического нарушения религиозного архетипа в ребенке, но нарушается целокупное эмоциональное развитие ребенка, тесно связанное с его моральным развитием, и, соответственно, с нарушенными отношениями его *сверх-я* и *я-идеала* по отношению к *оно* и *я*.

Религиозная строгость религиозных родителей (как и строгость нерелигиозных) может воздействовать на возникновение следующих деформаций у ребенка.

1. Мазохистской потребности в самонаказании вследствие усиленного ощущения вины, то есть преобладания «наказывающего анимизма», с представлением о Боге как о наказующем тиране. Подобная мазохистская потребность

¹ От греч. *δοκέω* — думать, размышлять; догма — правило, наставление.

может проявиться как в какой-нибудь психосоматической болезни в детский период, так и в появлении детских депрессий или даже попыток самоубийства.

2. Скрупулезный ритуализм с робким и принудительным повторением неких молитв бесконечное число раз или некоего ритуального чина (многократное накладывание крестного знамения, ежедневное возжигание в церкви или в каком-либо ином месте свечи, преувеличенное целование икон и т. д.) может привести к установлению у ребенка тревожного невроза или невроза навязчивых состояний.

3. Пассивное подчинение родителям и, соответственно, Богу. Реактивно пассивных, безвольных и равнодушных детей не так мало во всякой национальной и религиозной среде; из них впоследствии рекрутируют покорных (что не значит — послушных) слуг для различных земных тиранов (и в государстве, и в церкви).

Как не существует никаких специфических религиозных нарушений у ребенка, так не существует какой-то особенной психотерапии, которая подобные нарушения стала бы лечить. Психотерапевт какого бы то ни было теоретического направления, в первую очередь, психотерапевт аналитической ориентации (психоанализ, неоанализ и комплексная психология К. Г. Юнга), не имел ранее и не имеет сегодня никакого намерения проводить в психотерапии какое-либо дополнительное, религиозное или атеистическое, воспитание, внося таким путем индоктринерство¹ и идеологию в некую преимущественно научную и гуманистическую область исследования и лечения, каковой является медицинская и психологическая психотерапия. Это относится и к детскому психотерапевту атеистической, агностической или теистической ориентации.

¹ В политической сфере стремление определенных социально-политических сил навязать нужные им принципы, веру, взгляды.

Хороший детский психотерапевт, своевременно обнаруживая динамику в нарушенных отношениях психических инстанций (*оно, я, сверх-я, я-идеала*) как следствие в меньшей мере конституциональных, в большей — воспитательно-культурных упущений и ошибок родителей (которыми сегодня занимается психотерапия в рамках уже хорошо и успешно развитой семейной психотерапии), подготавливает своего маленького пациента, освобождая его от невротических страхов и принуждений, к тому, чтобы тот самостоятельно, в подростковый период или позже, мог свободно и независимо определять свое положительное или отрицательное отношение к религии, либо сохранять относительно объективное и спокойное агностическое состояние. Этим хороший психотерапевт отличается от тех плохих родителей, теистов или атеистов, которые любой ценой хотят, чтобы их ребенок стал единомышленником в их религиозных (и/или политических) взглядах; которые, являя жесткие образцы в воспитании, на самом деле, наносит ребенку вред в разных областях его телесно-душевной жизни, в том числе и в самой тонкой — религиозной — области существования.

ЛИТЕРАТУРА

1. *Божанин С.* Духовност, психијатрија и млади. Београд: Научна књига, 1994.
2. *Chamberlain D.* The Cognitive Newborn: A Scientific Update. // *British Journal of Psychotherapy*. 1987. №4.
3. *Erikson E.* *Kindheit und Gesellschaft*. Stuttgart: Klett, 1971.
4. *Fordham M.* On the Origins of the Ego in Childhood. // *Studien zur analytischen Psychologie* C. G. Yung. Zürich: I Band, Rascher, 1955.
5. *Grom B.* *Religionspädagogische Psychologie*. Göttingen: Vandenhoeck/Ruprecht, 1981.
6. *Gross W.* Шта дете осећа у мајчиној утроби. Београд-Загреб: Медицинска књига, 1990.
7. *Hark H.* *Religiöse Neurosen*. Stuttgart: Kreuz, 1984.
8. *Јеротих В.* Архетипови у детињству. // *Психотерапија данас*. Београд. 1985. № 4.

9. *Piaget J.* Das moralische Urteil beim Kinde. Frankfurt, 1973. В рус. пер. *Пиаже Ж.* Моральное суждение у ребенка. М., Академический проект, 2006.
10. *Трстеньак А.* Пасторална психологија. Целс: Мохоријева дружба, 1987.
11. *Вучић Р.* Психологија религије. Београд: Српска православна црква, 1971.
12. *Winnicott D.* The Naturation Processes and the Facilitating Environment. London: Hogarth Press, 1987.
13. *Јунг Г. К.* Сабрана дела. Књига 3. Нови Сад: Матица српска, 1977.

МОЛОДЕЖЬ И РЕЛИГИЯ

Адолеcцентный¹ период и адолеcцентный кризис

Адолеcцентный, или юношеский период, бесспорно, является одним из самых динамичных, самых интересных и самых рискованных периодов на протяжении целой человеческой жизни. Период молодости, по крайней мере в условиях западноевропейской цивилизации и культуры, особенно в нашем столетии до крась наполнен противоречиями, большей частью приходящими извне. Но также нельзя оставить без внимания и ту их часть, которая вызвана внутренней, телесной и душевной структурой молодого человека. Этим мы желаем подчеркнуть, что существует и самозарождающаяся внутренняя динамика подростка, правда, более выраженная в городах, чем в селах, и в большей степени у образованной, чем у необразованной части молодежи. Лучшее всего ее выразил в романе «Дамиан» Герман Гессе²: «Да я и не хотел ничего другого, как только попробовать прожить то, что само по себе желало вырваться из меня. Почему же это было так невероятно тяжело?»

¹ Адолеcценция (от лат. *adolescencia*) — юность, молодость, период молодости, молодежь, молодые люди. В дальнейшем я буду использовать более привычные в русском контексте термины — «подросток, подростковый период».

² Гессе Герман (1877—1962) — швейцарско-германский (отказался от немецкого подданства в 1923) писатель, лауреат Нобелевской премии (1946). Ранний роман Гессе «Дамиан» был написан им под влиянием идей Ленга, у которого Гессе проходил анализ. Все исследователи отмечают прямую зависимость идей романа от книги «Семь наставлений мертвым» К. Г. Юнга. В русском переводе процитированные Еротичем слова, начинающие роман, выглядят следующим образом: «Я ведь всего только и хотел попытаться жить тем, что само рвалось из меня наружу. Почему же это было так трудно?»

Подростковый период есть рекапитуляция¹ раннего детства. Чем больше было в детстве тяжелых конфликтов, мешавших достижению необходимой идентичности, тем больше будет подростковый период отмечаться сильной неустойчивостью подростка, колеблющегося между желанием вырасти и желанием остаться в своем возрасте, что связано со страхом расстаться с родителями, которых из-за этого он и любит, и ненавидит одновременно. Когда к подобной амбивалентности молодого человека присоединяется мощный страх, вызванный собственными внутренними желаниями, возникают условия для активации механизма защиты, которые сами по себе не являются патологическими, но могут таковыми стать. Самые известные из подобных механизмов защиты следующие: интеллектуализация конфликта со склонностью к философствованию и психологизированию, аскетизм со склонностью к религии и трансцендентальным направлениям в философии или вызывающая дерзость и бескомпромиссность со склонностью к радикальным политическим течениям и даже к разного рода делинквенциям.

У подростка наблюдается громадная потребность в достижении независимости и автономности. Еще в 1967 г. Блос П. назвал ее «вторичным процессом индивидуации»². На этом пути подросток постоянно переживает взлеты и падения, постоянно испытывает себя и ставит под сомнение свои прежние образцы. Прежде всего, в нем происходит постоянная расправа с родительскими идентификационными фигурами.

¹ Рекапитуляция (от лат. recapitulatio — сжатое повторение) — повторение в ходе индивидуального развития организма характерных признаков взрослых стадий отдаленных предков.

² Процесс сепарации-индивидуации в возрасте до трех лет был описан, как уже указывалось, М. Малер. Питер Блос (младший) — американский психоаналитик, специалист в области подростковой психологии, описал основные задачи объектных отношений в отрочестве как процесс «вторичной индивидуации», который включает в себя два взаимоперешетенных процесса — отделение и отказ от родителей как главных объектов привязанности и нахождение заместителей вне семьи. «Отказ» подразумевает, что подросток все менее наделяет родительские фигуры властными полномочиями над собой.

Я думаю, что самостоятельная и новая личность подростка разовьется, если предшествующая идентификация с обоими родителями была сильной и позитивной, но затем, в подростковый период, дошло до бунта против такой идентификации.

Если мы возьмем идентификацию ребенка с родителями в качестве формы первообраза его поведения и в пубертатный период¹, и в более поздний период жизни и введем в эту, вероятно врожденную, схему поведения наряду с доверием и веру ребенка в авторитет родителей — доверие к кому-либо практически невозможно, да и не следует отделять от веры в это же лицо — нам придется столкнуться лицом к лицу с новыми проблемами. Как же отвечают на эту потребность ребенка в доверии и вере родители, какие трансформации переживает позднее эта вера в авторитет? Слово *авторитет* в наши дни мало кем любимо, но следует напомнить, что этимологически латинское слово *auctoritas*² обозначает влиятельную позитивную силу, которая служит подражанию и движению человека вперед.

Известно, что именно тот ребенок, который устанавливает раннюю позитивную идентификацию и достигает достаточной способности для объектных отношений, может впоследствии развить позитивные объектные отношения и приобрести новую я-идентификацию в период своего развития³. Это одновременно является и условием достижения подлинной, а не фиктивной системы ценностей, без которой не существует целостной личности, поскольку личность лишь частично отвечает за свои

¹ Пубертатный период (от *лат.* *pubertas* — половая зрелость) — период полового созревания.

² *Auctoritas* (*лат.*) — власть, влияние.

³ Объектные отношения — т. е. бессознательные мысленные представления ребенком значимых для него взрослых складываются на основе межличностных отношений с первого года жизни. Чем более позитивны эти межличностные отношения, тем более уверенно решаются психологические задачи развития, в том числе и задача вторичной идентификации в подростковом возрасте.

поступки. Незрелость не только человека, но и всего человечества основывается на страхе перед полным принятием системы ценностей, что будет означать и взятие на себя полноты ответственности, причем не только за свои дела и речи, но и за свои мысли.

Бунт подростка не всегда направлен против действительного авторитета, то есть в таком бунте содержится в большей степени желание и потребность этот авторитет в самом себе переиначить таким образом, чтобы вчерашний *твой* авторитет стал с настоящего момента *моим* авторитетом, причем обычно в этой потребности содержится позитивное идентификационное ядро. Бунт подростка по большей части направлен против ложных авторитетов, а еще более, как бы парадоксально не выглядело это на первый взгляд, против недостатка авторитетов.

Подростку часто кажется, что его никто не любит и не понимает. С другой стороны, погруженность в собственную личность и все еще выраженный нарциссизм делают его неспособным к пониманию другого, откуда и вытекает конфликт и некоторого рода наслаждение в переживании своей непонятости.

* * *

Подростковый кризис является предметом различных позиций и подходов. Следует поставить вопрос, а каждый ли подросток должен пройти через кризис, является ли такой кризис нормой, какова ценность подобного кризиса? Где находится граница между нормальным психологическим кризисом, через который проходит любая молодая особа, и патологией, которая требует вмешательства специалиста?

По Эриксону, нормально проживаемый кризис обладает обратимой природой и полон энергией, которая предоставляет инициативу все более широким функциям я, но не стремится ни к повторению (обновлению),

ни к усилению защитных механизмов и социальной изоляции, как это случается при невротических и психотических кризисах.

Большая часть «нормальных» кризисов, течение которых доходит и до кризиса предыдущих теистических или атеистических позиций, проходит самопроизвольно, без необходимости лечебного вмешательства. Это хорошо, поскольку молодой человек приобретает драгоценную и часто долговременную уверенность в себе в подростковом периоде, в течение которого он побеждает свой кризис сам или хотя бы с помощью профессионального психотерапевта. Такой тип кризиса молодого человека я бы назвал желательным, поскольку он предоставляет шанс на созревание¹, а значит индивидуацию.

Анна Фрейд² считала, что когда развитие молодой особы находится под вопросом, известная дисгармоничность между отдельными линиями развития: телесной, эмоциональной и социальной (я бы добавил — и духовной), сама по себе не является патологией. Более того, умеренная дисгармоничность, в сущности, подготавливает почву для многочисленных нормативных вариаций, с которыми нам следует считаться.

Подросток и религия

Один из несправедливо забытых немецких психологов, достаточно известный в период между двумя войнами, Эдуард Шпрангер (E. Spranger)³, чье произведение «Психология юношеского возраста» было переведено

¹ О шансе на созревание смотрите в другой книге этого же автора: Владета Еротич «Психологическое и религиозное бытие человека», гл. «Невроз как шанс на созревание», Москва, Библейско-богословский институт св. апостола Андрея, 2004 г., с. 15–28.

² Фрейд Анна (1895–1982) — британский психоаналитик, основательница методики детского психоанализа. Дочь З. Фрейда.

³ Шпрангер Эдуард (1882–1963) — немецкий философ, психолог и педагог. Основатель «понимающей психологии». Разделял взгляды об интуитивном постижении духовной целостности.

у нас в довоенные годы, однажды сказал: «Становиться человеком всегда можно лишь в соприкосновении с Божественным».

Свои эмоциональные и социальные потребности молодой человек в начале разрешает, войдя в некую группу своих ровесников, группу избранных друзей в спорте, в музыкальную группу или *религиозную организацию*.

Не следует ни в коем случае забывать, что представление о себе у молодого человека зависит от других. Человеку тяжело сопротивляться обычаям людей из своего окружения, а юноше — своим сверстникам. Молодые люди, которые испытывают симпатию к представителю той или иной религиозной группы, — например, друг к своему другу, девушка к юноше, юноша к девушке, — могут быть привлечены к этой группе и, благодаря подражанию, войти в нее, хотя до этого и не имели никакого отношения к религии.

В сильно встревоженном молодом разуме, несомненно, вedomом (наряду со страстными желаниями) присутствующим и естественным религиозным стремлением, содержится множество вопросов, сомнений, но все же часто и найденных ответов на сущностные вопросы о жизни и ее смысле, о Творце мира, о смерти.

В христианской истории было достаточно святых (да и сегодня есть выделяющиеся из общего ряда монахи и священники), которые свое жизненное кредо, свое твердое «Верую» обрели именно в юношеском возрасте.

В настойчивом поиске истинных ценностей, по Эдуарду Шпрангеру, между молодыми людьми относительно рано могут выделиться два типа: тип исследователя, больше склонного к науке и критической проверке наблюдаемого, и тип философа, который страстно стремится к знанию о «мире», полному и завершенному. Как думает Шпрангер, материал для философствования в такие годы, как правило, предоставляет «мистика переживания [испытания] самого себя».

Результат временами тяжелой внутренней борьбы молодого человека за веру, подобной невидимой борьбе Иакова с ангелом, не всегда благоприятен и позитивен. Некоторые подростки определяются в сторону атеизма, и даже богоборческого атеизма, другие остаются на протяжении многих лет в мучительном и раздирающем сомнении. Не так мало число и тех, кто и в молодости, и позднее так и остался равнодушен по отношению к религии.

Помимо внутренних препятствий, которые молодому человеку необходимо преодолеть на тернистом пути обретения твердой веры, в наши дни и внешний мир создает многие и часто тяжело преодолимые препятствия. С одной стороны, присутствующее до недавних пор негативное отношение общества к религии, с другой стороны, атеистические или равнодушные родители — все это представляет немалые искушения для молодого человека, который ищет Бога и чья новоначная вера, словно нежнейший стебелек в просторном Божием вертограде.

Следует напомнить еще две психологически важные проблемы, которые появляются у молодого человека, уже частично усвоившего для себя веру. Одна из проблем состоит в мучительной и тягостной борьбе с самим собой, в поставленной цели соединения веры с моралью, то есть того, что мы знаем о вере, с тем, что практически применяем в каждодневной жизни. Противоречия между нашими идеалами и реальной жизнью, между искренней потребностью юношеской души позитивно влиять на мир вокруг себя с тем, чтобы как можно больше его изменить, и еще неокрепшими, недостаточно упрочившимися моральными принципами, которые находились бы в ладу с собственным поведением, раскол, мучающий человека иногда на протяжении всей жизни, — исключительно обострен и тяжело переживается именно в подростковом возрасте, когда инстинктивные и аффективные

энергии с одной стороны, а идеалы с другой — одинаково сильны и чаще всего противоречат друг другу.

Второй проблемой, с которой сталкивается молодой человек, является принятие или непринятие, попадание или выпадение из колеи существующей религии, к которой он принадлежит с рождения и приучен воспитанием. Конкретно, когда разговор идет о нашей земле, то имеется в виду отношение молодого человека к христианству (православию). Недооценка важности того, будет ли и как будет дальше принят молодой человек и, шаг за шагом, приведен к праотеческой своей вере, которая, естественно, должна быть ему ближе и понятнее всего, — может привести к далеко идущим последствиям.

До сих пор, обсуждая в тексте проблемы подростков, мы невольно описали некоторые типы молодых людей, встречающихся в сербской православной среде конца девяностых годов XX в. и каким-то образом обращенных к религии и религиозным вопросам: 1. Тип конвертита¹, который по свободной воле выбирает для себя некую религиозную определенность. 2. Тип так называемого модного верующего, который под влиянием общества, к которому он стал принадлежать, друга или подруги из этого общества, ищет религию. 3. Тип атеистического, богоборческого молодого человека. 4. Тип любознательного, сомневающегося и склонного к эксперименту подростка, желающего все испробовать, от наркотиков до некоего утонченного религиозно-философского учения, который не останавливается ни на одном эксперименте надолго и основательно. 5. Тип национального верующего, который чтит традиционные, обрядовые, церковные ритуалы, но выше всего возносит в вере собственную нацию. 6. Тип «приватной или свободной религиозности» (с выраженным страхом перед почитанием кого бы то ни было). 7. «Мистический тип» у молодых, склонных

¹ Конвертит (от *лат.* *convertito*) — человек, перешедший из одной веры в другую, обращенный в веру.

к монашеской, монастырской жизни. 8. Тип невротического, «пограничного» и психотического молодого человека¹, который упорно, как всегда, ищет религию. 9. Тип подростка, равнодушного к религиозным проблемам.

Конечно, некое новое, использующее современные средства анализа социологическо-психологическо-теологическое исследование могло бы показать нам значительно более точную и верную картину состояния религиозных интересов в молодежной среде Сербии. Еще драгоценнее для нас были бы подкрепленные статистикой научные результаты, которые могли бы ответить на вопрос о том, каково душевное состояние молодых людей, обращенных к религии тем или иным способом. Например, каков процент невротизов (и психозов) среди таких представителей молодежи, отвечает ли он проценту подобных психических нарушений в общей популяции или, возможно, этот процент у молодежи, обращенной к религии, выше или, наоборот, ниже. С помощью подобных результатов мы могли бы затем получить полезные и далеко идущие выводы.

Мы считаем, что у ребенка не существует никаких специфически невротических, психотических или антисоциальных форм нарушений, связанных с религией, а значит и с религиозным воспитанием, но психические нарушения в развитии ребенка могут привести к ошибочному отношению к религии. Попробуем перенести подобное убеждение и на подростка, и на разнообразные кризисы в его возрасте. Говоря обобщенно, то, что преобладает как у здоровых, так и у психически инсufficientных² (чаще всего невротических) подростков, обращенных к религии, — есть их потребность в защите и уверенности, в подлинном авторитете, в личной, опытной инициации и «переживании обращения», во включенности

¹ Т. е. человека с менее или более выраженными психическими отклонениями.

² Инсufficientия (от лат. *insufficientia*) — недостаточность, неспособность. В медицине — недостаток силы, слабость.

в «малые общины». Именно поэтому возможен относительный успех не только миссионерски настроенных сект, но и некоторых фундаменталистски-консервативных течений не только в исламе, но и внутри Римско-католической и Православной Церкви. В соответствии с уже ранее (в детстве) существующим, более легким или более тяжелым психическим нарушением, как и в соответствии с нормальной структурой личности — мы примем здесь разделение Фрица Римана (F. Riemann)¹ на нарциссически-шизоидную, обсессивно-компульсивную, депрессивную и истерическую структуры — всякий молодой человек, невротичен он или здоров, когда захочет удовлетворить свою потребность в религии, привнесет в нее ту же самую свою структуру².

Что остается в человеке от всего пережитого и продуманного, в коллективе или в одиночку, что связано с религией, когда подростковый период завершается? Поскольку и на это этот вопрос нам может дать реальный ответ лишь серьезное исследование групп людей, мы вновь можем обобщенно сказать, что где-то около двадцать пятого года жизни, по окончании учебы чаще всего, в конечном итоге образуются зрелые и долговременные принципы в отношении к религии. Внимательным наблюдателям (особенно психотерапевтам) необходимо ясно осознавать следующее. Все то, что пронизывало религиозные интересы подростка, как и то, что было последствием прежнего невротического развития; все то, что было импульсивно истеричным, иллюзорным и основанном на самовнушении в переживании так называемого религиозного обращения, как и все то, что принадлежало таким молодым людям, у которых размышления в религиозной области тяготели к сомнительному

¹ *Риман Фриц* (1902–1979) — известный немецкий психолог и психотерапевт. Исследователь в области невротических и патологических страхов.

² Вне зависимости от наличия или отсутствия психических нарушений на отношение к религии влияют особенности личности, которые здесь рассматриваются с точки зрения типологии Фрица Римана.

синкретизму, — все это (к счастью!) окончательно отпадает в более поздние годы молодости. То, что задерживается еще на какое-то время, становится препятствием аутентичному выражению здоровой религиозности у зрелых людей, окрашивая эту религиозность темными красками. Это может привести к формированию невроза, периодических психотических эпизодов или каких-либо иных типов шизоидной или истерической антисоциальности, которая часто проявляется в неприятии какой бы то ни было социальной роли, особенно, если принятие этой роли приводит к одной из форм серьезной ответственности. В остальных случаях, все то, что было в подростковом возрасте поверхностным, слишком торопливым, невротическим в подходах к религии, позднее, когда этот период завершен, приобретает в результате успешного процесса индивидуации более глубокие, искренние и синтетические формы зрелого религиозного существования.

Естественной склонности молодого человека к «переоценке всех ценностей» содействует подлинная переоценка всех ценностей в мире, что проявляется не только в легкомысленном отказе от традиционных ценностей, но и к ощутимым различиям в отношении к этим ценностям даже у двух молодых поколений, разделенных всего лишь несколькими годами. Таково объективное положение общества в наше время. Это вызывает необходимость более внимательно и спокойно взглянуть и на молодое поколение, в котором присутствует относительно большое число представителей, утверждающих, что желают и могут жить без какой бы то ни было системы ценностей, особенно без той, о которой им напоминают родители, и на общество, к которому принадлежат эти родители. Убежден, что такое объективное и бережное наблюдение быстро откроет неестественность и абсурдность такой молодежной позиции. Из-за упрямых нигилистических принципов (молодых людей — *Ред.*),

особенно тех, которые прошли через негативный опыт существования без идентификационного самонаблюдения, через эксперименты с наркотиками, алкоголем, сексуальными партнерами и путешествиями, появляется глубоко вытесненная архетипическая жажда опустошенной и раздробленной психики, жажда Целого, истинного взгляда и просьба о помощи.

В подростковый период существует еще одно несоответствие, которое вызывает ощущение неуверенности и незащищенности. Это несоответствие между, с одной стороны, отрицанием всякого постоянства у современной молодежи, желающей жить только сегодняшним днем, а с другой, — несомненной и, по моим наблюдениям, врожденной потребностью, особенно выраженной в юношеском возрасте, всякого человека в такой системе ценностей, которая гарантировала бы как постоянство и переживание Целого, так и способность к непрерывному континууму существования. Возможно, более всего эту человеческую потребность, как мне кажется, может удовлетворить религия. Сам корень этого слова (*teligere* или *religare*) уже указывает на связь с чем-то трансцендентным по отношению к человеку, с тем, что предоставляет или может предоставить ощущение уверенности, осмысленности, внутреннего удовлетворения долговременного характера. Вероятно отсюда и возникает усиленный интерес молодых людей к религии, как и неожиданное юношеское упорство в многолетней приверженности к религиозным группам во главе с авторитетами, которые действительно существуют и которые успешно выдержали испытание, пройдя через сомнения и критику молодых. Это как раз те самые авторитетные люди, которые сумели гармоничным образом установить равновесие между чувством и разумом, а чрезмерно подчеркиваемое в наше время горизонтальное измерение ширины соединить с вертикальным измерением глубины и высоты (традиционного и метафизического). Эти люди, что

чрезвычайно важно для бдительного ока молодого человека, совершают поступки, соответствующие тому, о чем они думают и что говорят, одним словом, по крайней мере когда речь заходит о христианских группах, они излучают такую привлекательную силу, верно названную Бушем (Bush)¹ некоторое время назад «первохристианским энтузиазмом».

Теперь мы можем сделать следующее заключение.

1. Подростковый период наряду со своей богатой динамикой, насыщенной столкновениями, кризисами, разнообразными капризами и желаниями, естественным образом включает в себя и занятие религией и религиозными проблемами.

2. Кризис веры, идей и идеологии в наше время, особенно в сербском народе, долгие годы истязаемым марксистской идеологией и воинствующим атеизмом, открывает широкие ворота молодым людям для религии, религиозных переживаний и религиозных размышлений. Подход молодых людей все еще хаотичен, наполнен всяческими противоречиями и индивидуальными блужданиями и поисками.

3. Необходимо сегодня обнаруживать все точные критерии (особенно в психологии и социологии религии, но и в самой теологии тоже) для различения нормальной (аутентичной и зрелой), абнормальной² и болезненной религиозности у молодежи.

4. Этическая ответственность родителей, священника, психотерапевта и педагога по отношению к подростку, особенно такому, у которого есть проблемы с религией, весьма высока. По этой причине необходимо, чтобы все они были знакомы с проблемами религии (из литературы, и, по возможности, на основании собственных переживаний), дабы противопоставить свой авторитет именно

¹ Буш Фред — известный англо-американский психоаналитик и психиатр. Создатель новых методов терапии, названных им «терапия защищенности». Автор книги «Новый взгляд на психоаналитическую теорию» (2005).

² Приставка «аб-» означает «отклонение от чего-либо».

в первоначальном и единственно верном значении этого слова (*auctoritas*) воинствующим атеистам или воинствующим теистам. Для выполнения всех этих задач все эти воспитатели должны постоянно развивать свои личности, чтобы их уважали и, более того, чтобы их любили. Именно так возможно не только уважать, но и любить другого («... люби ближнего твоего, как самого себя»¹).

5. Для подростка психотерапевт никоим образом не является ни индийским гуру, ни христианским святым. Требуется, чтобы он (психотерапевт — *Ред.*) прошел через дидактический анализ², чтобы носил в себе оптимистическое «прадоверие», чтобы был морально чист, любил молодежь и психиатрию. Когда вопрос стоит о столь чувствительной области духа, как религия, психотерапевту необходимо всегда осознавать свою *тень*, инфериорную³ часть личности, которая означает зависимость от неукротимых, аффективных слепых пятен, своего врожденного темперамента, одним словом, своей субъективности, как и своей зависимости от общества, общественных идеологий и «духа времени».

6. Хорошо было бы и у нас, в сербском обществе, начать полезную совместную работу в виде периодических консультаций, объединенных семинаров для психологов, психотерапевтически ориентированных психиатров и теологов (а среди них особенно опытных исповедников), а затем, наряду с открытием консультаций для подростков, добрачных и брачных консультаций, в которых работали бы опытные психотерапевты и священники, открыть и консультации с таким же составом работников для предотвращения и лечения алкоголизма и наркомании. Эта

¹ Мф. 19, 19.

² Дидактический психоанализ — форма подготовки специалистов в области психоанализа, заключающаяся в том, что будущий психоаналитик сам проходит психоанализ в качестве клиента. Необходимость личной терапии для психотерапевтов является необходимым требованием к подготовке специалиста и в других психотерапевтических школах.

³ Инфериорный (от *лат.* *inferior*) — нижний, младший, слабейший, подчиненный.

совместная работа уже давно осуществлена в Америке и во всех самых развитых странах Европы и уже принесла много пользы, да и благодати, и психотерапевтам, и теологам в их общих усилиях как продвинуть вперед развитие здоровых молодых верующих, так и помочь молодым людям (и религиозным, и нерелигиозным), страдающим от разнообразных болезней, если они добровольно приходят искать помощи.

ЛИТЕРАТУРА

1. *Blos P.* On Adolescence. New York: Free Press, 1962.
2. *Бојанин С. Опалић П. Ишпановић В.* Приступ и индикације феноменолошко-екзистенцијалистичке методе у индивидуаној психотерапији деце и омладине. // Психијатрија данас. 1982. № 4.
3. *Екерман Н.* Психодинамика породичног живота. Титоград: Психа, 1966.
4. *Erikson E.* On Adolescence. New York: Free Press, 1971.
5. *Freud A.* Das Ich und die Abwehrmechanismen. München: Kindler.
6. *Јеротић В.* Неуроза као изазов. Београд: Службени лист. III издање, 1996.
7. *Јеротић В.* Потреба за идентификацијом и отпор ауторитету у току психотерапије младих. // Психијатрија данас. 1987. № 3.
8. *Матић В.* Психопатологија детињства и младости. Ниш: Филозофски факултет, 1978.
9. *Панић В., Јовановић М.* Љубомора деце и одраслих. Параћин: Вук Караџић, 1990.
10. *Richter H.* Eltern, Kind und Neurose. Giessen: Rowohlt, 1962.
11. *Шпангер Е.* Психологија младалачког доба. Београд: Гена Кон, 1938.
12. *Тодић Н. (и сарадници).* Психоаналитичка психотерапија деце и младих. Београд: Научна књига, 1992.

БРАК И СЕМЬЯ

Общие напоминания и введение в историю вопроса

Истории человечества всегда было известно о браке и семье. Считается, что самым естественным способом долговременной связи мужчины и женщины, как и воспитания детей, является брак, который поддерживали все типы власти, как гражданской, так в еще большей степени духовной, религиозной. Между тем, вероятно, что и форма, и содержание брака и семьи менялись на протяжении прошедших десяти тысяч лет известной истории мира. Несмотря на то, что христианство окончательно утвердило брак и семью как Божественное и мировое установление («Итак, что Бог сочетал, того человек да не разлучает»¹), но и до и после наступления христианства, в период раннего христианства, средневековья и нового времени, брак и семья прошли через взлеты и падения, светлые подъемы и серьезные кризисы.

Православный теолог Велимир Хаджи-Арсич верно пишет, что «история брака и семьи стара, как и человек, и длится она не столетиями, но тысячелетиями, и далека от того, чтобы всегда быть ясной и логически понятной и объясненной». Правильно одно: семья есть основное человеческое сообщество, с которого начинается цивилизация. Хотя существует распространенное мнение, что брак и семья произошли из состояния промискуитета²

¹ Мф. 19, 6.

² Промискуитет (от *лат.* promiscuus — смешанный, общий), термин для обозначения предполагаемой стадии ничем не ограниченных отношений между полами, предшествовавших установлению каких-либо норм брака и форм семьи. Промискуитет непосредственно не наблюдался ни у одного народа ни в древности, ни в современных отсталых обществах.

трансисторического общества, из состояния гетеризма (предполагаемое учреждение коллективного брака в племени, конкубинат), известный современный антрополог Бронислав Малиновски (Bronislaw Malinowski)¹ упорно утверждает, что человеческая культура, пусть и самая примитивная, и промискуитет — две непримиримые противоположности.

Интересно также, что вдохновитель материалистически-атеистического направления в науке Чарльз Дарвин пишет: «Общий полный промискуитет в природе исключительно маловероятен... напротив, возвращаясь в достаточно отдаленное прошлое, мы можем сделать вывод, что первобытные люди жили малыми группами, в которых, как правило, каждый человек имел одну жену».

Невероятно происхождение семьи из тотемизма², поскольку для науки в настоящее время бесспорным является тот факт, что семья существует и у тех племен и в таких частях света, которые никогда ничего не знали о тотемизме.

Что касается многочисленных и долгих дискуссий о первобытной полигамной или моногамной природе человека (точно так же, как дискуссий по поводу политеистической или монотеистической всеры человека), то эти дискуссии вряд ли могут привести к решению о правильности той или иной точки зрения. Так, в древнем Египте знали как эпизодически возникающую полигамию, так и кровосмешение. Семейная жизнь в Индии начинается с типичного патриархата, как и в древнем Китае или у древних евреев.³ Во всяком случае, религия

¹ Малиновски Бронислав Каспар (1884—1942) — британский антрополог, профессор. Изучал традиции первобытного общества на примере племен Новой Гвиней.

² Тотемизм, религиозная система, распространенная у многих примитивных народов, в основе которой лежит поклонение тотему, то есть изображению какого-либо животного, которое считается родоначальником и покровителем данного племени. Тотемизм поддерживает комплекс всрований в сверхъестественное родство между группами людей.

³ По Бахофену (*Баховен Иоганн Якоб* (1815—1887) — историк права, религиовед, профессор. Автор книги «Опыт исследования похоронной символики древних» — *Ред.*), нам остается предположить, что при матриархате как, вероятно, самой

была связана с семьей, и, возможно, первобытная религия была семейной, а каждая семья имела своего бога, которому поклонялась. Смелой, хотя, возможно, неточной, будет идея, что центральным местом (очагом) примитивной религии был не храм, но дом. Следовательно, хотя религия и не создала семью, семья дала ей законы, поскольку мораль, проистекающая из религии, была моралью семейной.

Приближаясь к христианскому времени, мы с удивлением и беспокойством останавливаемся перед одним описанием исчезновения семьи как института социума непосредственно перед падением римского государства или Рождеством Господа Иисуса Христа соответственно. В своем труде «Введение в социологию семьи», описывая моральное состояние римского общества, профессор Марко Младенович¹ пишет: «Существенным признаком этого периода является серьезная нестабильность семьи. Ослабление семейной крепости, серьезное ослабление строгости морали, накопление крупных богатств и большое число рабынь привели к полному слому семьи перед концом республики... Новые обычаи, со временем заменившие старые, строгие принципы, все больше окунали в разврат, аморальность и проституцию. Люди не женились... брак требовал обязательств, детей и забот, к чему люди не были готовы... о потомстве не заботились: все больше становилось браков без детей, росло число холостых граждан... Во время Империи любой брак завершался разводом... Наряду с развалом, к которому пришли брачные отношения, дошло и до аморализма и извращенности во всех отношениях вообще... Ослабление брака и семьи не могло остаться без последствий. Общее население Римской Империи постепенно уменьшалось».

ранней форме общественного коллектива, преобладала полигамия (полиандрия?), и лишь с началом патриархата начинается моногамия.

¹ Младенович Марко — известный югославский социолог семьи.

Таким образом, вместе с умиранием античной религии неминуемо наступил моральный кризис всего населения Древнего Рима, который привел к распаду семьи, а затем к ослаблению и исчезновению индивидуального и общественного облика до этого мощного человека Римской империи. С трепетом мы наблюдаем проявления исчезновения одной из самых крупных цивилизаций и культур мира, без сомнений перенося их, вплоть до деталей, в нашу эпоху и в наши условия двухтысячелетней старой западноевропейской цивилизации и культуры. Однако имеется одно существенное отличие. В период исчезновения античного языческого мира отжившая идея брака и семьи была заменена апостольско-миссионерским идеалом, с которого начиналась христианская эра новой цивилизации и культуры. В современном мире какие миссионеры могут создать условия для появления подобного революционного движения в головах и сердцах людей? Окажутся ли они ложными миссионерами, которых сегодня можно встретить на всех широтах земного шара, или стоит ожидать еще одного пришествия Иисуса Христа, но на этот раз второго и окончательного Его пришествия?

Христианский взгляд на мир, рожденный две тысячи лет назад на основе жизни, слова и дела Богочеловека Иисуса Христа, провозглашает Бога первопричиной мира и всего в этом мире, проповедует братство между людьми, основываемое не на кровном родстве («я и Авраам суть одно»), но на духовно-моральном единстве веры («я и Отец суть одно»), а также утверждает новый фундамент брака и семьи. В этом фундаменте заложены следующие христианские убеждения: а) брак и семья есть Божественные установления, а не проходящая связь противоположных полов «... не читали ли вы, что Сотворивший вначале мужчину и женщину сотворил их... что Бог сочетал, того человек да не разлучает», — Евангелие от Матфея, (19, 4—7); б) брак должен иметь силу на протяжении всей жизни; в) развод в браке, как и измена, есть грех.

Было понятно уже с самого начала христианства, что таким образом определенный идеал брака и семьи может быть осуществлен лишь при помощи Божией благодати, которая единственная была и остается способной заметить «закон греха» любовью. При этом языческая природа падшего человека, очевидно более склонная к полигамной, чем моногамной семейной жизни, может быть укрощена, а сексуальный инстинкт и инстинкт размножения таким образом могут быть удовлетворены, облагорожены и направлены на другие цели: душевно-духовную любовь к брачному другу, христианское воспитание ребенка, развитие морали и культуры брака.

Послания апостола Петра существенно помогли дальнейшему утверждению тех истин о браке и семье, которые впервые совершенно новым образом высказал Господь Иисус Христос, а позже подтвердили в Евангелиях Его апостолы. Особо читателю следует обратить внимание на те Послания апостола Павла, в которых он говорит об отношениях мужа и жены, о запрещении разводов, о плотском вожделении, о неверности супругу и т. д.: (1 Кор. гл. 7; Гал. гл. 5; Рим. 1, 26—27; Евр. 13, 4).

Когда-то брак и семья начали основываться на новых принципах, а затем на протяжении всего периода раннего христианства, средневековья и нового времени им пришлось претерпеть перемены и пройти через кризисы, из которых последний, случившийся в нашем веке, бесспорно, самый тяжелый. О них были слова любви и предупреждения апостола Павла, до этого никогда не звучавшие ни в одной религии мира, сохраняющие свет для всех людей на все времена, возвращающие некоторых виноватых и беспутных на стезю брака и семьи, на путь Христова Царства любви еще здесь — на этой земле. Возьмем, к примеру, следующие слова о браке апостола Павла: «Не знаете ли, что тела ваши суть храм живущего в вас Святаго Духа, Которого имете вы от Бога, и вы не свои?.. Брак у всех да будет прочен и ложе

непорочно... Муж, оказывая жене должное благорасположение; подобно и жена мужу. Жена не властна над своим телом, но муж; равно и муж не властен над своим телом, но жена... Жены, повинуйтесь мужьям своим... Мужья, любите своих жен...»¹

Действительно, эти слова апостола Павла из его Послания Ефесеянам (5, 20–33) вызывали и все еще вызывают жестокую полемику между верующими и неверующими, они являются предметом нападок радикального крыла феминистического движения за равноправие мужчин и женщин. Следует признать, что и правоверному христианину тяжело отказаться от упоминавшихся в словах апостола Павла злоупотреблений вот уже на протяжении двухтысячелетнего периода патриархальной христианской культуры Запада. В самом деле, в многовековой христианской истории женщины по многим причинам были подчинены мужчинам, часто жестоко использовались ими, отпускаясь или изгонялись из брака среди остальных поводов и по причине бесплодия (хотя современная наука неопровержимо утверждает, что в невозможности зачать ребенка в браке в 40–45 % ответственность несут стерильные мужчины). И действительно, такое отношение мужчин к женщинам есть именно наследие языческого и ветхозаветного понимания природной инфериорности² женщины (созданной из Адамова ребра), что еще в дохристианскую эпоху позволяло отпустить ее по вышеуказанному поводу, а за прелюбодеяние в браке наказать смертью. В то же время муж мог иметь две или больше жены, что дохристианские законы допускали в целях увеличения количества детей, потому что рождаемость всегда особо ценилась у всех цивилизаций и во всех мировых культурах. Следовательно, хотя Христова заповедь принесла людям нечто радикально

¹ Данная цитата скомпилирована из нескольких фрагментов разных апостольских посланий. См.: 1 Кор. 6, 15; Евр. 13, 4; 1 Кор. 7, 3–4; Кол. 3, 19–20; Еф. 5, 23.

² См. сноску в главе «Ребенок и религия».

другое, новое для рода человеческого и, тем самым, новый взгляд на брак и семью, но из-за человеческой слабости, инертности человеческой природы и непреображенности духа людского Преображением Христовым брак и семья на протяжении долгого христианского периода истории, к сожалению, во многом сохранили на себе печать языческого «закона греха», а частично и ветхозаветного человека. Но все же навсегда сохраненные и выделенные примеры моногамного христианского брака, в котором муж и жена любили и уважали один другого, боясь один за другого, как человек, любящий Бога, боится своим поведением огорчить Его, — существовали и существуют сейчас, свидетельствуя о преобразении старой природы, ибо «нет уже Иудея, ни язычника; нет раба, ни свободного; нет мужеского пола, ни женского: ибо все вы одно во Христе Иисусе» (Гал. 3, 28).

Современный брак и семья в сербской среде представляют чаще всего смесь патриархально-традиционного семейства и атеистически-материалистической современной семьи. В подобном браке многое не является христианским. У родителей нет потребности в том, даже когда они отнюдь не атеисты, чтобы вместе со своими детьми молиться до и после еды или перед отходом ко сну, нет желания вместе с ребенком присутствовать на воскресной литургии и посещать наши прекрасные монастыри. И в нашем народе ослабла православная вера или она столь искажена, что невозможно обнаружить ее корни; она осталась или стала апатичной, традиционной, состоит лишь в формальном исполнении каких-либо праздничных обычаев (сочельник, слава, покраска яиц и т. д.), без понимания их значения и без постоянного чтения вечной Книги Жизни — Евангелия Христова.

В атеистических и «просвещенных» агностических сербских семьях духовное состояние членов еще более печально, поскольку родители, стыдясь своих предков, постарались убрать из своих семейных домов иконы,

свечу, используемую во время празднования славы, богоблагодатный аромат ладана и, дивясь науке и ее достижениям, пребывают в надежде, что новое время принесет и некую другую, нехристианскую, мораль. Между тем, как замечательно пишет Велимир Хаджи-Арсич, позитивная наука «не может предоставить никакого ориентира или нормы для жизни, поскольку это противоречило бы ее основному тезису: быть позитивной, а не нормативной наукой. Ее не интересуют ни проблемы этической свободы воли, ни проблема совести. А без этих двух существенных элементов не может существовать никакая этическая система».

Вряд ли нам станет спокойнее жить, если из надежных источников нам станет известно, что по результатам социологических исследований и в Америке, и в Европе семья находится точно в таком же состоянии распада, материализации и деморализации. Больше не остается никаких сомнений, что западноевропейская христианская цивилизация и культура попали в самый тяжелый кризис с момента своего возникновения. А во время такого кризиса более всего страдает брак и семья, от которых, на самом деле, в наибольшей степени зависит дальнейшее существование этой цивилизации. В то же время верный христианин ни в коей мере не сомневается в действенности Христовых заповедей, поскольку такой христианин твердо придерживается слов Христа: «... и се, Я с вами во все дни до скончания века»¹. Даже если когда-то эта заповедь и относилась ко всему народу, то теперь она направлена к каждому христианину в отдельности. Нас мало волнует трансцендентный эгоизм спасающих лишь себя «элитных» христиан, ибо христианство, в первую очередь, есть соборность, эсхатологическое единство в истории. Следовательно, никто не спасается сам, но всегда с другими. При этом просвещенный христианин, как индивидуум, не должен жертвовать своей

¹ Мф. 28, 20.

верой за свой неверующий народ, поскольку в этом случае пропадет вместе с ним, но такой христианин всегда может своим напряженным переживанием веры свидетельствовать о Христе перед своим народом, как учил святой Савва почти восемь сотен лет назад. Не забудем, что Христос называл своих учеников «малым стадом»¹. И это сохранилось до наших дней, и так будет до конца между языческими народами мира, из которых некоторые народы вечно останутся языческими, поскольку «дикая лоза»² однозначно не может быть привита к окультуренной.

Вернемся к конкретным примерам спасения отдельных христианских браков в наши дни. Как, например, следует поступать мужу-христианину или жене-христианке, если второй половиной в браке окажется брачный партнер-атеист, или когда их дети — атеисты, агностики или относятся к вере равнодушно? Ни сегодня, ни две тысячи лет назад мы не найдем лучшего совета христианину о его семейных отношениях, чем тот, который дал апостол Павел в Первом послании Коринфянам (7, 14): «Ибо неверующий муж освящается женою верующею, и жена неверующая освящается мужем верующим». Следовательно, жена в таком браке может спасти мужа, а муж — жену, именно потому, что дело здесь идет о столкновении двух противоположных пониманий мира и человека. В подобном способе трактовки брака различными брачными партнерами (различными не только в религиозных убеждениях) — через искушение различностью взглядов — апостол Павел, психологически глубоко и оправдано, усматривает шанс для созревания обоих супругов, стремящихся «объединить противоположности», а значит, гармонизировать христианскую общность брака.

Отношение родителей-христиан (или хотя бы одного из них) к своему ребенку, особенно когда он достиг

¹ См. Лк. 12, 32.

² Вероятно, компиляция нескольких фрагментов: Рим. 11, 17–18; Ип. 15, 4–5; Иак. 3, 12.

подросткового возраста, когда возникает естественное, ожидаемое, и даже желаемое сопротивление родителям в разных формах — и все это в целях достижения собственной идентичности и самостоятельности — такое отношение должно быть только христианским. И отцы, и матери могут передавать свои христианские убеждения не вербальным путем, но на собственном примере — ежедневным своим поведением. Ничто иное, как только собственный пример, не может быть эффективнее для ребенка, но и в этом случае необходимо постоянное проявление родительской любви, единственного, что порождает терпение и терпимость (два самых важных христианских достоинства), ожидание того, что «семя, брошенное в землю, принесет плод».¹ Иногда проходят многие годы, прежде чем родители дождутся (или уже не дождутся) того, что их ребенок действительно станет христианином, который сам пожелает основать и, что еще важнее во времена массовых разводов, сохранить свой христианский брак.

Одной из сложных проблем христианского брака в наши дни является проблема добрачной эротико-сексуальной жизни детей из этих семей. В первую очередь следует сказать, что примеры следуют за примерами, потому что человек издавна есть существо, имитирующее подлинные или ложные авторитеты из своего окружения. Идентификация с родительским авторитетом и сегодня является высшей ступенью созревания, которой преодолевается примитивная форма имитации. Но, к сожалению, у многих людей дело так и не доходит до идентификации. Из опыта современной психологии и психопатологии нам известно, что дети разошедшихся родителей часто и сами разводятся после определенного периода брачной жизни; и то же самое можно сказать о рождении внебрачных детей. Что касается добрачной половой жизни, то во

¹ Вероятно, парфраз. См.: «... если пшеничное зерно, пав в землю, не умрет, то останется одно; а если умрет, то принесет много плода». Ин. 12, 24.

все века христианской истории и до сих пор более всего ценится христианская девственность, поэтому девушки вступали в брак невинными. Что касается юношей, то и они чаще всего были девственниками. Брак заключался относительно рано, чуть ранее двадцати или около двадцати лет, особенно в странах с теплым климатом и в семьях малообразованных людей. С ослаблением, а местами и полным исчезновением христианской морали в западном мире, а затем все чаще и в нашем обществе (уже со времен Первой мировой войны, а затем ускоренными темпами после Второй мировой войны), с развитием сексологии как науки о здоровой и болезненной половой жизни человека до брака и во время брака (часто недостаточно критичной по отношению к собственным открытиям), наступило время так называемой сексуальной революции. Эта революция требует сорвать как остатки ложной морали лицемерного общества западного индустриального мира все покровы с половой жизни человека, чтобы и женщина, и мужчина уравнились в правах и свободах доброй любви, а женщина получила возможность свободно совершать аборты. Каковы же сегодня результаты этой сексуальной революции, совершенной еще в 60-х годах XX в.? Мы уже сталкивались с некоторыми последствиями деморализации и дехристианизации западного общества: большим числом разводов (всякий третий брак в Америке и России завершается разводом), брошенные или заброшенные дети живут лишь с одним из родителей или с родителями родителей; длительная стерильность жены после одного или нескольких выкидышей или абортов; психическое и, особенно, физическое насилие над женщиной (по современным статистическим данным в Америке — во всяком шестом браке). Не лучше обстоят дела в европейских странах, не лучше и у нас.

Когда на протяжении многих веков происходит обесценивание христианского понимания любви, когда во многих странах и семьях господствует ложная мораль,

лишь внешне, своей маской, то есть Персоной, создающая видимость христианской, когда мужчины сознательно злоупотребляют своим положением при патриархате, позволяя себе вести свободный добрачный образ жизни или содержать двух (бигамия), а то и больше (полигамия) жен, — ничего иного и быть не может. Естественно, следует ждать «критической массы», особенно в период, когда индустриально-техническая жизнь в Европе преобладает над феодально-землевладельчески-общинной, при которой общий процесс «индивидуации» народа развивается в сторону все более мощного ощущения своего национального бытия, а в пределах своей нации — в сторону роста самосознания индивидуальных представителей народа. Существует еще множество других факторов религиозной, социальной, психологической, этнопсихологической природы, которые внесли свой вклад в «переоценку всех ценностей», что предвидел и чего желал еще в XIX в. Фридрих Ницше.

Находясь на перекрестке тысячелетий, когда упоминаемая «переоценка всех ценностей» еще не завершена, но безжалостно и беспощадно продолжается, сербский народ, возможно, переживает самый тяжелый поворот своей истории за все время существования. И христианам внутри этого народа не остается ничего другого, как только найти дорогу своему национальному и государственному кораблю между Сциллой ошибочной и вредной консервативности и Харибдой слепого и бесконтрольного восприятия каких бы то ни было новшеств, приходящих с Запада с потоками грязной воды, от которых следует искать умную защиту. Обновлением непреходящих ценностей православия и исторических традиций сербского народа, продолжая настойчивый поиск *новых форм* (которые ни в чем не должны нарушать содержание православного учения), современным приспособлением к тому, что еще не утратило своей христианской ценности в современном мире, возможно опять найти себя

и провести свой корабль между опасных подводных рифов в мирную гавань будущей жизни.

Вернемся еще раз к важному и тяжелому вопросу о том, запрещать или разрешать в христианских семьях добрачные отношения? В первую очередь, следует сказать, что современные сексологи, злоупотребляя даже некоторыми открытиями в области психоанализа, поставили под сомнение, говоря о вреде здоровью, возможность воздержания от половых отношений молодых людей до их вступления в брак. Между тем и в прежние времена, и сегодня существует бесчисленное количество примеров молодых людей, включая монахов и монахинь в монастырях, которые без ущерба для своего физического, психического или духовного здоровья годами и десятилетиями остаются невинными. Насколько мне известно, еще никто в сексологии не открыл в крови невинных юношей или девушек какие бы то ни было вредные, токсичные компоненты, которые являлись бы следствием сексуального воздержания, вопреки звучавшим в прошлом веке предположениям о наличии таких материалов. Невозможно, да и не нужно отрицать вероятность того, что у определенного числа невинных молодых людей, обладающих врожденной сильной сексуальной конституцией, возникают и в монастырях, и вне их многочисленные и тяжелые искушения сексуального характера, впрочем, это достаточно известно из житий христианских святых и литературных памятников эпохи Возрождения. Подобные испытания сексуальной природы могут принимать различные формы, проявляя себя и как гомосексуальные искушения, но значительно чаще как позывы к онанистическому фантазированию. Глубокое христианское сознание о необходимости спасения, которое настаивает на принесении в жертву своих сексуальных потребностей (когда речь идет о монахах и монахинях), или схожее сознание о терпеливом перенесении половых искушений до вступления в брак, были

и остаются мощными опорами создаваемому христианскому дому.

Что следует сказать с христианских позиций о самом массовом явлении в нашей современной жизни — о свободно практикуемой добрачной половой жизни у молодежи? Опыт духовника показывает, что многие молодые люди, проводившие необузданную добрачную жизнь — независимо от того, были ли они детьми из христианских семей, или были некрещеными, но затем превратились в новообращенных, — когда начали подходить к святым таинствам крещения, исповеди и евхаристии, явили глубокую жажду и подлинное желание создать истинную христианскую семью, в чем многие и преуспели. «Древнее прошло, теперь все новое»¹, — говорит апостол Павел. Христова любовь, однажды снизшедшая на грешника, омывает его одежды и смывает наружные пятна грязи, так что платье его начинает сиять белизной. Не существует такого грешника, которому бы вера в Христа не помогла очиститься от грехов и о ком бы ангелы не возрадовались более, чем о сотне праведников. Разумеется, и тогда не отменяется эта самая тяжелая, однако и самая светлая заповедь, которую дал исцеленному грешнику Христос: «... не греши больше, чтобы не случилось с тобою чего хуже»².

Сегодня священники, как добрые пастыри Православной Сербской Церкви, оказываются в тяжелом положении, когда им приходится отвечать на вопрос или давать совет по поводу добрачной половой жизни не только молодым людям, воспитанным в христианстве, но значительно чаще молодым не имеющим христианского воспитания людям. Помимо того, что священники в первую очередь должны быть живыми свидетелями всякого успешного христианского брака, им необходимо знать о некоторых психологических и психопатологических

¹ См.: 2 Кор. 5, 17.

² Ин. 5, 14.

открытиях современной глубинной психологии, дабы иметь возможность ответить на конкретные вопросы, вытекающие из разнообразия половой жизни вообще и, временами, из сложной психической жизни молодых людей. Не очень хорошо, когда священник имеет радикальное отношение к подобным вопросам, например, когда энергично противостоит любому добрачному опыту молодых, иногда подталкивая их к сверххранним бракам, к которым они не готовы ни физически, ни психически и исход которых в будущем совершенно непредсказуем. Не лучше, если священник слишком легко соглашается с возможностью добрачных отношений и допускает их, ссылаясь на «время, в котором мы живем», поскольку плохо для молодого человека ощущать себя изолированным и не таким, как все. И то, и другое решение являются ошибочными; второе, помимо прочего, и потому, что весьма часто молодые люди не готовы к началу добрачных половых отношений ни физически, ни психически.

Хотя я уже упоминал, что современная наука не нашла в крови тех, кто полностью воздерживается, никаких вредных компонентов, я не утверждал, что молодые, воздерживающиеся от половых отношений люди чувствуют себя спокойно и комфортно. Причина периодических напряженных физических и психических состояний абстинента¹ лежит не только в области физиологии, но и в современном нездоровом «окружении» молодых, что и создает ежеминутное напряжение, причем почти исключительно на основании психологической причины «зараженности» скверным современным мировым климатом, особенно когда вопрос встает о свободе сексуальной жизни. Успешно противостоять этой идеологической инфляции, как, впрочем, и политической, и экономической, может лишь тот человек, который сознательно

¹ Абстинент (от лат. *abstinentia* — воздержание) — человек, который сознательно воздерживается от чего-либо.

взрачивает в себе иную, чем обычная гедонистическая, жизненную ориентацию. Прежде всего, это другое направление является христианским, и оно в состоянии заполнить душу и время молодого человека и защитить его от ежедневного и вредного массмедийного влияния, предлагающего равно опасные и вредные прелести секса и политики.

Сегодня ни священник, ни миссионер не могут вести себя фанатично-консервативным образом, напрасно призывать к возврату в «старые добрые времена» (патриархального общества) и метать громы и молнии против любых реформ в христианстве. Но также не могут они пассивно и безвольно закрывать глаза на льющуюся на наши головы струю «модернизма», принимая без критического осмысления новшества в церковной и мирской христианской жизни. Для заступников патриархального консерватизма следует подчеркнуть, что, вероятно, патриархальные времена навсегда прошли, не входя в рассмотрение — правильно ли то, что они прошли, или нет. В то же время вторые пребывают в еще большей опасности, когда сегодня, из любви к каждодневным реформам, столь распространенным в западных христианских церквях, готовы отказаться от драгоценного и непреходимого содержания христианского учения, сохраненного на будущие времена прежде всего в православной литургии.

Психологический подход к браку и семье

До новой эры брак чаще всего заключался при покупке жены, позже — договором двух семейств без испрашивания согласия детей, иногда с похищением. И лишь в эпоху романтизма в XVIII в., когда в общественное сознание входит новое понятие индивидуализма, брак все чаще начинает совершаться по воле и выбору молодых пар. Странно, что в христианский период истории

в религии любви и свободы, весьма поздно начала допускаться «свободная любовь» молодых людей, если под этим понятием подразумевать понятие возвышенной христианской любви, которая одновременно является «свободой в любви» супругов и венцом мученичества. Как считают современные психологи и психиатры, выбор партнера «в любви и свободе» редко достижим в реальном браке и семье. Действительно, тогда, когда выбор партнера уже на протяжении сотен лет в основном предоставлен (многим меньше в исламе и в странах Азии и Африке) индивидуальному выбору мужчин и женщин, глубинная психология открыла ряд детерминант, которые из сферы бессознательной жизни человека воздействуют на так называемый свободный выбор партнера. Также считается, что семейные отношения в значительной мере отягчены трансфамильным трансфером¹, то есть переносом и проецированием того, чему мы научились и что пережили в собственных семьях, особенно в невротических.

По психоаналитическому учению, существует два способа выбора брачного партнера: 1) выбор по так называемому объективному типу, или типу опоры и 2) нарциссический выбор. В первом случае человек бессознательно выбирает партнера по характерным признакам одного из родителей, в то время как во втором случае такой выбор осуществляется на основании представления о собственном образе, причем а) каким этот образ сохранился с детства; б) каким представляется в настоящее время; в) каким хотелось бы представлять самого себя. Чаще всего способ выбора партнера, который не сильно отличается от первого, есть выбор партнера по сходству или различию.

Для людей, не имеющих склонности к интроспекции, как и для дилетантов в психологии, достаточно тяже-

¹ Трансфер — открытый в психоанализе феномен, заключающийся в том, что человек переносит чувства, которые он испытывал в прошлом по отношению к значимым лицам (обычно родителям), на других людей, с которыми у него устанавливаются более или менее близкие отношения.

ло принять тезис современной психологии о том, что наше отношение к родителям в детстве, успех или неудача в решении так называемой эдиповой ситуации, часто несет ответственность за наш выбор партнера, а иногда и за целую жизнь. Слишком сильная связь матери и сына или отца и дочери, строгий или снисходительный способ воспитания детей со стороны родителей, садомазохистские отношения между членами семьи, напоминающие качание на доске, положенной серединой на бревно, склонность одного из родителей к промискуитету, алкоголю, токсикомании¹, депрессии и суициду, азартным играм и многое другое, независимо от наследственности, — все это «переходит» на ребенка. И не только «переходит», но бессознательно является для ребенка решающим при выборе партнера, обуславливая в будущем своими позитивными и негативными характерными отличиями схожую динамику семейной жизни, а именно такую, которую молодые супруги уже однажды переживали в собственных семьях.

Как считают исследователи, брак и семья могут быть разделены на несколько характерных фаз: добрачная фаза влюбленности, первая фаза брачной любви, родительская фаза с маленьким ребенком, затем — жизнь с подростком и последняя фаза, когда родители остаются одни.

Фаза добрачной влюбленности, наряду с незабываемым эмоциональным переживанием некоего сверкающего восхищения и богатой палитры переживаний соединенности с партнером, несет в себе и скрытую опасность тяжелого позднейшего разочарования, которое каждый из партнеров болезненно открывает, в первую очередь, вследствие возобновления симбиотического отношения с родителями из раннего детства, никогда не разрешающегося реальной сепарацией, а затем и по причине

¹ Токсикомания — заболевание, проявляющееся психической или физической зависимостью от вещества (например, лекарственного средства), не включенного в официальный список наркотиков.

бессознательной проекции воображаемого и желаемого из своего иллюзорно-фантазийного мира на партнера противоположного пола. Отсюда возникает первая серьезная задача партнера в фазе добрачной влюбленности — претворить влюбленность в любовь, т. е. нечто подаренное в то, что добыто собственным упорством. Иррациональная симбиотическая связь с партнером приводит к невозможности коррекции влюбленности, что обычно приносит разочарование, а иногда даже и ненависть к преждевременно идеализированному партнеру.

Как же интегрировать в зрелые брачные взаимоотношения потребность партнера вырваться из фазы симбиоза в самостоятельность, индивидуацию? Разве целью христианского брака не является равноправие партнеров в любви, именно такой, о какой сказал нам в Послании Ефессянам апостол Павел (5, 24—25): «Но как Церковь повинуется Христу, так и жены своим мужьям во всем. Мужья, любите своих жен, как и Христос возлюбил Церковь и предал Себя за нее». Святой Иоанн Златоуст в своей проповеди «О брачной любви» верно продолжает слова апостола, когда пишет: «Хотите ли вы, чтобы жена была вам послушна, как Церковь послушна Христу? Тогда возьмите на себя истинную заботу о ней, как взял на Себя заботу о Церкви Христос».

Как бы не переворачивали веками государственные мужи и церковные власти слова апостола Павла об отношениях между мужем и женой, заповедь остается ясной и чистой и до сегодняшнего дня, когда приобретает новую ценность в изменившихся условиях брачной жизни, требующих свободы и равноправия партнеров. Между тем, существенно, хотим ли мы эти свободу и равноправие понять по-христиански или так, как нам предлагает атеистическое и мстительное «новое время».

Длительный патриархальный период, в котором язычески-ветхозаветная норма собственности (также и в браке и семье) преобладала над новозаветной, при-

вела к установлению отношений так называемой фиксированной комплементарности¹ мужа и жены. В таких брачных отношениях точно известно, какие права принадлежат мужу и какие обязанности — жене. Всякий выход за пределы такой комплементарной модели приводил к суровым наказаниям, это нашло отражение и в литературе XIX в. («Мадам Бовари» Флобера или «Анна Каренина» Льва Толстого)².

Сегодня, в изменившихся условиях семейного и общественного существования, вопреки фиксированной, ригидной комплементарности больше требуется так называемая параллельная комплементарность, при которой партнеры дополняют друг друга, а супружеские роли гибче и легче изменяются. Не является ли такое представление о браке ближе к изначальному христианскому взгляду на брак?

Когда фаза влюбленности прошла и брачные партнеры вошли в фазу супружеской любви, при которой постепенно, но уже с момента заключения брака стремятся к установлению упомянутой параллельной комплементарности, то в третьей фазе (родители с маленьким ребенком) появляются новые проблемы, которые могут нарушить до этого относительно гармоничное протекание брачной жизни супругов (и в христианских, и в нехристианских семьях).

Следует предварительно сказать, что успешному переходу из фазы добрачных отношений в фазу зрелой брачной любви во многом помогает *вербализация* конфликтов между супругами. В начальной фазе брачной любви необходимо «проветривать» с помощью вербализации всякий хоть сколько-нибудь серьезный конфликт,

¹ Комплементарность (от лат. complementum) — взаимное дополнение.

² *Флобер Гюстав* (1821–1880) — знаменитый французский писатель, один из главных представителей реалистического романа. *Толстой Лев Николаевич* (1828–1910) — великий русский писатель. Романы «Мадам Бовари» и «Анна Каренина» посвящены одной теме: нарушению супружеской верности в патриархальном обществе.

чтобы однажды долгие попытки избежать его и молчание по этому поводу не обернулись вдруг более страшной формой.

После рождения желаемого обоими брачными партнерами ребенка, и предшествующего относительно гармоничного периода его девятимесячной пренатальной жизни, которой современная пренатальная психология придает большое значение для дальнейшего развития ребенка, наступает естественное отдаление супругов от ранее имевшейся любовной связи. А это может вызвать у мужа более или менее сильную ревность, поскольку он будет ощущать себя оставленным своей женой. Подобное ощущение заброшенности обычно проявляется у таких нарциссических мужчин, которым необходимо, чтобы жены восхищались ими. В противном случае они оживляют в себе детские травмы, те, которые в течение более короткого или более долгого периода были получены при оправданных или неоправданных обстоятельствах от своей матери. Такой кризис в браке редко завершается разводом; чаще с ним успешно справляются или же отношения между мужем и женой в браке надолго остаются поврежденными, несмотря на то, что жена может родить еще нескольких детей. Охлаждение эмоциональных взаимоотношений у подобных супругов приводит к известной печальной картине брака. Жена все больше берет на себя роль матери в общении и с детьми, и с мужем, половые отношения постепенно исчезают, а муж в это же время ищет «утехи» или у других женщин (что его жена часто не только терпит, но и приветствует), или в алкоголе и чрезмерном курении, или в сомнительной дружбе с мужчинами. Важно подчеркнуть, что дети вряд ли могут спасти брак, который нетверд с момента своего основания, что все еще не желают понимать многие родители. Мы же можем найти подтверждение этому (возможно, с удивлением) в том, как понимают некоторые Святые Отцы феномен рождения детей в браке. Но если не дети

являются самым важным проявлением брака (христианского или нехристианского), то что тогда является в браке самым важным? И современная психология, и Святые Отцы согласны в едином: в первую очередь и муж, и жена должны научиться жить друг подле друга *различными*, допустить это различие и — полюбить его! В противном случае в брачных конфликтах начнется злоупотребление ребенком, родители станут привлекать его всякий на свою сторону, что лишь усилит конфликт, создаст опасную зависть и ревность и у самих взрослых, и у ребенка, и, что самое горькое, такая нездоровая семейная ситуация будет воспитывать в ребенке лицемерного или двуличного человека (*homo duplex*).

Теперь предположим, что брачные партнеры сознательно и терпеливо взращивали брачную любовь и сумели пройти все три вышеперечисленные фазы брака. Четвертая возможная фаза в браках с детьми есть фаза воспитания родителями подростка. И естественный бунт молодых людей в подростковый период против авторитета родителей (плюс успешная дополнительная идентификация с ними), и пропасть, все более расширяющаяся между поколениями родителей и их детей, может вызвать серьезный кризис. Этот кризис проявляется и в успешных до этого момента брачных отношениях, вызывая резкие взаимные упреки в том, что ребенок плохо учится в школе, общается с криминальными лицами, употребляет наркотики и алкоголь. Может он привести также к решительному разрыву молодого человека с родителями. В тех браках, в которых невротический конфликт между мужем и женой, возникший, возможно, еще в период добрачной влюбленности, не был вовремя осознан, а значит, не был преодолен, — логично ожидать именно таких сильных столкновений между родителями и детьми. Когда же упомянутые подростковые кризисы случаются в семьях с гармоничными отношениям между мужем и женой, то они бывают успешно преодолены. Благодарить в этом

следует прежде всего родителей, сумевших понять физиологические и психологические процессы, характерные для подросткового возраста.

Наконец, мы переходим к последней фазе брачной жизни супругов, которые уже в средние (или пожилые) годы, как когда-то в начале брака, остаются одни, предположительно потому, что их ребенок после окончания школы начинает работать, а может, сам вступил в брак и пошел своим путем, покинув отчий дом. И вновь перед нами две ситуации, характерные для брачной жизни родителей после того, как их сыновья и дочери покинули дом. В благоприятном случае супруги не забывают друг о друге *из-за детей*, а расставание детей с родительским домом переживается как успешно выполненный урок, причем выполненный не «по закону, но из любви». Одним словом, родители, занимавшиеся ребенком умеренно, посвящавшие необходимое внимание и своему партнеру, и своей профессии, сумели таким образом избежать невротического феномена, названного Надем (Nady)¹ в 1965 г. парентификацией. Этот термин означает невротический процесс, при котором родители бессознательно превращают детей в своих родителей, ожидая получить от них все то, что не додали им собственные родители. Избежав парентификации, такие супруги переживают новую, позднюю любовь, укрепляющую брачную связь, о которой Христос говорил: «Итак, что Бог сочетал, того человек да не разлучает», а Моисей: «... оставит человек отца своего и мать свою, и прилепится к жене своей; и будут одна плоть».²

В неблагоприятных случаях, когда супруги, будучи родителями, в течение длительного времени не обращают внимания на себя и своего партнера (в интеллектуальном, эмоциональном и сексуальном плане), «жертвуя всем»

¹ Бузормени-Надь Иван (1920–2007) — американский психотерапевт венгерского происхождения. Занимался проблемами семейной психологии. Автор т. н. трансгенерационного (межпоколенного) подхода в терапии.

² Быт. 2, 24.

ради детей, когда осознанно или бессознательно манипулируют детьми, используя их во взаимных сопернических отношениях, — дети, понимая невротическую основу игры родителей, достаточно рано и обоснованно уходят от них. В таких ситуациях брачные партнеры остаются вдвоем, тупо глядя друг на друга, «словно сытый ребенок на сладости», или открыто выплескивая долго скрываемую ненависть. Такая патологическая картина брака в поздней фазе иногда завершается разводом или даже суицидом, причем в некоторых случаях знакомые и близкие родственники, не понимают, как это дело дошло до такого конца после «счастливого брака», длившегося тридцать или сорок лет.

Укажем кратко на важную для брака проблему ревности. Тот, кто серьезно наблюдал за психологическими событиями как в себе самом, так и в своих близких, знает, что зависть и ревность (два отнюдь не идентичных психологических переживания) проявляются у всех людей, причем с первейших дней человеческой жизни. Как считают психологи, зависть является одним из самых ранних чувств, поскольку присутствует даже у ребенка, не умеющего говорить и ходить, но уже завидующего матери. Что касается ревности, то для нее «необходимы трое», поэтому это чувство появляется несколько позже. Интенсивность и качество ревности зависят от природы и темперамента ребенка, от ревности, присутствующей у родителей, от родительских ошибок в воспитании детей, от числа детей в семье, от степени осознания подростком, как и более взрослым молодым человеком, ревности в себе. Все эти, как и некоторые другие, факторы, важные для возникновения или усиления ревности в человеке, отвечают и за проявления ревности в браке.

Проявление признаков ревности уже в добрачный период, который отличается переживанием полного доверия, в какие-то моменты переходящего в почти мистическое единение партнеров, — знак весьма плохой. Ранняя

ревность опасна тем, что в ней проявляется желание партнера владеть. Чаше она возникает или в первой фазе брачной любви, или сразу же после рождения ребенка. Кроме того, ревность является диффузным чувством, которое не следует относить только к эротично-сексуальному поведению партнера, хотя подобный способ проявления ревности встречается чаще всего, но ревность может открыто заявлять о себе и в отношении предметов, которыми владеет партнер, затем — в отношении к профессии, успехам в этой профессии, «мировоззрению» партнера, его интересу к поэзии, музыке, спорту, политике и т. д. Как уже было сказано ранее, в браке ревнивых родителей ребенок, к сожалению, чаще всего становится поводом для проявления ревности к партнеру.

Несмотря на то, что ревность — естественное чувство и временами, в малых объемах и под контролем, возникает у всех людей, она достаточно легко может принимать патологические формы, от невротических и психопатических до психотичных, когда уже требуется лечение. Существует общепринятое мнение, что за патологической формой ревности скрывается, как ее главный источник, мощное чувство инфериорности человека. Чаше всего обретенное уже в раннем детстве, это чувство менее вредно, хотя и похоже на ревность. Оно в известной степени естественно и приемлемо для родителей («Каждый ребенок инфериорен уже в силу своей естественной слабости», — Альфред Адлер), однако может развиваться в человеке до патологических размеров. В этом случае оно будет сопровождать человека буквально на протяжении всей жизни, невзирая на видимые позитивные результаты, достигнутые таким человеком или в профессии, или в браке, или в том и другом случаях одновременно.

Не следует забывать, что чувство ревности, направленное на партнера, который ложно обвинен в том, что любит другого, часто является проекцией собственных предательских, полигамных стремлений, бессознатель-

но переносимых на партнера. Это происходит как в том случае, когда внебрачная связь у ревнивого партнера уже произошла, так и тогда, когда такая связь только желается. Нездоровое любопытство брачных партнеров по отношению к добрачным эротично-сексуальным связям также может превратиться в патологическую форму сексуальной перверсии¹.

Также причиной вспыхнувшей ревности могут стать импотенция или недостаточная потенция мужа, абсолютная или относительная фригидность жены. И в этих случаях ревность способна привести к уже описанному чувству инферииорности.

Не надо тратить много слов, чтобы выразить христианское понимание зависти и ревности, в браке или вообще в отношениях между людьми, потому что зависть (а мы спокойно можем прибавить и ревность) включена в список «семи смертных грехов». Проявление в браке патологической ревности может стать причиной алкоголизма и наркомании одного из супругов. Затем, после нескольких лет использования этой отравы, происходит ослабление сексуальной потенции или резкое ухудшение характера, что само по себе становится причиной для ревности. Таким образом, замыкается порочный круг, — и это становится своего рода знаком того, что в этом браке больше нет любви, если она вообще действительно существовала. Поскольку «в любви нет страха, но совершенная любовь изгоняет страх» (1 Ин. 4, 18), то любовь не должна уступать место ревности, ибо ревность есть признак не только недостатка любви (она желает иметь, но не имеет), но и потери веры и надежды. Без веры, надежды и любви нет ни христианина, ни христианской семьи.

А как же быть в случае действительной неверности в браке? Обман со стороны жены и в Ветхом Завете, и долгое

¹ Перверсия (от *лат.* *perversus* — извращенный) — форма сексуального поведения, отклоняющегося от нормы, принятой в данной культуре.

время в новозаветную эпоху наказывался смертью, в то время как измена мужа или же признавалась официально, или просто не замечалась. В наши дни, дни общего падения морали, а значит и сексуальной морали, большого числа «незарегистрированных браков» с детьми или без них (официальная статистика в Германии говорит, что число «диких браков» достигает 30 %), все более жестких протестов феминисток, желающих полного равноправия с мужчинами, мы встречаем несколько характерных ситуаций, наступающих после изобличения обмана одного из супругов. В американских и европейских браках, особенно при наличии ребенка, в последние 15–20 лет наблюдается удивительная терпимость к таким проступкам, поскольку нечто подобное уже совершал(а) супруг(а), хотя обман в браке так и не был обнаружен. Подобное происходит и потому, что существует взаимное согласие, вытекающее из «современного», абсолютно нехристианского «мировоззрения», допускающего для супругов периодические «прогулки вне брака» по причине ранее упоминавшейся незаинтересованности партнера (чаще всего женщины) в сексуально-эротической жизни мужа, особенно после рождения ребенка (как будто тем самым может быть исполнена высшая и единственная миссия женщины в браке). На самом деле, все это — конец любви. Разумеется, развод является наиболее распространенным разрешением кризиса, вызванного изобличением измены. Особенно популярны разводы у тех народов, которые все еще руководствуются патриархальным отношением к семейной жизни (Балканы, страны Востока).

Не следует забывать, что Иисус Христос простил грешной женщине грех прелюбодеяния, из-за которого еврейские учителя, руководствуясь древним и твердым законом, хотели побить ее камнями. Но Иисус Христос предупредил: «... иди и впредь не греши» (Ин. 8, 11),

простив за то, что «... она возлюбила много» (Лк. 7, 47)¹. Разве не является величественным примером человеколюбия и прощения самых тяжелых грехов поступок Иисуса Христа? Пусть он будет примером и для тяжело искалеченного собственной брачной изменой мужчины, и для женщины, также совершившей обман. Как христиане мы нисколько не оправдываем подобный обман в браке. Но как психологи мы должны спросить, не могли ли в каком-либо браке грубость или жестокость мужа (или жены), его (или ее) многолетняя неоправданная ревность, но, прежде всего, лишение любви, о которой страстно мечтает любое существо, стать причиной того, что в какой-то момент брачный друг решается на измену? Это решение реже происходит из мести своему партнеру (хотя иногда и по этой причине), чаще из-за искренней любви к новому партнеру, с которым, на самом деле, иногда создает новый, счастливый и продолжающийся до конца жизни брак.

Вспоминая совет Христа: «Не судите, да не судимы будете, ибо каким судом судите, таким будете судимы»², уместно будет вспомнить в связи с этим чудесного Страхию Бановича³, жившего на наших географических и религиозных просторах еще при турецком владычестве. Он простил своей жене неверность, поступив как один из любимых учеников Христовых. Прощение мужской или женской неверности в браке может быть действенным только тогда, когда совершается в любви. Ибо, даже если партнер переступил через измену (из-за детей или из-за неких материальных или других причин), но сохранил в себе, часто и во внешнем поведении, презрение к супругу-грешнику, то в таком браке прощения не произошло. Так же, как любовь успешно изгоняла

¹ Компиляция автором отрывков Евангелий от Иоанна и Луки представляется слишком произвольной.

² Мф. 7, 1–2.

³ Банович Страхию (XIV в.) — сербский рыцарь. Легендарный герой битвы против турок на Косовом поле.

из человека страх и ревность, точно так же в случае измены в браке она изгоняет ненависть, месть, равнодушие к брачному другу. Мы должны повторить вновь, что Христос призывает людей бороться против греха, а не против грешника, хотя люди упорно поступают наоборот. Простить по-настоящему, как считают Святые Отцы, значит, — забыть («Хорошо — простить, но лучше — забыть»).

Мистическое значение брака и семьи

На мистическом отношении к браку и семье настаивают первые две главы Книги Бытия, противоречивые на первый взгляд, когда речь заходит о возникновении мужчины и женщины. В то время как в первой главе Бытия (священнический¹ источник, возникший в 500–400 гг. до Христа) сообщается, что Бог создал человека «по образу Своему, по образу Божию сотворил его; мужчину и женщину сотворил их» (Быт. 1, 27), во второй главе (из ягвических² источников, 900 лет до Христа) речь, в первую очередь, идет именно о сотворенном Адаме: «и создал Господь Бог человека из праха земного, и вдунул в лице его дыхание жизни, и стал человек душою живою» (Быт. 2, 7). И лишь в 18 стихе этой же второй главы, как кажется совершенно внезапно, Бог говорит: «... не хорошо быть человеку одному; сотворим ему помощника, соответствующего ему». Во время Адамова сна, из его ребра (или части) Господь сотворил ему жену, «кость от костей моих», и поселил затем их обоих в раю, богатом разными деревьями. Но лишь одно дерево носило плоды,

¹ В библистике по так называемой документарной теории — священнический кодекс был присоединен к ягвическому после египетского плена.

² По той же теории первоначально некий повествователь Ягвист (употреблявший имя Бога Ягве) и, чуть позже, другой, Элогист (называвший Бога Элогим), создали тексты, ставшие после разрушения Северного царства единым кодексом. Впоследствии к нему было прибавлено Второзаконие, а затем и священнический кодекс, содержащий главным образом законы и ряд иных повествований.

которые Господь запретил принимать в пищу. И как раз их, по уговорам змия, пообещавшего людям, вкусившим плода, что они «будут, как боги», возжелала Ева, а через нее и Адам.

Загадка к загадке, тайна к тайне! Миф о Гермафродите как о первоначальном целостном существе вдохновлял Платона, пока он писал знаменитый «Пир». Этот миф, вероятно более древний, чем библейская притча о возникновении Адама и Евы¹, вполне возможно происходит из древнего Вавилона (отсюда смысл изучения еврейской религии до и после вавилонского плена!)

Веками в теологических, философских и художественных кругах идет спор о том, обладали ли Адам и Ева до согрешения теми же телами, что и после «впадения в грех»². В случае положительного ответа следует предположить, что Бог предвидел сексуальный способ рождения как единственно возможный, но бесстрастный при соитии. Святой Иоанн Златоуст считал, что в раю в отношениях между супругами не было похоти, но Ева могла рожать. Между тем, христианские мистики думали, что эти тела отличались от наших теперешних, поскольку были сложены из «тонкой материи».

Интересно по сути и требует комментариев одно известное в современной Церкви церковное песнопение (Триодь), в котором говорится, что Адам и Ева были облачены в «боготканые, светозарные ризы», а когда впали в грех, должны были совлечь с себя эти светоносные ризы и облачиться в кожу животную, то есть — в тело животное. «И сделал Господь Бог Адаму и жене его одежды кожаные

¹ Следует отметить, что предлагаемое автором сравнение (и в историческом, и в содержательном плане) богооткровенного знания, содержащегося в Священном Писании, и мифов не выдерживает критики в рамках учения православно-богословия.

² Православная догматика утверждает, что по грехопадению природа человека (в том числе и телесный состав) повредилась (человек лишился совершенства и бесстрастия), а не появилась заново. Поэтому расхождения могут быть лишь в том, какие особенности телесного состава — и, прежде всего, физиологические процессы — вошли в природу человека по грехопадению.

и одел их» (Быт. 3, 21)¹. В таком теле рождаемся и мы. Но получит нищий свою «боготканную и светозарную ризу» только тогда, когда снова станет царем!

Известный русский теолог Сергей Троицкий², живший и преподававший после русской революции в Субботице и Белграде, используя оригинальный подход к библейскому пониманию брака, пишет: «хотя брак был установлен еще в раю, но Адам познал Еву, жену свою, только после изгнания из рая». Поэтому мы снова задаем вопрос, как же Бог замыслил и как должно было осуществляться размножение между Адамом и Евой до их изгнания из рая? Чтобы не потеряться в абстракциях или фантазиях, мы не должны раскрывать эту тайну без Божией благодати. На самом деле Христос сообщил нам, что в Царстве Божием не только женщины, но и все люди будут как ангелы. Однако можем ли мы на этом основании косвенно заключить, что до грехопадения все было таким же или схожим с тем, как существуют «в этом мире» праведники?

Сергей Троицкий поможет нам в том, чтобы хоть какая-то часть загадки была нами понята. Так, ссылаясь на святого Иоанна Златоуста, он пишет: «ясно, что изначально человек был создан как одно лицо (Адам),³ но с мужской и женской природой... Ева получила благословение на размножение не как лицо, но как женская природа в Адаме, поскольку Бог предвидел, что эта природа получит личное существование... Особо следует обратить внимание на то, что две природы в человеке нераздельны, откуда вытекает, что мы не должны представлять такое единство в облике некоего гермафродита (двуполого существа).

¹ Св. Григорий Богослов называл тело, полученное человеком после грехопадения, «кожаным платьем», что не означает бестелесность человека до грехопадения, но лишь то, что он не был облачен в «кожаное платье».

² Троицкий Сергей Викторович (1878–1972) — известный историк церкви, канонист, исследовал вопросы богословия брака. См.: Троицкий С. В. Христианская философия брака (Київ, 1996).

³ Адам по-еврейски значит человек, то есть собирательный образ.

В первом человеке были соединены две природы, но не два пола»¹.

Следует ли упоминать общеизвестный факт, что не существует «чистых мужчин» или «чистых женщин», но что в каждом мужчине или женщине присутствует ряд анатомических, гистологических, физиологических, гормональных, да и психологических особенностей противоположного пола! Притяжение полов происходит как бы по принципу дополнительности, причем и мужчина и женщина стремятся к Целостности, Единому существу, Адаму от начала сотворения. Тот, кто соединяя, рождает в человеке тоску по Целому — первоначальному Адаму, есть Бог, Третье лицо, присутствующее в любом браке помимо мужа и жены. Сексуальный способ соития мужа и жены в любви есть воплощенное выражение метафизического стремления к соитию в вечности, другими словами, — стремление к возврату в первоначальное Единство, но уже в полноте освященного, созревшего, свободного и посвященного Богу Адама-Евы. Именно поэтому святой Иоанн Златоуст может, предвосхищая будущее, говорить, что «верные супруги и в будущей жизни будут вечно пребывать со Христом, и друг с другом в вечной радости», наделяя, смело и точно, верующие христианские супружеские пары большей добродетелью, чем тех, «кто живет в монастырях». Верность христианского аскета Богу, как и взаимная верность супругов, по мысли святого Максима Исповедника, основана на четырех причинах, по которым злое воздействие на человека может быть им побеждено. Перечислим эти причины: 1) страх перед Богом или людьми (преобладает христианская «скрупулезность» и страх перед общественным мнением); 2) страх перед угрызениями совести (строгое *сверх-я*, которое казнит и милует); 3) надежда на будущую награду (поскольку награду можно «заслужить» верностью Богу или супругу); 4) любовь к Богу (поскольку супруг или супруга

¹ Эти взгляды являются частным мнением С. Троицкого.

любят так, как Христос любит Церковь, а Церковь — Христа). И если все четыре варианта верности достойны похвалы, то лишь последняя причина — любовь аскета и любовь супругов-христиан — боголика, подобна лику Христа.

То же можно сказать и о «лестнице» (о ней на основании собственного опыта пишет св. Иоанн Лествичник в VI–VII вв.), по которой в монастыре постепенно восходит христианский подвижник, уподобляясь по мере сил своим Христу. И супружеская пара точно так же постепенно проходит через пять вышеперечисленных фаз, дабы достичь единства брачной пары из Каны Галилейской, где Христос сотворил первое чудо — претворил воду в вино. Эта вода — первейшее, что необходимо для очищения телесной и духовной жизни супругов, чтобы затем эта жизнь могла достичь преображенного вина Евхаристии. Но, как невозможно представить жизнь некоего аскета без больших или меньших искушений, способных на короткое или длительное время остановить процесс обожения или, наоборот, укрепить в вере, так немыслим без малых или больших препятствий процесс брачного усовершенствования супругов. Эти препятствия могут оказаться преодоленными, но могут привести к временному или долговременному застою, или даже к разводу. Но они же могут привести к качественному подъему, особенно тогда, когда они познаются и преодолеваются с помощью христианских достоинств.

Мы упомянули о телесном очищении супруга, чтобы здоровое тело позитивно воздействовало на душу, делая ее здоровой (впрочем, верно и обратное). Между тем, в некоторых христианских браках у молодых супругов господствует подозрительное и неестественное отношение к телу и органам чувств, а конкретней, к сексуальному инстинкту. Возможно, не лишним будет напомнить, особенно православному молодому неопиту, что один и тот же Бог сотворил «небо и землю», человека, а сле-

довательно, мужчину и женщину и что путь сексуального соединения *в любви* — независимо от мистического представления о других возможных вариантах соединения и размножения до человеческого грехопадения — единственно возможный путь размножения и более того — путь, как показать Богу свою любовь к другому человеку. Конечно, в христианских браках возможны и относительно часто встречаются злоупотребления сексуальным инстинктом, страх перед половым инстинктом, разжигание блудных помыслов (до брака и в браке — помысл связан с эмоциональной жизнью, а она, в свою очередь, с инстинктами), склонность к гомосексуализму и другим сексуальным перверсиям. Однако это лишь некоторые из препятствий или искушений на «лестнице» брачного усовершенствования. Подобные искушения бывают у всякого здорового, наделенного половой энергией человека и временами могут быть весьма сильными, особенно в браках тех молодых супругов, которые решают, что необходимо достаточно рано заглушать свои нормальные половые потребности, то есть вступать в половые отношения редко, по возможности «бесстрастно» и только ради зачатия, то есть рождения ребенка.

Для нас не только интересно, но и весьма важно обсудить в теологическом, психологическом и мистическом плане вопрос о ребенке, который должен быть единственной целью христианского брака. Подобное понимание являлось общераспространенным, особенно в первые века, но и ныне оно сохранилось в некоторых слоях христианских народов. Впервые основательно объяснил подобного рода рассуждения в V в. блаженный Августин. По его мнению, природа, сотворенная Богом, не знает вожделения (*concupiscentia*), не знают его и животные. Вожделение возникает в человеке после его грехопадения, когда человек впервые осознает свою наготу (под наготой можно подразумевать и бесстрастное

ощущение пола до падения) — и начинает ее стыдиться. Значит, вожделение возникает вместе со знанием греха, и только тогда оно входит в половую жизнь человека. По Августину, у христианина в браке нет возможности избежать вожделения в половых отношениях (или чувства вины, которое не только христианин, но и многие нехристиане бессознательно ощущают из-за своей «наготы», то есть своего пола). Но его можно оправдать, поскольку результат половых отношений — потомство — это хорошо. Это убеждение Августина вытекает из его отношения к половым отношениям, которые, словно некий канал, переносят вину «первородного греха». Поэтому брак сам по себе — греховен, и оправдывает его только появление ребенка.

Хотя такой взгляд Августина и его великих последователей и святителей на Западе — Бонавентуры, Фомы Аквинского и даже Лютера (который абсолютно не похристиански считал, что брак в действительности есть блуд) — распространен и сегодня и почти укоренился в подсознании христианина, его не принял никто из христианских Отцов и, тем более, никто из современных христианских теологов, в том числе и православных. Святой Василий Великий пишет, что ребенок является не целью, но дополнением к браку, а дети — возможное, но не обязательное следствие брачной жизни.

Современный, уже упоминавшийся русский теолог Сергей Троицкий, ссылаясь на святого Василия Великого, восстает против распространения западного учения о браке и потомстве. Он считает языческим догматизированное Римско-католической Церковью учение о потомстве, как о главной цели брака. А любое отклонение во взглядах христианина на половую жизнь в браке как на грех и «брак во блуде» он сводит к дуалистической ереси (гностической и манихейской и к их ранним источникам и предшественникам), которая отделяет тело от души, землю от неба, подобно учению Платона

(также дуалистического в своей основе) о теле как «темнице души».

Возникшее из иудаизма, который никогда не осуждал брак или половую жизнь в браке, но относительно гармонично и достаточно длительное время сохранял единство духовного послушания Яхве, рождения детей и естественного удовлетворения половых инстинктов в браке, христианство только продолжило развивать это отношение, хотя следует признать, что почти с самого возникновения в нем присутствовала не только тяга к монашескому идеалу жизни (по примеру самого Господа Иисуса Христа и некоторых его апостолов), но и потаенное приятие некоторых дуалистических взглядов греческой философии.

Известный русский теолог нашего времени Павел Евдокимов¹ верно утверждает: «всякое решение, требующее «десексуализировать» бытие человека, наносит удар по творческой воле самого Бога. Умерщвлять эрос, умерщвляя плод, значит опасно иссушать плод, соскальзывая с презрения к «беспокоящему элементу» на ненависть к нему».

Верно, что наши инстинкты есть наша неиссякаемая энергия, которой следует управлять, чтобы не превратиться в их рабов, но энергию инстинктов можно также использовать как движущую силу, способную вознести нас на «небо». Одинаково опасно как засушить источник инстинктов, так и попасть в их потоки. «В... любви нет страха...»². И «Для чистых все чисто»³, — говорит апостол Павел. Полное соединение христианских супругов *в любви* не может быть грехом! Оно не только не мешает, но укрепляет душевное единство двоих, которые любят, возносит к Тому Духу, который привлечет их, когда наступит час!

¹ Евдокимов Павел Николаевич (1901–1970) — православный русский богослов «Парижской школы», доктор философии и богословия; исследователь философии брака.

² 1 Ин. 4, 18.

³ Тит. 1, 15.

От супругов-христиан требуется сохранять в браке целомудрие. Дмитрий Богданович прекрасно определил целомудрие в браке как «состояние душевной невинности, невинное отношение к половому инстинкту. Это не означает полного воздержания (кроме монашеского воздержания) — целомудрие супругов, прежде всего, означает правильные взаимоотношения между духом и половым инстинктом, взаимоотношения, при которых дух покоряет инстинкт, ограничивает и регулирует его».

Вспомним примеры девственника Николы Теслы¹ в науке, Леонардо да Винчи² в живописи, Бетховена³ в музыке, Канта — в философии и множества святых в религии. То, что называют в психологии сублимацией полового инстинкта в «высшую цель» — научную, художественную, философскую и, особенно, религиозную, — проявляется и в христианском браке, и в аскезе. В первом случае эта сублимация протекает «естественным», только что описанным образом (телесное в супругах неощутимо и постепенно переходит в душевное, а душевное в духовное), а в монастырях или у монахов в миру (достаточно распространенном явлении и в западном, и в восточном христианстве) сублимация протекает с большим числом искушений и преград, но в случае успешного исхода приносит добрые и долговременные плоды.

Брезгливость по отношению к половому инстинкту, как и презрение к браку со стороны некоторых чрезмерно ревностных, да и фанатичных христиан, переживала на протяжении столетий христианской истории справедливое осуждение. В IV в. Гангрский собор анафематствовал всех тех, кто осуждает брак, кто гнушается женщины, и, ссылаясь на Еву, которая обманула в раю Адама, приписывает ей всякие «злые умыслы», кто «словно

¹ *Тесла Никола* (1856—1943) — знаменитый американский изобретатель электро- и радиотехник, серб по происхождению.

² *Да Винчи Леонардо* (1452—1519) — ученый-энциклопедист, художник, изобретатель эпохи Возрождения.

³ *Бетховен Людвиг ван* (1770—1827) — знаменитый немецкий композитор.

девственники, высокомерен по отношению и к браку, и к брачным партнерам»¹.

Вспомним еще о нескольких наставлениях апостолов и Святых Отцов в первые века христианства. Они касаются женщин и воздержания от половой жизни, ночного истечения семени у мужчин, вопросов брака и семьи, половой любви в браке, что может быть актуальным для любого, в первую очередь христианского, брака и в наши дни.

В Первом послании Коринфянам (глава 7, почти полностью) апостол Павел дает несколько драгоценных советов, которые могут быть полностью применены к современным бракам, в первую очередь к христианским. Посвятив свою жизнь Богу, апостол и монашескую жизнь оценивает как преимущественно Божию. Свое Послание он начинает словами: «... хорошо человеку не касаться женщины»². Хотя уже во втором стихе добавляет: «Но, во избежание блуда, каждый имей свою жену, и каждая имей своего мужа»³. Поскольку «... если не могут воздержаться, пусть вступают в брак; ибо лучше вступить в брак, нежели разжигаться»⁴.

В этом же послании апостол Павел дает мудрый совет о половой жизни в браке: «Не уклоняйтесь друг от друга, разве по согласию, на время, для упражнения в посте и молитве, а потом опять будьте вместе, чтобы не искушал вас сатана невоздержанием вашим»⁵.

Уже во втором веке святой Климент Римский⁶ советует молодым людям заключать браки достаточно рано, а пожилым не забывать о браке, поскольку у некоторых «и в старости присутствует сильная страсть».

¹ В вышеприведенном отрывке весьма вольное перефразирование 10 правила Гангского собора: «Если кто из девствующих ради Господа будет превозноситься над бракосочетавшимися, да будет под клятвой».

² 1 Кор. 7, 1.

³ 1 Кор. 7, 2.

⁴ 1 Кор. 7, 9.

⁵ 1 Кор. 7, 5.

⁶ *Климент Римский* (1 в.) — святой, третий Римский епископ, ученик св. Петра. Включен в число мужей апостольских. Принял мученичество в период гонений на христиан императора Траяна.

Во временном сужении или угасании сознания при оргазме в момент полового соития не следует видеть никакого зла, как это делал Августин или уже в наше время аскет и женоненавистник, больной австрийский философ Отто Вейнингер (Otto Weininger)¹. Оргазм есть следствие физиологических процессов, и Сергей Троицкий напоминает нам, что сам Бог, когда сотворял Еву, отнял у Адама сознание, и тот заснул. Вернемся теперь снова к вопросу телесной чистоты или нечистоты, а значит и к вопросу нашего отношения к телу. Не тело делает человека грязным, но человек грязнит тело своим нечистым сердцем, из которого происходят злые мысли, блудные желания и все виды половых извращений. Нет ничего грязного самого по себе, все чисто, но только для того, кто мыслит нечисто, для него все становится нечистым — такие глубокие слова, и божественные, и человеческие, оставляет нам в послании к Римлянам (14, 20) и в послании Титу (1, 15) апостол Павел.

Истечение крови у женщины во время менструального цикла, истечение семени во время ночного сна (в отличие от истечения семени при онанизме в бодрствующем состоянии, за что еще в Ветхом Завете был осужден Онан) — все это естественные процессы, которые случаются и во время поста у христиан, состоящих в браке. Пока в первые века после Христа христианская вера у христианского народа оставалась достаточно крепкой, на такие явления просто не обращали внимания. Когда же позднее, во время гонений, а затем после официального признания христианской религии на Западе и Востоке, вера начала ослабевать, то по педагогическим причинам, остающимся актуальными до наших дней (или в наше время, когда христианская вера переживает еще большее падение у так называемых христианских народов) в отно-

¹ *Вейнингер Отто* (1880–1903) — австрийский философ и психолог. Изучал проблемы сексуальности личности. Автор книги «Пол и характер». Покончил с собой.

шении полового соития христианских супругов во время беременности, основных постов и в силу ряда других причин стали поступать решительней и давать более строгие наставления. Особенно строгими, хотя во многом оправданными с точки зрения современной пренатальной психологии, были инструкции для беременных и только родивших женщин. Они касались защиты от ненужных телесных и, особо, душевных влияний, поскольку последние переносятся от матери на плод уже в период эмбриона. Следуя инструкции, мать могла сохранить ребенка для будущей христианской жизни.

Наши рассуждения о браке и семье следует завершить несколькими общими, но важными и ценными напоминаниями, данными нам лучшими представителями христианской Церкви от самого ее основания и до наших дней. Наряду с этим нам хотелось бы предложить несколько смелых и свободных рассуждений современных православных теологов, уже представленных нами здесь. В этих позициях мы не видим никаких существенных отступлений от вертикали православной духовности, которую мы получили, приняли и сохранили до наших дней от дней Господа Иисуса Христа, Его апостолов и Святых Отцов. В концентрированной форме эту заповедь всем христианам, мужчинам и женщинам, в браке и семье (по-моему, ее можно отнести ко всем бракам, в том числе и нехристианским) выражает следующая мысль Павла Евдокимова: «любая судьба должна пройти через поворотную точку своего эроса, полную смертоносной отравы и небесных откровений, дабы затем узреть преображенный Эрос Царства, в котором уже не женятся и не выходят замуж, но пребывают как ангелы»¹.

Христианская супружеская пара, ведомая Духом Святым, проходит через неизбежные искушения брака, оставаясь в своем ядре неповрежденной и становясь все более богатой и совершенной в любви. Брачная же любовь

¹ Ср. Мф. 22, 30.

означает, прежде всего, глубокое уважение к личности своего брачного друга. Такое уважение может быть подлинным лишь тогда, когда проистекает из любви, и значит, что супруги признают и принимают различия друг друга. Соединение с другим и совместное восхождение к Целостности Одного возможно лишь тогда, когда мы любим партнера таким, каков он есть, со всеми его достоинствами и недостатками. Желание партнера исправить в браке недостатки выглядит христиански оправданным, но лишь тогда, когда это исправление касается самого себя; требовать исправления от партнера принуждением и устрашением бессмысленно, ибо только любовь способна преобразовать наши пороки в достоинства. Отец Дмитрий Дудко¹ сказал прекрасно и глубоко по-христиански следующие слова: «Любовь требует, чтобы любимое существо воспринималось как лучшее». Если же после нескольких десятилетий, проведенных в христианском браке, мы не стали лучше, то возникает следующая опасность. Главное не то, что мы стали хуже, а то, что депрессия и резигнация² могут подтолкнуть нас к мысли о том, что наш брак оказался браком нехристианским.

Следует ли разводиться после многочисленных искренних попыток примирения, если мы более не можем ни в чем соглашаться с нашим брачным другом, хотя прежде брак был или мыслился нами как христианский? Мы знаем, что на это отвечают и Ветхий, и Новый Заветы: «Итак, что Бог сочетал, того человек да не разлучает»³! «Кроме вины прелюбодеяния»⁴, — добавляет Господь Иисус Христос. По этой причине Православная Церковь в исключительных случаях, в первую очередь из-за прелюбодеяния, но и тогда нерадостно, одобряет раз-

¹ Дудко Дмитрий Сергеевич (1922–2004) — протоиерей, выдающийся православный проповедник, миссионер, поэт, прозаик. Несоднократно подвергался репрессиям за веру.

² В данном случае (от лат. *resido*) — ослабленность воли.

³ Мф. 19, 6.

⁴ Мф. 5, 32.

вод, чем свидетельствует, по словам Павла Евдокимова, «о своем безграничном уважении к человеческой личности и св. Тайне благодатной любви».

В наше время браки заключаются легко и быстро и также быстро распадаются. Число браков, совершаемых в Церкви, все еще мало в нашей среде. Не принимая по разным причинам святое таинство брака, такие супруги не являются христианскими супругами. Большая часть молодых людей в западноевропейском мире относится к браку необязательно, а значит, и безответственно. Тем самым основы двухтысячелетней цивилизации, возникшей на территории другой разрушенной цивилизации (языческой Римской), в большой степени погибшей и из-за распада семьи, — оказываются под угрозой исчезновения.

Христианские супруги, осознающие свои обязанности перед Богом, Церковью и своим народом, переносят последствия развода тяжелее, чем те, кто, по словам Евангелия «... не знал, и ... бит будет меньше»¹. Угасание любви в христианской семье, по разным причинам неосмотрительности молодых христиан в браке, существовало и в раннем христианстве. Поэтому не стоит удивляться словам св. Иоанна Златоуста: «Лучше расторгнуть брак, чем погибнуть». Любовь никому невозможно навязать, и христианские супруги свободны в своих решениях. Разумеется, и эта снисходительность Церкви к разводам имеет свои границы. Сегодня, когда, по словам отца Дмитрия Дудко «семья более потребна, чем белое монашество»², поскольку такое монашество в модернизированном, извращенном понимании может превратиться в бегство от обязанностей», христианские пары, особенно с детьми, должны глубоко осознавать, что значат именно в наши дни, дни кризиса окончания нашего тысячелетия, христианский брак и семья для сохранения

¹ Лк. 12, 48.

² Или «монашество в миру».

христианской цивилизации и культуры и конечно же особо для сербской цивилизации и культуры. Если признать верной мысль Тойнби (Arnold Toynbee)¹ о том, что «духовная мощь христианства будет длиться еще тысячи лет, и тогда, когда христианская цивилизация давно исчезнет», то следует побуждать христиан отказаться от их угнетенного и апатичного поведения в современном мире. Напротив. Христианская Церковь, которая, увы, все еще расколота, Православная Христианская Церковь и всякий христианин как индивидуум должны сделать все, что в их силах, всегда обращаясь за помощью к Святому Духу, чтобы христианский брак и семья не только сохранились, но и окрепли. Мы верим, что христианская Церковь в будущем станет все меньше привлекать тех, кого привлекает почти две тысячи лет — так называемых христиан, которые лишь формально принадлежат Церкви. Множество раз на протяжении долгой истории христианства все три христианские конфессии печально убеждались, что в моменты исторических испытаний народа так называемые христиане легко покидали, предавали и продавали Церковь. В истории балканского христианства хорошо известны случаи перехода в другую веру, причем не только под влиянием угроз, но и добровольно. Известно нам из опыта нашего народа и то, как после Второй мировой войны под влиянием богоборческой коммунистической идеологии покидали люди свою Церковь, причем не всегда из-за угроз или шантажа. В подобных явлениях на протяжении всей двухтысячелетней истории христианства нет ничего неожиданного или удивительного. И хотя мы не можем согласиться с великим датчанином (Сереном Кьеркегором) в том, что «христианин более редок, чем гений... Достаточно одного христианина, чтобы христиан-

¹ Тойнби Арнольд Джозеф (1889–1975) — британский историк и общественный деятель. Один из крупнейших представителей исторической мысли XX в. Его основной труд — фундаментальное 12-томное «Исследование истории» (1934–1961) — принадлежит к числу высших достижений современной философии истории.

ство существовало», но быть в наши, как и в прежние дни истинным христианином — это маленькое чудо на Земле. А истинный христианин — малый чудотворец. И Николай Бердяев, и протоиерей Иоанн Мейендорф¹, два ярких представителя православной мысли XX в., напоминают и христианам, и нехристианам, что «членом Церкви может быть исключительно личность». Но истинная личность, а значит и христианская личность, не может преобладать в мире по вполне понятным причинам. Инертная, пассивная и консервативная часть человеческих индивидуумов не склонна к подвигу. И вновь: только подвиг способен подвинуть нас от индивидуума в сторону личности. Об этом всегда знали христианские подвижники как в монастырях, так и за их пределами. Именно такие, известные, но в большей степени неизвестные святые христианской церкви, с помощью неиссякаемой Божественной благодати сохранили христианство в состоянии бодрствования. Оно всегда присутствует в самые тяжелые моменты исторических перемен, ибо такие христиане представляют воплощение Христова обещания, что они будут «солью земли» и «малым стадом». Действительно, Христос пришел спасти всех людей, но верно и то, что говорил Христос своим ученикам (и ученикам учеников вплоть до наших дней): «не о всем мире молю, но о тех, которых Ты дал Мне, потому что они Твои».² Наконец, в Первом послании Иоанна (5, 19) мы читаем: «Мы знаем, что мы от Бога и что весь мир лежит во зле».

Менее всего было бы по-христиански и в Духе Христовом истолковать мои мысли как заступничество некоего индивидуалиста за элитное христианство. Подобные идеи мы можем частично обнаружить у блестящих теологов римско-католического, главным образом протестантского мира, однако православному духу понимания

¹ Мейендорф Иоанн Феофилович (1926–1992) — протопресвитер, известный православный богослов и патролог XX в.

² Ин. 17, 9.

христианства такие идеи глубоко чужды. Не отрицая нацию и народ, издавна поддерживая введение народного языка в церковное богослужение, но никогда или редко соединяясь с государством и его властями, Православная Церковь, (и Сербская Православная Церковь) была и остается церковью *соборной*. В целом, православному духу чуждо западное понимание индивидуального спасения душ ценой несвободной покорности (а не послушания) Церкви или ценой гипертрофированного интеллекта, который приводит к индивидуализму.

Перед Сербской Православной Церковью и ее народом стоит тяжелейшая всегда актуальная задача, которую она, с большим или меньшим успехом, решает с истинным желанием вот уже тысячу лет, — как соединить бунтарскую, импульсивную, индивидуалистически анархическую натуру сербского человека с православной соборностью в целях дальнейшего и непрестанного благоораживания и преображения нашей давней языческой природы в христианскую, милосердную и целомудренную. В этом подвиге Православная Сербская Церковь влияет на христианский брак и семью, возрождая их, а возрожденная христианская семья отвечает любовью и активной помощью своей Церкви.

В будущем христианский брак и семья могут сохраниться только подвигом, а это значит только непрестанным возрастанием христианского мужа и жены на лестнице Иакова до «меры полного возраста Христова» (Еф. 4, 13). Этой полной меры невозможно достичь, если на пути подвига не будет препятствий и искушений. Но из них мы выходим более сильными и просветленными как в православном браке, так и в православном монастыре, ибо смогли понять, принять и применить единственно возможный способ жизни в православном подвижничестве: «Носите бремена друг друга, и таким образом исполните закон Христов» (Гал. 6, 2).

ЛИТЕРАТУРА

1. *Арсин-Хаџи*. Проблем брака и породице. // Теолошки погледи. Београд. 1984. №1-2.
2. *Августин А.* Исповијести. Загреб: Кршћанска садашњост, 1973. В рус. пер. *Августин А.* Исповедь Блаженного Августина, епископа Гиппонского. М.: RENAISSANCE, 1991.
3. *Benz E.* Adam-Der Mythos vom Urmenschen. München: O-W-Bart, 1955.
4. *Брајша П.* Срећа или несрећа у двоје. Вараждин, 1984.
5. *Буловић И.* (епископ бачки, уредник). Света тајна љубави. Београд: Православни мисионар, 1988.
6. *Екермен Н.* Психодинамика породичног живота. Титоград: Психа, 1966.
7. *Evdokimov P.* La femme et le salut du monde. Paris: Casterman, 1958.
8. *Јеротић В.* Човек и његов идентитет. Горњи Милановац: Дечје новине, 1995.
9. *Кејркегор С.* Одломци. Београд: Бисери, 1943. В рус. пер. *Керкегор Серен.* Философские крохи. Пер. и примеч. Д. А. Лунгиной // Вопросы философии. 2004. № 1.
10. *Мајендорф Ј.* Брак у светлости православне теологије. Београд: Теолошки погледи, 3, 1974. В рус. вар. *Мейендорф Иоанн протоиерей.* Брак в Православии: Антология. М.: Путь, 2001.
11. *Младеновић М.* Увод у социологију породице. Београд, 1977.
12. *Панић В., Јовановић М.* Љубомора деце и одраслих. Параћин: Вук Караџић, 1990.
13. *Pflüger M. P. (herausgegeben).* Das Paar-Mythos und Wirklichkeit. Olten/Freiburg in Br.: Walter V., 1988.
14. *Richter H.* Eltern, Kind und Neuroze. Rowohlt, Reinbek bei Hamdurg, 1976.
15. *Тројици С.* Хришћанска философија брака. Београд: Геца Кон, 1934. В рус. вар. *Троицкий С. В.* Христианская философия брака. // Антология. М., Путь, 2001
16. *Willi J.* Die Zweierbeziehung. Zürich: Ex libris, 1978.

РЕЛИГИОЗНАЯ ЖИЗНЬ В СТАРОСТИ

Подъему жизни мы придаем цель и смысл, но почему не придаем ее угасанию? Рождение ребенка становится чрезвычайно важным моментом, но почему таковым не является смерть? Молодого человека двадцати и более лет подготавливают к полноценному развитию его индивидуальной экзистенции, почему же двадцать и более лет не следует готовиться к своему концу?

К. Г. Юнг

Молодость учит нас многих любить, а старость научает многим прощать.

Йован Змай (Йованович)¹

О религиозной жизни в старости можно преимущественно говорить, ссылаясь на религиозную жизнь человека в его молодые и средние годы. Тезис этот, подкрепленный многочисленными фактами, отнюдь не носит исключительный характер. Везде существуют люди, которые в зрелые годы и в старости (число последних не столь велико) начинают, внезапно или постепенно, заниматься религией, по отношению к которой на протяжении всей жизни были равнодушно, атеистически или агностически настроены. Когда мы говорили, что религиозная жизнь в старости в большой мере зависит от продолжительности протекания, типа и качества проявлений религиозной жизни в молодые и средние годы, мы подразумевали, что в старости религиозная жизнь будет пребывать

¹ Змай (Йованович) Йован (1833–1904) — крупнейший сербский поэт-романтик. Деятель национально-освободительного движения Сербия.

в тесной связи с общей религиозной атмосферой некоторой страны. Как известно всем, наше поведение на протяжении жизни, включая и религиозное поведение, обусловлено культурным климатом страны, в которой мы выросли. Например, естественно, что в православной Греции, где Церковь не отделена от государства, религиозная жизнь культивируется в любом жизненном возрасте, и точно так же естественно, что в Англии или в скандинавских, а значит, протестантских странах, где религия играет значительно меньшую, чем в Греции роль в ежедневной жизни людей, на религиозную жизнь в старости обращают меньшее внимание, и такая жизнь предоставляется индивидуальным решениям. О том, какое положение с точки зрения взращивания религиозной жизни в настоящее время наблюдается в Сербии после сорока лет атеистической и даже активно богоборческой атеистической пропаганды, сообщить что-либо конкретное невозможно. Для такого, хотя бы и пробного сообщения необходим был бы фундаментальный, многолетний коллективный труд теологов, психологов и социологов. К сожалению, таких фундаментальных работ нет в достаточном количестве и по вопросу религиозной жизни сербской молодежи.

Мы посчитали бы своим упущением, если бы не подчеркнули важное различие между понятиями набожности и религиозности, хотя в обыденной речи эти два понятия не различаются. Ценя и один, и другой подход к религии, а конкретней к православной религии и Православной Церкви в Сербии, мы видим в набожном и молодом, и пожилom сербе морально правильного главу семейства, традиционно связанного прежде всего с православными церковными святыми таинствами и обычаями, как-то: крещение, венчание в церкви, церковное отпевание, а затем — с празднованием как своей семейной славы, так и великих церковных праздников годовичного цикла, соблюдением постов и т. д. Религиозный православный

серб, который естественным образом культивирует святыне таинства и сербские народные православные обычаи, отличается от набожного православного серба, который, благодаря личным переживаниям, а также хорошим знаниям основ православного учения (прежде всего Библии, а затем и святоотеческого предания), в состоянии сознательно защищать свои православные убеждения. Такой серб понимает, что защищает, особенно тогда, когда православие и Православная Церковь находятся под угрозой или подвергаются нападению внешнего или внутреннего неприятеля. Если предположить, что православие сохранило себя за время долгого турецкого рабства в большей степени благодаря набожным, чем действительно религиозным сербам, — а тем, что сохранило себя, а значит и свою Церковь, сохранило и сербскость, и Сербию, — я убежден в следующем: с конца XIX в. и на протяжении всего XX в. во всех народах христианской цивилизации и культуры всех трех христианских вероисповеданий требуется и все больше будет требоваться религиозное христианское убеждение христианской личности, а лишь потом и набожных индивидуумов (чтобы христианская вера и дальше могла сохраняться в народах).

Вновь возвратимся к нашей теме. Жизнь в старости приносит с собой неисчислимо число бед: телесные болезни, психические изменения, которые колеблются в широком спектре страха перед одиночеством, недооценкой и пренебрежением близких людей, страхом перед потерей самоконтроля и регрессией, а затем депрессией, которая иногда может завершиться суицидом; в дальнейшем все эти симптомы отягчаются наступающим атеросклерозом или слепотой. Тяжелые экономические условия страны, в которой ожидается старость, отягченная материальными бедами и нищетой, — новое, но во все времена известное искушение, которое и дальше нарушает и без того лабильное психофизическое равновесие

старого человека. Особенно тяжелые годы переживают те старые люди, которые по разным причинам остаются в одиночестве, предоставленные милости присутствующих или изредка навещающих их оставшихся родственников, соседей или работников социальной государственной защиты. В лучшем положении в старости оказываются те лица, которые имели такие занятия на протяжении жизни, которые могут и далее, после получения пенсии, а иногда и до конца жизни, выполняться и удовлетворять. Мы думаем, что прежде всего сохраняют свежесть духа до самых поздних своих лет те, кто плодотворно творил на протяжении всей жизни, а именно — ученые и люди, занимающиеся искусством. Но хорошее расположение духа и бодрость до глубокой старости в одинаковой степени сохраняют как пикники и конституциональные типоманиакальные особы¹, безразлично какого рода деятельности, так и те старые люди, которые окружены искренней заботой и теплом своей семьи. Наконец, несомненно точны наблюдения геронтологов: любой из тех, кто убежден в пользе своей жизни и в том, что приносил людям добро и совершал то, что ожидалось или требовалось от него жизнью, природой и Богом, народом и его историей, к которой принадлежит и сам этот человек, — ожидает наступление старости относительно мирно и удовлетворительно, иногда вопреки серьезным хроническим болезням или материальному оскудению. Далее, какую роль играет религия и религиозная жизнь в старости как для тех пожилых людей, которые остались по каким бы то ни было известным или неизвестным им причинам неудовлетворенными и чувствуют себя несчастными в своей жизни и к тому же еще отягощены различными телесными и душевными болезнями, так и для других, которых мы ранее описали и которые мирно и достойно ожидают неминуемого конца?

¹ Автор указывает на те типы характеров, которые оказываются в старости более благодушными.

Старость есть период, когда человек «глаза в глаза» встречается с экзистенциальными проблемами, такими как: смысл жизни и смерти, виновность и покаяние, сила и слабость, автономия и идентичность, милосердие и равнодушие, жалость и эгоизм. Перед пожилыми людьми встает вопрос о выборе: или невротично и инфантильно не обращать внимания на эти проблемы, или, возможно в первый раз, серьезно и глубоко встретиться с ними «один на один».

Активно проводимая религиозная жизнь в молодости, или начатая в середине жизни, во многом способна улучшить процесс разделения в старости (уход из семьи детей, смерть супруга или супруги, которая сопровождается так называемым феноменом «пустого гнезда»). Проблема сепарации красной нитью проходит через целую жизнь человека, и человек решает ее с переменным успехом. Нет сомнений, что активная религиозная жизнь в старости успешно заполняет пустоту, образовавшуюся после одной или нескольких сепараций, придавая человеку силу не только на то, чтобы пережить одиночество, наступившее вследствие разделения, но и на то, чтобы вообще не ощущать его.

Одно из мучительных, временами самых мучительных страданий для старого человека — ощущение того, что он представляет для своих близких обузу. Если в какие-то моменты старый человек открыто заявляет: «Я вам в тягость», то у подобного высказывания может быть троякий смысл. 1. Старый человек действительно представляет обузу для своей семьи (неважно, какова природа этого явления: материальная, моральная или некая иная). 2. Это может оказаться просьба о помощи. 3. Или выражение протеста и враждебности по отношению к близкому окружению. Таким же тройственным может оказаться и отношение семьи к пожилому человеку в доме. 1. «Ты нам действительно в тягость и мы ждем не дождемся, когда освободимся от тебя». 2. В семье

господствуют отношения долга и ответственности без любви, сопровождающиеся чувством вины младших членов в том, что они сделали далеко не все из того, что необходимо было сделать для пожилой особы, особенно в случае ее внезапной смерти. 3. Отношение любви. Именно последний вариант является христианским и свидетельствует, осознанно или неосознанно, о присутствии религиозного архетипа у того лица, которое относится к своему старому отцу или старой матери с любовью.

Важным фактором, влияющим на психическую жизнь пожилых людей, является их прежнее отношение к смерти. От такого отношения серьезным образом зависит как наличие или отсутствие религиозной жизни в старости, так и качество самого отношения. Мы знаем из психологической и психотерапевтической практики, что человек может воспринимать свою смерть следующим образом: 1. Со страхом, способным иногда и в юношеские годы принять невротический или даже психотический характер. 2. Может отрицать смерть, принимая ее за нечто несущественное, используя тем самым защитные механизмы психики, направленные против различных фобий. 3. Может желать смерти. 4. Может относиться к смерти реалистически. То же самое или схожее отношение к смерти, имевшееся у человека на протяжении всей жизни, будет проявляться и в старости.

Мнение о том, что страх смерти ослабевает к последним старческим годам, сегодня выглядит устаревшим. Хотя такое мнение подтверждают многие исследователи, в случае пожилых людей, невероятно любящих жизнь, страх смерти может быть отмечен и в девяносто (и за девяносто) лет.

Большое удовольствие и даже счастье иметь среди близких людей некоего пожилого члена семьи: смиренного, тихого и мудрого, который был и остается (или становится) таковым в первую очередь благодаря своим глубоким и твердым религиозным убеждениям и лишь

затем — в силу своей природы и относительно удовлетворительных внешних условий жизни, которые, по причине отсутствия неожиданных травм, не смогли излишне повредить личности. Хотя подобный образ пожилой особы может выглядеть идиллическим и сконструированным, даже сегодня, в конце бурного и противоречивого (XX — *Ped.*) века, мы все еще имеем подобных стариков в сербской православной среде. И все-таки. Как невозможно в силу непредвиденности жизненных событий во внутренней и внешней жизни всякого человека утверждать, что некий атеист или человек, равнодушный к религии, останется таковым до конца жизни, так же невозможно утверждать и обратное. Люди, с первого взгляда проявляющие постоянство в религии на протяжении всей жизни, могут под влиянием тяжелых болезней, физических или психических, или после смерти дорогих особ перестать быть верующими. Возможно также, что их вера станет слабее и более вялой, недостаточной для того, чтобы влить в них силу для смиренного и безропотного перенесения последних тяжелых лет старческой жизни.

Нормальной особенностью старости является «сбалансированный» взгляд на свою жизнь. Иногда человек начинает смотреть на себя критически в первый раз в своей жизни. Он жалеет о потерянных моментах, когда следовало поступать совершенно иначе (возможно это было связано с несоответствием своему *я-идеалу*), проявляет нормальное чувство вины и подлинную потребность поделиться этим чувством с кем-то из близких.

Любой человек, верит он в жизнь после смерти или не верит, носит в себе естественную потребность оставить что-нибудь после себя: потомка мужского пола со своей фамилией, внука — со своим именем, некое материальное наследие своим сыновьям и дочерям, может быть всего лишь перстень, или какой-нибудь ценный предмет, также унаследованный от предков. У интеллектуала и творца

естественная потребность в бессмертии выражается в желании оставить после себя доброе имя, написанные книги и другие художественные и научные творения. У гениальных людей, как например у Гете, подобная сильная потребность в непрерывности себя и своей творческой идентичности выражалась в твердой вере в личное бессмертие.

Все упомянутые особенности психической жизни в старости становятся менее заметными в случае некоего серьезного соматического или душевного заболевания. В такой ситуации близость смерти усиливает у старых людей естественное желание обратиться к своему прошлому; желание и потребность все-таки решить некоторые из ранее не решенных конфликтов. В старости или на пороге смерти длительная ненависть к некоему человеку внезапно прекращается, наступает примирение и, если оно происходит, то человек умирает спокойно.

Когда речь заходит о депрессии, важным для нашего исследования религиозной жизни в старости становится уже упоминавшийся рост числа так называемых экзистенциальных депрессий¹, которыми особенно много занимались психиатры и психологи экзистенциалисты. Существует общепринятое мнение исследователей экзистенциальной депрессии. Главные причины ее появления и распространения в западноевропейской цивилизации и у нас следующие: процесс потери культуры, отрицание своей и превозношение ценности и перенимание чужой культуры, идолопоклонство перед чужим, а из-за этого потеря чувства собственной ценности, а затем и отрицание ценностей вообще, резигнация, замаскированная чрезмерной активностью. Немецкий психиатр Бюргер-Принц (H. Burger-Prinz)² еще в середине XX в. описал «депрессию лишенных корней»

¹ Т. е. депрессий, вызванных утратой смысла жизни.

² Бюргер-Принц Ганс — известный немецкий психиатр. Исследователь психопатологических и маниакальных состояний психики. Психиатрическая клиника Бюргер-Принца находится в Гамбурге.

(Entwurzelungs-Depression), которая затрагивает людей, настроенных по отношению к будущему скептически, нерелигиозно, не интересующихся традицией, обитателей «душевной пустыни» больших городов с деперсонализированным трудом, автоматизацией, специализацией и ускоренным темпом работы, подавляющим спиритуалистические ценности. Манифестно¹ большие некоторыми из упомянутых форм экзистенциальной депрессии редко поправляются под влиянием медикаментозной терапии. Чаще им помогает экзистенциальная и личностная психотерапия, логотерапия² Виктора Франкла, вообще такое психотерапевтическое лечение, в котором пробуждение религиозного архетипа, присутствующего в каждом человеке как преимущественно *homo religiosus*³, оживление «воли к смыслу», также присутствующей в каждом человеке (Виктор Франкл придал этой «воле к смыслу» ценность и силу инстинкта), — составляет основу психотерапевтического труда.

Уже стало обычным, что многие опытные психогеронтологи автоматически истолковывают любое проявление чувства вины и греховности у старых людей как признак некоего душевного нарушения и временами легко причисляют подобные проявления к неким ранее упоминаемым психопатологическим формам депрессии. Между тем, эти опытные психогеронтологи, преимущественно занимавшиеся на протяжении своей врачебной карьеры психотерапией, но при этом не оставшиеся слепыми к религиозным проблемам своих пациентов, в состоянии тонко различать депрессивное безумие и истинную потребность старого человека (часто неосознанную им самим) исповедать и искупить некую, действительно им совершенную за время прошедшей жизни ошибку. Всякий опытный священник или иеро-

¹ Т. е. когда симптомы болезни выражены явно.

² Логотерапия — направление в психотерапии, ориентированное на помощь пациенту в обретении жизненных смыслов.

монах может поведать хотя бы о нескольких потрясающих случаях, когда после исповедования своих злых дел, совершенных в течение жизни и неизвестных никому из близких, старые люди, мучительно страдавшие от смертельной болезни, вскоре мирно отходили к смерти. Об этом опыте говорит нам и Элизабет Кюблер-Росс (E. Kubler-Ross)¹, американский врач швейцарского происхождения, более двадцати лет своей работы посвятившая умирающим больным: «Те, кто мог открыто высказывать перед теми, кто заботился об их душах, или перед нами некие свои реальные или вымышленные грехи... были намного смиреннее и чаще всего умирали спустя малое время после этого».

Вместо того, чтобы ошибочно провозглашать психотичными и навязывать антидепрессивную медикаментозную терапию подобным пожилым людям, следовало бы помочь им исповедоваться либо у врача, который заслужил у них полное доверие, или у священника, способного и опытного в исповедании грехов. Точно таким же образом и духовное лицо не может навязывать себя пожилым людям, сохранившим и в старости свое, присутствовавшее уже в прошлом, атеистическое или равнодушное отношение к религии.

Ставшая сегодня легендой мировой геронтологии, д-р. Элизабет Кюблер-Росс работала в Америке с пожилыми тяжело больными людьми в последние месяцы и недели их жизни. В одной из своих книг («Разговоры с умирающими») она сделала такое заключение: «Мы смеем утверждать, что обнаружили весьма малое число действительно убежденных верующих. Несомненно, этим малочисленным верующим помогала их вера». Похожа ли религиозная ситуация с умирающими людьми в Сербии на ситуацию в Америке, сказать точно мы не можем

¹ Кюблер-Росс Элизабет (1926–2004) — американский психолог швейцарского происхождения, создательница концепции психологической помощи умирающим.

без подробных исследований, которые, к сожалению, пока за горизонтом. Но мы по крайней мере можем пожелать и даже порекомендовать более близкое сотрудничество между врачом и духовным лицом, когда вопрос стоит о стариках в больницах, домах престарелых, и особенно в тех случаях, когда умирающие больные подобную помощь страстно желали или открыто требовали.

Достоинна внимания и обсервация К. Г. Юнга, который также занимался умирающими людьми: «Как правило, близкий конец характеризуют такие символы, которые в нормальный период жизни представляют переменную положения, то есть, символы повторного рождения, перемены места, путешествия и подобные им символы. Сложное указание на приближение смерти я и сам мог проследить в серии снов вплоть до последнего года, причем в таких случаях, когда внешняя ситуация не давала мне поводов для размышлений на подобную тему».

Интересным представляется наблюдение психогеронтологов, заключающееся в том, что сильнее всего и дольше психические и соматические трудности проявлялись у тех старых людей, которые воспринимались как нарциссические личности, это значит, что они были заносчивы и самоуверенны, всегда желали господствовать и навязывать свои принципы другим и обычно были материально имущими, независимыми и эгоистичными. Меньше всего можно ожидать от подобных людей обращения в веру или добровольного и осознанного перелома своей гордой личности, что дает возможность продвинуться в сторону христианской смерти и скромности, призывающей в помощники Бога.

На основании данных, представленных психологами и теологами трех христианских конфессий, мы можем дать ответ на вопрос о том, у кого религиозная жизнь в старости более развита — у мужчин или у женщин? Активное отношение к религии в старости более выражено у женщин, а различия проявляются в способе выражения этой

активности. В то время как мужчины в старости более заинтересованы метафизическими вопросами философского и религиозного характера, чтением и комментированием книг, прочитанных в области религии, религиозные женщины в старости обращены в сторону практической религиозности, к религиозным обрядам, к разнообразной полезной благотворительной деятельности. Это различие в способе выражения религиозного чувства у мужчин и женщин можно отнести и к молодежному периоду, и к средним годам жизни представителей и того, и другого пола. Подчеркнем, что в самые тяжелые годы большевистских гонений на Церковь и верующих в бывшем СССР, как и у нас, обычными посетителями церквей и монастырей были более чем в 90 % случаев женщины.

В заключение мы можем сказать, что поскольку религиозная жизнь человека в старости зависит в значительной степени от того, как он относился к религии в юношеские и зрелые годы своей жизни, существует реальная возможность, которая и воплощается в жизни, по правде говоря, не слишком часто, когда старый человек переживает «переоценку ценностей». В подобных ситуациях религиозный индивид по разным причинам перестает быть религиозным и наоборот: нерелигиозный человек становится в старости истинно религиозным. Для того, чтобы лучше понять подобные изменения, необходимо освободиться от устаревшего, особо навязываемого психоанализом мнения, что человек формирует свой характер и даже свое «мировоззрение» в молодые годы, а потом уже якобы не способен ни к каким глубоким переменам. Не только современная гуманистическая психология (особенно работы Эрика Эриксона), психотерапевты юнгианской, Dasein-аналитической¹, персоналистической и экзистенциональной ориентации, да и моя собственная

¹ Метод анализа, основанный на философии М. Хайдеггера. Развивался его последователями Л. Бинсвангером, М. Боссом. Последний так сформулировал цели dasein-анализа: «переводить вещи, события, феномены из состояния сокрытости в состояние явленности».

сорокалетняя психотерапевтическая практика, решительно отрицают подобное мнение о неспособности человеческой природы и характера к переменам. И сама жизнь, в которой всегда происходят новые, непредвиденные и динамические события, оспаривает это мнение. Человек есть существо индивидуации, непрерывного созревания и перемен. И это подтверждается примерами из только начинающейся, взращиваемой в период зрелости и успешно завершаемой религиозной жизни в старости.

Религиозная жизнь в старости, представляющая несомненную психическую, физическую и моральную как индивидуальную, так и общественную опору, будет цениться в той же степени, в какой общество способно ценить стариков. Недооценка, отталкивание старых людей и презрение к ним в «культуре молодых», что характерно для XX в., несомненно вернется, подобно бумерангу, к презирающим — когда они сами станут старыми. А значит, укрепление авторитета старых людей в какой-либо культуре означает развитие молодости, а в ней — своевременное начало религиозной жизни человека. Карл Густав Юнг был прав, когда писал следующее: «Я сам — религиозен, потому что я — человек, и не могу избежать человечности».

ЛИТЕРАТУРА

1. *Бовуар С. де*, Старост. Книга I, II. Београд: БИГЗ, 1986. *Beauvoir Simone de*, *La Vieillesse*, Paris, 1970.
2. *Butler R.* Old Age. // *American Handbook of Psychiatry*. Vol. 1, New York: Basic Books, 1974.
3. *Butler R.* Psychotherapy in Old Age. // *American Handbook of Psychiatry*. Vol. 5, New York: Basic Books, 1975.
4. *Јеротић В.* Мистичка стања, визије и болести. Горни Милановац: Дечје новине, 1992.
5. *Јеротић В.* Између ауторитета и слободе. Београд: Просвета, 1980.
6. *Kübler-Ross E.* Разговори с умирућима. Загреб: Око три ујутро, 1976. *Kübler-Ross E.* On death and dying. New York: MacMillan Publishing Co, 1969.
7. *Pattison M.* Help in the Dying Process. // *American Handbook of Psychiatry*. Vol. 1, New York: Basic Books, 1974.

8. Петровић Д. Психички поремећаји у старијем животном добу. // Психијатрија. II том, (уредник Душан Кеџмановић), Београд-Загреб-Сарајево: Медицинска књига. 1989.

9. Чајкановић В. Мит и религија у Срба, Београд: СКЗ, 1973.

10. Јунг К. Г. Душа и смрт. // Олабрана дела К. Г. Јунга, књига 3. Нови Сад: Матица српска, 1977. Јунг К. Г. Душа и смърть. // Отечественные записки. 2006. №1.

ХРИСТИАНСКАЯ ВЕРА И БОЛЕЗНИ

Болезни происходят от печалей и забот...

Из китайской медицины, 1050 лет до Р. Х.

Боль и болезнь являются прафеноменами¹ и в качестве таковых бросают вызов человеку, его вере и его науке или его духовно-научным и естественно-научным взглядам. С естественно-научной точки зрения мы не можем объяснить происхождение заболеваний. Наиболее распространенные заболевания нашего времени — рак, туберкулез, шизофрения, маниакально-депрессивный психоз и т. п. — были известны с древности, а скорее всего, и много раньше. Чаще всего их возникновение объясняется мутацией генов под действием неизвестных пока факторов, — как внешних (космическое излучение, резкое изменение климата на земле и т. д.), так и внутренних (внутри самих хромосом как носителей генов). Встречаются весьма оригинальные, хотя и спорные гипотезы возникновения человеческих болезней, например предположение о том, что человек в своем праначальном состоянии был «естественно здоров». Так, по мнению немецкого психолога и философа Людвига Клагеса², человек заболел тогда, когда открыл дух в себе. При этом началась непрерывная война духа с душой, души с телом, которое в течение многих тысяч лет человеческой доистории и истории прогрессивно слабело за счет духа. Подобному взгляду на болезни близко и другое мнение, которое рассматривает болезнь как результат компромисса между эгоистической и альтруистической установками.

¹ В данном случае *прафеномен* — древнейшее свойство, характеристика человеческой телесности.

² *Клагес Людвиг* (1872—1956) — немецкий психолог, основатель научной графологии. Специалист в области характерологии.

Издавна, еще со времен догомеровской Греции, болезнь считалась наказанием. Древние ассирийцы использовали слово «шерту», которое означало злость богов, грех. И личные заболевания каждого из людей в отдельности, а также эпидемии, косившие целые народы, понимались как Божья кара за какие-то преступления, которые разгневали богов; среди людей той эпохи царили страх, покорность и чувство греховности. Однако уже в Древней Греции отмечается иное понимание причин и сущности болезней: там уже преобладает мысль о том, что болезнь есть одновременно и случайность, и необходимость. Какое-то заболевание возникает не из-за вины человека и не по воле некоего разгневанного божества, — болезнь есть следствие природной «необходимости». Греческие слова, обозначающие эту необходимость, переводятся как «судьба», «рок», «несчастный случай». Хотя уже в прекрасной притче о праведном Иове из Ветхого Завета проводится мысль о том, что телесно может пострадать и праведник, греки еще более подчеркивали идею страдания невинного и праведного как доказательство своей теории о заболеваниях как природной необходимости и случайности. Их тонкая философическая психология дошла до различения заболеваний, явившихся следствием случайности, и проистекающих из природной необходимости. Поскольку на последние они влиять никак не могли, то все свои усилия направили (причем не без успеха) на лечение первых. Это было началом развития медицины как таковой, и греческим врачам во главе с отцом медицины Гиппократом мы должны быть благодарны за дальнейшее развитие этой науки.

Беглый обзор эпохи Средневековья, когда медицина оказалась в состоянии застоя, позволяет сделать вывод, что на какое-то время здесь вновь возобладали старые взгляды на болезнь как наказание, в основном под влиянием строгих принципов Церкви (которая, как это ни пара-

доксально, больше опиралась на Ветхий, чем на Новый Завет). Что же касается Нового времени и современных представлений о заболеваниях, то очевидно, что медицина в наши дни выступает в пользу двух противоположных мнений о заболеваниях. Одно из них является исключительно негативным: в соответствии с ним болезни суть следствие несовершенства человеческой природы, и вся надежда на то, что рано или поздно наука отыщет их причины и найдет лекарства, которые смогут в самом начале устранить их признаки и сделать человека идеально здоровым и естественным существом.

Другое, положительное мнение, которое поддерживается многими врачами, состоит в том, что болезни являются чем-то вроде испытания, предупреждения. Каждый человек, ощутивший признаки того или иного заболевания (особенно хронического, которое мучает его годами) и имеющий смелость спросить себя, почему эта болезнь поразила именно его, — может ответить на свой вопрос двояким образом. Либо он станет отрицать какой бы то ни было смысл в своем заболевании и считать его просто абсурдным (что часто приводит больного к отчаянию и даже самоубийству), либо воспримет свою болезнь как испытание, Божие предупреждение или сигнал. Он спросит себя: «Что, собственно, хочет от меня эта болезнь, которая мучает меня многие годы?» Ответ может последовать незамедлительно: «Эта болезнь требует от меня осмысления цели моего пребывания на земле, того, что я сделал в своей жизни для самого себя и для других. Нет ли и моей собственной вины в моей болезни? Не сделал ли я какое-то серьезное преступление по отношению к ближнему своему или против собственной совести, несмотря на внутренний голос, говоривший, чтобы я поступил наоборот?»

Однажды Гиппократ написал: «Болезнь не приходит неожиданно, как гром с ясного неба, она является следствием целого ряда небольших и незначительных

прегрешений против своего здоровья, которые цепляются одно к другому и растут как снежный ком, пока однажды не свалятся на голову грешника». При таком подходе к заболеванию нередко происходит внутреннее преобразование. Человек начинает понимать, что болезнь явилась для того, чтобы сделать его терпимым (а значит, более сильным), зрелым, что она стала своего рода учителем жизни, исправляющим его мысли и поведение, что она становится даже источником силы и бодрости. В этом случае нам ближе и понятнее древнее определение здоровья, сформулированное греческим врачом и философом Алкмеоном, учеником Пифагора¹: «Здоровье есть гармония противоположных сил».

Физические болезни, в убедительном изложении современной психосоматической медицины, не следует отделять от душевно-духовной жизни человека. «Психоневроиммунология даст нам все больше доказательств того, что условно принятая дихотомия между физическим (органическим) и ментальным (функциональным) лингвистически-концептуальна, а не присуща природе, а также, что все события и процессы, включенные в этиологию², патогенез³, симптоматические манифестации и лечение заболевания, одновременно суть биологические и психологические. Лучшее понимание взаимосвязей между нервной, эндокринной и иммунологической системами с точки зрения воздействия на эти системы психологических, бихевиоральных и центральных факторов обеспечило не только лучшее представление о многофакторном происхождении практически всех заболеваний, но и указало на необходимость (как при профилактике, так и при

¹ Алкмеон из Кротона (V в. до Р. Х.) — древнегреческий врач и натурфилософ, близкий к пифагорейцам. Писал о метеорологических и астрологических вопросах, о медицине и философских проблемах. В древности была известна книга Алкмеона «О природе». До наших дней дошли лишь фрагменты его работ.

² Этиология — причина заболевания.

³ Патогенез — механизм возникновения и развития патологических процессов.

лечении) использовать все то, что может помочь каким бы то ни было способом» (П. Каличанин¹, Д. Лечич-Тошевский², И. Петкович³).

Физическое заболевание воздействует на душевное состояние человека, а в еще большей степени — и (что более важно) на душевно нездоровые состояния, в особенности на те, которые длятся месяцы и годы и пагубно влияют на возникновение некоторых физических заболеваний. Так, установлено, что длительное состояние депрессии, страха, ненависти и гнева (осознаваемых, либо неосознаваемых) или же постоянной тоски («Тоска на сердце человека подавляет его, а доброе слово развешает его» — Притч. 12, 25) рано или поздно вызывает в нашем теле определенные функциональные, а затем и органические изменения. Практически все болезни — от гриппа до рака — являются психосоматическими; длительная угнетающая душевная ситуация ослабляет нашу защитную нейроэндокринноиммунологическую систему и таким образом делает человека уязвимым, т. е. менее защищенным по отношению к действительным, непосредственным возбудителям болезни, вирусам и бактериям. Процесс выздоровления от какого-либо тяжелого, хронического заболевания (в особенности в молодые годы и среднем возрасте) во многом зависит от нашего вновь обретенного психического равновесия, которое должно означать: волю к выздоровлению, веру в возможность выздоровления, надежду и помощь тех, которым больной доверяет (сюда относятся не только врачи, но и лица из близкого окружения больного). Это подтверждается экспериментальными и клиническими исследованиями, о которых пишет Ирида Петкович: «Новейшие результаты указывают на наличие взаимодействия между гормонами эпифиза (шишковидной железы), ги-

¹ *Каличанин П.* — современный сербский врач психиатр.

² *Лечич-Тошевский Д.* — современный польский врач психиатр. Специалист в области психических расстройств личности.

³ *Петкович Ирида* — современный сербский врач психиатр.

поталамуса и гипофиза и что в сохранении гомеостаза, в ответ на стресс, участвуют и «стрессовые», и «антистрессовые» гормоны. Благоприятные или неблагоприятные психические воздействия могут повлиять на их динамическое равновесие путем стимулирования или торможения (ингибирования) синтеза стрессовых и антистрессовых гормонов. Особенно интересными являются работы, которые указывают на то, что церебральный неокортекс, являющийся органической основой сознательной психической жизни, воздействует на Т-клеточный иммунитет... Эти воздействия регистрировались путем проверки эффективности нарушения упомянутых частей (зон) кортекса на иммунитет. Такие данные подкрепляют мысль о том, что психические факторы, да и процессы мышления, могут моделировать иммунный ответ, что создает новое поле для исследований в области психонейроэндокринной иммунологии... Существуют работы, которые свидетельствуют о решающем воздействии психологических факторов на протекание и исход тяжелых заболеваний. Роут¹, например, исследовал девяти пациентов, которые вылечились от канцерогенных заболеваний в терминальной фазе. Цель этого исследования — получить ответ на вопрос, каким образом это случилось. С ними было проведено открытое, свободное, неструктурированное интервью. Ответы всех девяти больных были весьма сходными. Все они были убеждены в наличии связи между их психическим состоянием и неожиданным благоприятным исходом болезни. По их мнению, надежда на излечение была для исхода заболевания решающей... При определении способа стимулирования надежды на излечение у каждого из заболевших следует иметь в виду их общую жизненную ситуацию и обстоятельства, социально-экономическое положение, убеждения, веро-

¹ Роут Шелдон — современный психоаналитик, доктор медицины, член Американской психоаналитической ассоциации и Израильского психологического общества. Специалист в области психоаналитического тренинга и психоанализа сновидений.

вания, а также те ценности, которые пациент исповедует и которые определяют смысл его жизни. Известно, что человек может преодолеть даже самые тяжелые заболевания, когда он верит, что есть надежда и что его борьба имеет смысл».

Холистический¹ взгляд на здорового и больного человека, который сегодня преобладает в медицине, близок к традиционному христианскому учению. Человека следует наблюдать как с одной, так и с другой точки зрения, в качестве единого существа, у которого все телесные элементы находятся в теснейшей взаимосвязи друг с другом, равно как и все составляющие его душевной жизни (разум, чувства, воля)². Преследующие человека телесные и душевные недуги являются следствием разрыва естественной взаимосвязи как телесных, так и душевных органов человеческого существа.

Для христианина самое важное — определить смысл каждого заболевания, пережитого им в течение его жизни. Разумеется, существуют и заболевания наследственного характера, но в этом случае возникает сложный вопрос тяжкого прегрешения какого-либо из наших предков — вопрос, которым особенно часто увлекались ветхозаветные иудеи и пророки. Существуют заболевания, связанные с отрицательным воздействием окружающей среды; тем не менее большинство наших болезней, несомненно, связано с нашей собственной жизнью и с теми решениями, которые нами в течение жизни принимались. «Приблизительно треть, чуть больше или чуть меньше, всех страданий, которые приходится пережить, по моему

¹ Холистический (от *греч.* ὅλος — «целый», «весь») — т. е. «в рамках философии целостности», рассматривающей человеческую личность как высшую конкретную форму органической целостности. В современной научной литературе термин «холизм» часто синонимичен понятию (идее) целостности вообще.

² Ибо, как тело одно, но имеет многие члены, и все члены одного тела, хотя их и много, составляют одно тело, — так и Христос... дабы не было разделения в теле, а все члены одинаково заботились друг о друге. Посему, страдает ли один член, страдают с ним все члены; славится ли один член, с ним радуются все члены» (1 Кор. 12, 12; 12, 25–26).

мнению, можно считать неизбежными. Прочие же две трети всех мучений являются нашими собственными произведениями и, по крайней мере, что касается вселенной, не нужны», — пишет Олдос Хаксли¹.

В результате многочисленных конфликтов личного характера, которых очень трудно избежать (и которые оказываются более травматичными и опасными для здоровья человека по сравнению с внешними травматическими воздействиями), мы сами создаем условия для ослабления организма и возникновения болезней. Если мы заболеем какой-то продолжительной болезнью, — а ни одно заболевание не приходит неожиданно, без предупреждения (мы уже знаем, что говорил о заболеваниях еще Гиппократ), — следует прямо и честно спросить себя: каков же наш собственный «вклад» в появление и протекание болезни? Мы ничего не добьемся (в смысле выздоровления) от той или иной болезни (поскольку и рак, как мы знаем, излечим, но только если существенно меняется душевно-духовное основание личности!), если станем винить свое окружение, ближнего и дальнего. Ненависть и покорность судьбе попеременно сменяют друг друга в душевной жизни такого больного, и эти губительные психические состояния переходят в длительную депрессию, которая в дальнейшем может только ослаблять наши естественные защитные барьеры и среди них в первую очередь — веру, надежду и любовь, и, таким образом, усиливать или продлевать агонию хронических болезней. За депрессией, скрытой или повторяющейся, психотерапевты и духовники распознают не только зажатую агрессивность по отношению к окружающему, но и глубоко скрытое чувство вины больного; такое же чувство, даже будучи обнаруженным, но без покаяния страждущего, продолжает давить на всю телесно-душевно-

¹ *Хаксли Олдос* (1894–1963) — английский писатель, автор антиутопических романов, направленных против стандартизации технократического общества, в котором нет места религиозным и нравственным ценностям.

духовную организацию человека как камень на плечах Сизифа. Современная глубинная психология указывает на то, что сегодня весьма прогрессирует количественно тип так называемых скрытых самоубийц, которые вследствие невыявленной или неизжитой ненависти по отношению к самим себе (заметим, что существует много причин, вследствие которых человек, наделенный чувствительной совестью, может возненавидеть самого себя, совершенно не отдавая себе в этом отчета) годами «убивают» самих себя алкоголем, наркотиками, табаком, неумеренной пищей, чрезмерной работой, лихачеством за рулем, азартными играми и, как следствие, — хроническими психосоматическими заболеваниями (желудочными коликами, колитом, высоким кровяным давлением, астмой, кожными заболеваниями и т. д.).

Хороший врач, тщательно изучив индивидуальный и семейный анамнез заболевания своего пациента, с большой степенью вероятности определит истинную природу болезни, а также условия и причины ее возникновения.

Добрый христианин — это, помимо всего прочего, такой человек, который своим обостренным духовным зрением — без болезненного насилия над собой — ведет непрерывный самоконтроль, внимательно наблюдая за своей жизнью месяцы и даже годы; он может довольно точно не только поставить себе диагноз, но и, что более важно, осмыслить, вследствие чего он заболел именно этой болезнью (психической или телесной), а не какой-то другой. Точный диагноз во многом облегчает опытному врачу труд исцеления своего больного; точно так же опытный христианин, научившийся контролировать движение своих мыслей и чувств по заветам Святых Отцов (среди них в особенности Иоанна Лествичника), сможет, с помощью Божией, и порой без помощи врачей и их лекарств найти верный путь к выздоровлению. А там, где человеку-христианину это окажется не под

силу, не будет грехом обратиться за помощью к гиппократову врачу. Категорический отказ от такой помощи, равно как и от приема рекомендованных лекарств, есть признак гордыни человека, который забывает о том, что Бог дал и лекарей, и лекарства, дабы они стали посредниками между небесной и земной помощью занемогшему человеку. Гордыня — отличительный признак пагубного фанатизма отдельных сектантов, даже под угрозой смерти запрещающих своему заболевшему собрату обращаться к медицине. К сожалению, даже и сегодня среди православных прихожан Сербии (и в ее монастырях) имеют место случаи, когда врачебная помощь заболевшему брату или сестре (как в случае телесной болезни, так, чаще, и душевной) не только не разрешается, но даже и категорически запрещается. Традиционная или альтернативная медицина¹, от которой, априори, не следует отказываться и христианам, — хотя следует прибегать по рекомендации морально устойчивых и порядочных христиан, — иногда служит только прикрытием для заболевших, чтобы избежать как лечения молитвой в церкви или монастыре.

Если вернуться к вопросу, чем же вера, так как мы рождены в Сербии, для нас естественно искать корень в своей православной христианской вере, может помочь нам при заболеваниях или — что предпочтительнее — в профилактике возможных заболеваний («лучше предупредить, чем лечить»)? Вера всему придает смысл, в то время как от безверья смысл совершенно теряется. Именно поэтому Ф. М. Достоевский на основании личного опыта (и, что интересно, в полном соответствии с современной психосоматической медициной) мог сказать: «Кто почвы под собой не имеет, тот и Бога не имеет. Человеческая природа не выносит богохульства и рано или поздно мстит

¹ Под *традиционной* медициной следует понимать современную научную медицину; наряду с ней существует ряд *альтернативных* (т. е. не вписывающихся в понятие научной медицины) школ и методов лечения, включая т. н. «народное целительство», «восточную медицину» и т. п.

за это»¹. Пока мы здоровы, неправильно думать, что наше здоровье — самое естественное дело и что оно нам принадлежит по наследству (или, что еще хуже, по нашим заслугам). Люди с верой в сердце обычно избегают подобной ловушки, благодаря Бога за выздоровление и по-христиански используя здоровье на благо других людей, по слову Христа: «Придет ночь, когда вы ничего не сможете делать» (ночь не всегда означает только смерть, но и болезненные состояния, старость). Воистину, с христианской (и не только христианской) точки зрения мы, люди, не очень-то здоровые существа. Может быть, оттого, что мы относимся к «падшей и грешной человеческой природе». А может быть, из-за развитого и широко распространившегося духа, который разъедает своими инструментами — разумом и умом — наше тело (Клагес). Или из-за чудовищно прогрессирующей цивилизации, которая почти полностью отделила нас от природы (впрочем, и природа тоже не слишком «здорова», в ней болеют и растения, и животные, и это помимо воздействия человека), или по какой-то другой причине, — но человек и в самом деле не очень здоровое существо. Американская техническая цивилизация, помимо прочих сущностных понятий, извратила и исказила понятие здоровья, забывая, что лозунг «нельзя быть больным» также является признаком серьезного заболевания.

В одном из рассказов Л. Н. Толстого народ в отношении одного богатого и своенравного помещика впечатляюще точно говорит: «На него махнули рукой и Бог и дьявол!»

Итак, пока мы здоровы, давайте беречься от соблазнов, пагубных для здоровья, особенно пока мы молоды, давайте не разрушать его неблагодарно, так как не мы его причина. А если разболеемся? Именно тогда нам нужна вера. Сначала она напомнит нам, что в возникновении и протекании болезни есть доля и нашей вины;

¹ См. Достоевский Ф. М. Идиот. Слова принадлежат князю Мышкину.

что наш личный «вклад» в болезнь следует распознать и понять для того, чтобы мы, очищенные (по-христиански это — путь покаяния, исповеди, причащения), перенацелили ложно направленную эмоциональную энергию в другом направлении; чтобы принять болезнь «волевым стремлением к смыслу» (В. Франкл), имеющимся в каждом человеке; чтобы не воспринять заболевание как кару Божию, которая должна нас пожизненно преследовать, — но как предупреждение Бога любви, «Который хочет, чтобы все люди спаслись и достигли познания истины» (1 Тим. 2, 4). Наконец, вера очень помогает нам и тогда, когда болезнь не отступает от нас, но постоянно нас преследует; мы и тогда терпеливо принимаем ее в молитвах и до конца выдерживаем без бунта и ропота (только праведный Иов имел право на бунт, так как миллионы людей в течение веков усвоили из его бунта нечто важное). Молитва болящего к Богу о выздоровлении должна быть свободна не только от сомнения, но и от каких бы то ни было обвинений или упреков Богу или людям за свое болезненное состояние. Не следует забывать, что некогда свидетельством Божией милости являлось и то, как сам хронический больной переносил страдания. Своим спокойствием и терпением он становится свидетелем Божиим. Для нас, людей, всегда будет тайной, кому и зачем Бог оставляет болезнь несмотря на искренние мольбы об излечении. Иногда эта тайна открывается в конце нашего страдальческого пути через болезни. Загадка страданий разрешается только в перспективе надежды, в эсхатологии¹.

ЛИТЕРАТУРА

1. *Frankl V.* Die Psychotherapie in der Praxis. Wien: F. Deuticke, 1961.
2. *Jerotić B.* Тражење смисла у болу и бол као шанса човјека. // Психолошко и религиозно биће човјека. Нови Сад: Беседа, 1994.

¹ Эсхатология — религиозное учение о конечных судьбах мира и человека.

3. Јеротић В. Душевна хигијена и значај вере за човека. // Религија и душевни живот човека (уредник Ј. Милашиновић). Београд: Завод за болести зависности, 1995.

4. Јеротић В. О болести, молитви и лековима. Крагујевац: Калсних, 1, 1991.

5. Каличанин П., Лечић-Тошевски Д., Петковић И. Традиционална и научна медицина. Београд: Институт за ментално здравље, 1993.

6. Лесих Ж. Рак и душевни живот. Загреб: Графички завод Хрватске, 1985.

7. Mitscherlich A. Freiheit und Unfreiheit in der Krankheit. Frankfurt am Mein: Suhrkamp, 1977.

8. Overbeck G. Overbeck A. (herausgegeben) Seelischer Konflikt-körperliches Leiden. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt, 1978.

9. Петковић И. Терапијски утицај наде и излечења у светлу психо-неурондоктриноимунолошких истраживања. // Психијатрија данас. 1993. Белград. № 3—4.

10. Siegel B. Love, Medicine and Miracles. New York: Harper, 1988.

УЧЕНИЕ ХРИСТИАНСТВА И ДИНАМИЧЕСКОЙ ПСИХОЛОГИИ О МОРАЛИ, СОВЕСТИ, ГРЕХЕ И ВИНЕ

Тот, кто скажет, что он ни в чем не виноват и ему не за что каяться, — либо Бог, либо животное. Если же это человек, то он ничего еще не знает о сущности вины.

Макс Шелер

Введение

Уже давно человек поставил перед собой вопрос о происхождении морали? Религиозный взгляд на мир, в особенности христианский, отвечает на этот вопрос врожденной верой человека в Бога, Который внедрил в него первый росток совести, первую клеточку морали и морального поведения. Грехопадение человека, его первое преступление перед Богом (вкусение «запретного плода в раю»), за чем сразу же последовало и другое ужасное преступление — убийство (Каин из зависти убивает брата Авеля), изменили содержание богоданной совести, равно как и морального поведения человека. Сознание содеянного греха пробудило «угрызения совести», породило чувство вины, а также потребность искупить эту вину через покаяние. Многовековые теологические дискуссии в ходе веков христианской истории по поводу наследования «прародительского греха» либо только внутренней готовности (уже у ребенка) к его повторению не устранили тот очевидный факт, с которым каждый человек сталкивается в своей жизни: он неминуемо грешит (против Бога и своей совести, которая является «гласом Божиим в нас»), ощущает себя так или иначе и в той или иной степени виновным и пытается, опять-таки различными способами и средствами, освободиться

от чувства вины. Христианское учение в своей двухтысячелетней практике удостоверилось в действительности искреннего исповедания и покаяния в грехах и поэтому рекомендует это каждому человеку в качестве наиболее успешного средства для обретения относительно спокойной и здоровой жизни.

Иаков Юкич¹, ссылаясь на Л. Линна и Л. Шварца (L. Linn, L. Schwarz)², справедливо указывает на присутствующий в психологии «странный религиозно-этический синкретизм, известный во всех религиях», когда вину и грех смешивают в некоем туманном и предельно общем понятии «причинять зло» или же когда «религиозность во многих элементах уравнивается с моральным поведением».

Для психологических и религиозных размышлений о грехе и вине, а также для дальнейших моих рассуждений считаю важным предупреждение Линна и Шварца о том, что человек может быть относительно виновным, но абсолютно и радикально грешным. В морали злом считается какое-либо преступление или тяжкое нарушение закона, но в религии зло — это несоблюдение обета. Религиозный смысл греха превосходит моральное значение вины, поскольку трагизм свободы разрешается в понятиях упования и обетов. На примерах из Ветхого и Нового Заветов разница между грехом и виной становится более очевидной.

Любой грех в соответствии с учением ветхозаветных еврейских пророков является грехом против Бога и Его заповедей, принятых через Моисея. Грех — это не просто случайный промах, это сознательный акт прекращения единения с Богом, это и свидетельство недостаточной веры в Царство Божие за пределами истории, поскольку и это является отчуждением от Бога. Во всяком случае, грех

¹ Юкич Иаков — сербский психолог.

² Линн Луис (род. 1914) — Шварц Лео Уолдер (1906–1967) — психиатры, авторы популярной книги «Психиатрия и религиозный опыт». Настаивали на раннем обращении ребенка к религии.

в Ветхом Завете не тождественен року или неизбежной судьбе человека, это есть человеческий выбор против Бога и Его воли. Такому выбору, т. е. греху и вине, соответствовало наказание, которое чаще всего действовало педагогически успешно в смысле отрезвления и возврата еврейского народа к единому Богу, Яхве. Согрешивший человек ощущает свою вину и принимает ее на себя, неся ее на себе как болезнь, пока не покается. Если Бог и наказывает человека или народ за их преступления, Он и прощает кающегося грешника (Пс. 32, 5). Вина индивидуума может отразиться на всем народе, так же как и вина народа может быть взята на себя одним человеком. О том, что вина может быть перенесена на кого-то другого («жертвенный агнец»), было известно уже древним иудеям и не является каким-то открытием современной глубинной психологии. Также давно известно, что вина и чувство вины уже сами по себе суть наказание для человека. И еще нечто важное мы можем услышать от ветхозаветных пророков: хотя о человеческом грехе обычно говорится в связи с греховными делами, — человек, тем не менее, грешен вообще (Быт. 6, 5; 8, 21; Пс. 51, 5—9; Иер. 13, 23).

Мораль и моральное поведение

Каковы же взгляды на мораль и моральное поведение человека в современной динамической психологии (психоанализ, индивидуальная психология, аналитическая психология, экзистенциальная и персональная психология), которая среди прочих и все более многочисленных областей исследования современной психологии наиболее серьезно занималась и занимается упомянутой проблемой?

Основными мотивами возникновения морали и морального поведения, по мнению психоаналитиков, должны были быть: страх, наказание, принуждение, запрещение. В соответствии с такой точкой зрения, мораль есть

отрицательное обусловливание (бихевиористская школа в психологии еще более откровенна в защите этого тезиса: «Совесть является условным рефлексом!»), исход ограничения и запрещения, мука человеческая, выражение «неудовлетворенности культурой» (заглавие знаменитого эссе Зигмунда Фрейда). *Сверх-я* в качестве стража в сознательных и бессознательных глубинах человеческого существа, по объяснениям психоаналитиков, является психологической категорией, отражающей процесс ранней интроекции (внедрения) моральных взглядов и поведения родителей (в психоанализе долго речь шла преимущественно об отце), — в соответствии с иудаистско-патриархальной позицией Фрейда и культурой его времени. Эти взгляды и поведенческие стереотипы ребенок постепенно принимает в качестве своих, живя в соответствии с ними или же нарушая их, противопоставляя себя им, — в этом случае в ребенке, а позднее и во взрослом человеке растет чувство вины. Возникновение *сверх-я* у мальчика (психоанализом раннего возраста которого занимались гораздо больше, поскольку его действия могли интерпретироваться значительно проще, чем более сложное развитие девочки) объясняется ранней идентификацией с отцом. Идентификация, по Фрейду, является наиболее ранней формой выражения любви. *Оно (Ид)* является смесью нарциссизма, самолюбия и любви к объекту. Этот объект, тот Другой, с которым мальчик хочет быть равным, становится для него *я-идеалом*. Другой вид идентификации обращен к матери, которая становится идеалом того, что он хочет для себя как любимый объект.

По Фрейду, зачатки чувства вины заключены в эдиповом комплексе, который формирует в мальчике чувство вины как внутренний бессознательный конфликт вследствие амбивалентных (двойственных) чувств — любви к отцу и ненависти к нему, т. е. вследствие бунта против отца. Подобное чувство вины относится к здоровой жизни

ребенка, хотя уже имеет место и невротическое развитие подобных чувств — особенно когда всегда присутствующие в импульсе любви деструктивные цели (агрессивный инстинкт) не сливаются успешно с эротическими импульсами. Совмещение противоположных чувств ненависти и любви в человеке подразумевает определенную степень его зрелости и здоровья.

Мелани Кляйн предполагает, что *сверх-я* присутствует с самого начала в архаичной, рудиментарной форме и предшествует развитию *я* — оно не развивается из *я* путем дифференцирования (противоположным является мнение других аналитиков, в соответствии с которым *сверх-я* есть завершающая фаза развития *я*). М. Кляйн описала так называемую депрессивную позицию в раннем развитии ребенка как результат рано проявляющегося агрессивного импульса внутри врожденного импульса любви; этот агрессивный импульс направлен именно на то существо, которое кормит и любит, — на мать. Продолжая размышления М. Кляйн (которая считает, что чувство вины обнаруживается уже на пятом или шестом месяцах жизни, когда младенец начинает пугаться своих деструктивных импульсов по отношению к матери, что случается в т. н. депрессивной фазе, после параноидально-шизоидной фазы, в которой идеальный объект и объект преследования уже присутствуют), Винникот задается вопросом: с какого же возраста у ребенка появляется возможность формирования чувства вины? Практический опыт, по его словам, подтверждает, что оно появляется рано, вероятно, около шестого месяца после рождения, — во всяком случае в течение первого года жизни ребенка, причем всегда по отношению к матери. Единоразово сформированное чувство вины далее развивается на фазе Эдипова комплекса, которое, по М. Кляйн, начинается уже в начале второго года жизни (в противоположность мнению Фрейда) с хорошими шансами на уживаемость

противоположных чувств в триангулярных (трехсторонних) отношениях. По всей видимости, подобное объяснение нормального развития чувства вины у Кляйн и Винникота близко к христианской идее «Божиего гласа в нас» как чему-то врожденному, хотя, по мнению упомянутых психоаналитиков, чувство вины оказывается все-таки приобретенным, пусть и весьма рано. Особняком стоит точка зрения психоаналитика Германа Нунберга¹, по мнению которого *сверх-я* является наследственным.

Объясняя возникновение *сверх-я*, морали, а также религии одной причиной — «по воле отца», — Фрейд переносит авторитет отца на авторитет Церкви, государства, монарха, вообще любого вождя (лидера); отсюда, по Фрейду, человек и человечество проявляет заботу о культуре и духе, которые постоянно противопоставляются инстинктам (сексуальным и агрессивным), а также «принципу удовольствия». Оправданны ли таким образом в достаточной степени взгляды Фрейда на мораль и ее происхождение просто потому, что он и его последователи (а также предшественники в философии — Юм², Кант, Милль³) выводят мораль из некоего единого принципа? Не зачеркивают ли они те положительные эмоции (например, радости и любви), которые мы переживаем в результате моральных поступков?

Существует ли какой-то признанный автор, который мог бы сгладить резкий разрыв между христианским и психоаналитическим пониманием совести и морали, учитывая возможную неудовлетворенность крайностями той и другой позиции? Обратимся к авторитету английского философа Джона Стюарта Милля (1806—1873),

¹ Нунберг Германн (1884—1970) — врач клиники Юнга, автор общей теории неврозов. Опубликовал протоколы Психоаналитического общества З. Фрейда.

² Юм Дэвид (1711—1776) — английский философ, историк, экономист и публицист. Сформулировал основные принципы новоевропейского агностицизма.

³ Милль Джон Стюарт (1806—1873) — английский философ-позитивист, экономист и общественный деятель.

который, как нам кажется, смог достаточно успешно примирить нативистические¹ толкования источника морали в христианской религии, в философии (И. Кант) и в психологии (гуманистическая психология) с центрально-ситуационным объяснением, характерным для психоанализа, и вывести из нее следствия, относящиеся к глубинной психологии. Милль считает, что моральные чувства являются приобретенными, но при этом нисколько не менее «естественными», чем врожденные. «Моральная сила», не будучи частью природы, тем не менее, естественно вытекает из нее и способна, хотя и в меньшей мере, спонтанно развиваться, — при том, что, несомненно, она в наибольшей, по сравнению с природой, степени поддается «культивированию».

По-видимому, такое понимание Д. С. Миллем морали (хотя оно и не идеально и не подкреплено серьезными доказательствами) оказывается наиболее убедительным и в наибольшей степени отвечает хорошо известным на сегодняшний день качествам человека. Подобный взгляд на происхождение морали позволяет избежать ответа на весьма трудный вопрос: является ли человеческая природа преимущественно хорошей или плохой, склоняясь скорее к пониманию ее первоначальной нейтральности. Кроме того, взгляд Милля на мораль снимает пессимистические крайности психоаналитической теории, которая считает, что не следует питать иллюзий о морали ни в прошлом, ни в будущем человека и человечества. Разумеется, взгляды Милля на мораль несравнимы с позицией людей, преисполненных крепкой христианской веры, — такой, как вера святителей, а из философов — как вера Тертуллиана.

Стоит вспомнить предостережение нашего психолога Бошко Поповича о том, что свобода есть условие и для интеллектуального и для морального развития ребенка, что «сверх-я действует посредством *я-идеала*, который

¹ От лат. *nativus* — врожденный, естественный, природный.

награждается, и *совести*, которая связана с идеей наказания и запрещения». Хотя в теологических, да и в теолого-психологических дискуссиях чаще используется слово «совесть» нежели «*я-идеал*», второе из этих понятий вносит элемент свежести в понимание морального развития человека, поскольку оно отражает человеческое стремление и мечту об Абсолюте и свободе, а если воспользоваться православным языком, — то и надежды и веры в воскресшего Христа. Поэтому неслучайно, что у «антропологического пессимиста» З. Фрейда речь гораздо чаще идет о запрещениях и наказаниях *сверх-я* (которые некоторые психологи не совсем справедливо отождествляют с христианским понятием совести), чем о положительных функциях и роли *я-идеала* в строительстве зрелой личности. Интересно, что при всем том Фрейд еще в 1914 г., когда писал свое знаменитое эссе о нарциссизме, указал на связь последнего с *я-идеалом*, в то время как в 1923 г. стал говорить о *сверх-я* как производном Эдипова комплекса. В то время как *я* подчиняется *сверх-я* из страха перед наказанием, то же самое *я* присоединяется к *я-идеалу* из любви. В *я-идеале* содержится больше материнской стороны, а в *сверх-я* — отцовской. Первая развивается уже на догенитальной ступени, а вторая — на генитальной. Отсюда можно вывести осторожное заключение о том, что для правильного религиозного развития ребенка более важной оказывается мать, поскольку через догенитальную ступень более прочна связь именно с матерью и ее идеалами и раньше развивается *я-идеал* ребенка, — а значит и религиозный идеал. Во все еще сохраняющихся патриархальных условиях русской и балканской, славянской и православной культур прочная и сравнительно продолжительная связь матери с детьми, помимо других причин, могла бы повлиять и на формирование у ребенка религиозного *я-идеала*, что в истории, особенно истории русского народа, приносило удивительные плоды богатой религиозной жизни.

Во всяком случае, не существует зрелой личности без зрелой совести, которая отличается как бдительным контролем инстинктов, так и знанием моральных потребностей в человеке. К этим потребностям относятся не только запреты, связанные с боязнью наказания, — они живы той радостью, которую человек ощущает, делая добро другим людям и реализуя таким образом значительную часть потребностей *я-идеала*. З. Фрейд, скептически относившийся к любому виду «бескорыстных поступков» и «добрых дел» человека, остановился перед глубокой пропастью, лежащей между иудаистски понятой строгой моралью без радости и гедонистическим¹ «принципом удовольствия».

Тяжелее рассуждать об отношении бессознательного к сознательной части *сверх-я* и *я-идеала* в человеке. Почти все философы, предшественники З. Фрейда и психоанализа, писали о совести, морали и моральных идеалах человека как о чем-то, что подразумевает в создании и поддержании *сверх-я* и *я-идеала* присутствие определенной доли бессознательного. Как известно, психоанализ перешел в другую крайность, недооценив роль совести и сознательного человеческого отношения к упомянутым психическим функциям. Интересно, что Дэвид Юм еще в XVIII в., в определенном смысле предвосхищая Фрейда, писал о том, что моральность в гораздо большей степени опирается на иррациональные и эмоциональные функции, чем на разум. Как мы знаем, в философии И. Канта мораль именовалась «практическим разумом». Подобное понимание естественным образом вытекает из уверенности Канта в том, что все моральные понятия априори имеют свой источник в разуме, т. е. что их невозможно вывести из эмпирических знаний. Если подобное понимание разума у Канта и идею Юма о взаимосвязи морали с иррациональными функциями в человеке

¹ Гедонизм (от греч. ἡδονή — наслаждение) — этическое учение, возникшее в Греции в IV в. до Р. Х.; целью жизни и высшим благом признает наслаждение. Отсюда «добро» определялось как то, что приносит наслаждение, а «зло» — как то, что влечет за собой страдание.

соединить с понятием *религиозного архетипа* Карла Густава Юнга, то становится возможным примирить обе, казалось бы, противоположные точки зрения. Наше бессознательное (индивидуальное и, быть может, национальное и коллективное бессознательное), несомненно, является иррациональным и, тем самым, тесно связано с нашими эмоциями. Развитие морального и религиозного архетипов, безусловно, зависит от внешних обстоятельств, или условий (прежде всего семейных), а затем и от воспитания — положительного либо отрицательного. Смогут ли религиозный архетип, в зародыше едва присутствующий в каждом человеке, развиться в полной мере и явить миру яркую личность какого-либо святого, религиозного философа или художника; приведет ли это развитие человека к фанатизму сектантского типа (в христианском средневековье — инквизиция и сжигание «ведьм», в Новое время — русские староверы, в Новейшее время — «зилоты»¹, или фанатики, отвергающие помощь официальной медицины в некоторых христианских сектах Америки и Европы), либо к заболеванию одной из форм религиозной шизофрении или паранойи — все это зависит от множества сложных и противоречивых событий во внутренней и внешней жизни человека, начиная с его рождения (а может быть еще и до него). Каждый наш архетип, с момента своего возникновения, несет в себе определенную двойственность. Закон энантиодромии, по Юнгу, состоит в том, что при благоприятных обстоятельствах можно примирить в человеке противоположные стремления (*conjunctio oppositorum*). К открытию этого закона Юнг пришел под влиянием талантливых диалектиков — «досократиков», а также восточной религиозной философии, в особенности таоизма. Православию, да и католицизму чуждо это направление размышлений Юнга, вследствие чего и не удивительно, что Юнг имеет больше сторонников в протестантском

¹ Ревнители.

мире (из которого он и сам вырос) и у «свободных стрелков», одиночек в разных странах мира.

Христианство и теоретически, и практически знает о трагическом разрыве, который делит человеческие существа на «земные» и «небесные». Этот разрыв особенно четко выражен в истории сербского народа и его православной Церкви. Подобное динамичное напряжение, которое не всегда плодотворно, хорошо выражено и в книге И. Канта «Критика практического разума». В соответствии с учением Канта, личная удовлетворенность человека своей моральной деятельностью может оказаться патологичной. Патологическое удовлетворение подразумевает такие действия, которые человек предпринимает в надежде получить какую-либо пользу (глубинный психолог добавил бы: сознательно или бессознательно), хотя такое действие и совершалось в соответствии с законами морали (тот же психолог снова добавил бы, что такое действие реализовывалось под воздействием запретов, боязни наказаний и чувства вины). Моральное удовлетворение проистекает прежде всего вследствие самого выполнения морального закона, категорического императива¹, гласящего: «Поступай только согласно такой максиме, руководствуясь которой ты в то же время можешь пожелать, чтобы она стала всеобщим законом». Без христианского влияния Кант никогда не смог бы определить столь нагруженное и рассматриваемое *sub specie aeternitatis*² влияние субъективных мотивов на моральные поступки человека.

Только христианство могло заострить земное в человеке в отношении к небесной, духовной его природе и выразить эту двойственность словами Христа: «Будьте совершенны, как совершен Отец ваш Небесный», — или восемнадцатью веками спустя категорическим императи-

¹ *Категорический императив* — основной закон этики И. Канта, сформулированный им в «Критике практического разума» (1788). Автор приводит его формулировку.

² *Sub specie aeternitatis* (лат.) — с точки зрения вечности.

вом Канта, в основе которого лежит не личное наслаждение, но «личное совершенство и благо другого»!

Если речь идет о «личном совершенстве», или совершенствовании человека, то о нем говорит и современный гностик К. Г. Юнг как об «индивидуальном пути», который тем не менее в чем-то существенном отличается от христианского пути совершенствования, — вне зависимости от того, будет ли это «вертикальный» путь аскетического подвижничества (Святая Гора Афон) и православные монастыри по всему миру, или же «горизонтальный» путь каритативного¹ благовестия западных христиан.

Ранее упоминавшееся и постоянно присутствующее в человеке напряжение между «патологическим удовольствием», которое, поскольку намного чаще присутствует в человеке, скорее могло бы быть названо физиологическим, или природным удовольствием, и «моральным удовольствием», которое, по всей видимости, свойственно лишь духовной элите человечества, И. Кант разрешает (по видимости или реально?) таким образом, что я, чья деятельность определена причинной необходимостью, принимается как феномен, в то время как я, на которое воздействует моральный закон, принимается как ноумен², не зависящий от природной эмпирической необходимости, тем самым и от закона причинности. В отличие от фрейдовского *сверх-я*, требующего реактивной системы чувств, из которых проистекает мораль, категоричный императив И. Канта является внутренним и спонтанным источником поведения, из которого и проистегают чувства.

¹ *Каритативное благовестие* (от лат. *caritas* — уважение, любовь, привязанность) — в данном контексте популярная в католицизме проповедь милосердной, сострадательной любви к ближним путем «добрых дел».

² *Ноумен* — философское понятие, обозначающее умопостижимую сущность, предмет интеллектуального созерцания, — в отличие от *феномена* как объекта чувственного восприятия. В философии И. Канта *ноумен* — возможная, но недосягаемая для человеческого опыта объективная реальность, синоним понятия «вещь в себе».

Неясно, дает ли нам что-нибудь такая позиция Канта, если говорить о практическом моральном поведении человека. Если и стало очевидно, то только то, что философ Кант таким толкованием занимает относительно морали позицию нативистов, тем самым приближаясь к христианскому учению о моральном законе как априори данном нам, а не приобретенном (а именно так гласит жесткий закон причинности, который начинает действовать если и не до рождения, то, несомненно, с момента рождения ребенка, втискивая в архетип априорной морали индивидуальный опыт и специфические условия, заставляя человека вести себя морально или аморально в соответствии с такой детерминистской схемой). Эту мрачновато написанную картину предопределенности человеческого поведения (а также и морального поведения) несколько оживляют современные концепции психологов и среди них в особенности — теория личности как открытой системы Гордона Олпорта; личность, по Олпорту, наделена свободной волей, которая, как мы убеждаемся из каждодневного опыта, не является пустой абстракцией. В соответствии с таким учением человек, постоянно взаимодействуя со средой в процессе своего созревания и развития, меняется и как личность. Такие психологические взгляды, кажется, вновь ориентируют нас на путь совершенствования или на «индивидуальный процесс» Юнга, оставляя позади теорию Канта, которая теперь воспринимается как «замкнутая система» или как теория, не допускающая идеи развития и морального возрастания человека.

Куда же приведет нас предлагаемый путь совершенствования человека, его созревания и развития? К созданию некоего «сверхчеловека» Ницше, космополитического человека новой эпохи (New Age) или же идеального человека-христианина «в меру полного возраста Христова»? Улучшается или ухудшается моральное поведение человека в процессе исторического развития, или же мы видим

только меняющиеся фазы прогресса и регресса той же морали (возможно и априорной)? Трудно ответить однозначно на эти непростые вопросы. Психоаналитическое учение в наименьшей степени может удовлетворить нас, учитывая самоуверенность его основателя, который считал, что «вещь в себе» существует в индивидуальном бессознательном и может быть познана разумом (психоаналитическим методом?). Фрейд полагал, что таким образом он демистифицировал «ноумен» Канта, отнеся его к сфере индивидуального бессознательного, которому принадлежат и *сверх-я* с его функциями — такими, как самонаблюдение, совесть (вина, покаяние, стыд), — и *я-идеал*, в котором только последняя, третья функция оказывается близкой к сознательному переживанию; несмотря на неясность значения понятия «архаическое наследие», которое могло бы указать на наличие коллективного, а не только индивидуально бессознательного, — 3. Фрейд связал наше «фенотипное» моральное поведение с «генотипным», но это «генотипное» не является «вещью в себе», это есть центрально-реактивно образованная моральная гарнитура, моральная форма поведения, по большей части позже вытесняемая. Наше моральное поведение, а также наши моральные обязательства являются приобретенными, они суть следствие чувств, — в первую очередь бессознательного чувства вины, которое возникает (вот тут Фрейд заходит слишком далеко в своих произвольных спекуляциях) после убийства отца в первобытном стаде. Поскольку, по Фрейду, наше бессознательное аморально, асоциально и алогично, и при этом оно не знает ни времени, ни пространства, причем, к тому же, этому бессознательному принадлежит часть *я* и почти целиком *сверх-я* с его мучительной и самопожирающей функцией совести, — нет никакого реального прогрессивного движения человека через историю, нет возрастания его морали. Общую истерию человека и человечества психоанализ может в лучшем случае перенастроить в сторону тихого

смирения, более возвышенного стоицизма и терпеливого согласия со всеобщей болью существования.

Если говорить о морали и моральном поведении человека, как это понимается всеми этими теориями во главе с психоаналитической (все они выводят свое учение о человеке из Аристотеля, а затем и из теории Д. Локка¹ о личности, которая по своей природе есть «*tabula rasa*»), то уместным будет привести слова нашего соотечественника Бошко Поповича: «Мораль, — пишет он, — можно рассматривать как *реакцию* на прелести, которые воздействовали извне и определенным образом оставили некий след в личности, вне зависимости от того, произошло ли это за счет «обусловленности» или «идентификации» (бихевиоризм и психоанализ — *Авт.*). Главное заключается в том, что внешние ценности интериоризируются и создают в личности относительно устойчивую структуру, которая называется по-разному — *совесть, идеальное я, сверх-я*».

3. Фрейд и психоаналитическая теория в целом из-за своего взгляда на человека и мир, а также других односторонностей и преувеличений были подвергнуты серьезной критике с различных позиций (философской, религиозной, психологической, педагогической и т. д.), в том числе и в моей книге: «Психоанализ и культура. Невроз как вызов». Тем не менее, эта критика все же оказалась недостаточной, чтобы психоанализ потерял свое видное место среди других теорий личности человека и его происхождения.

Не будет лишним еще раз подчеркнуть, что христианское учение о личности человека гораздо ближе учению Канта, чем Фрейда, ближе теории Лейбница, нежели миллевскому пониманию сущности человеческой природы. Если мы и не так легко, как психотерапевты-

¹ Локк Джон (1632–1704) — английский философ-просветитель и политический мыслитель. Разработал эмпирическую теорию познания и идейно-политическую доктрину либерализма.

персоналисты можем принять позиции Канта (в соответствии с которыми моральные обязанности предшествуют каждому чувству, а понятия добра и зла не существуют раньше закона о морали, но только после него), то они все же близки нам — точно так же, как психотерапевтам XX в. учение Лейбница о человеке как самоактивной монаде¹ (современный психолог Абрахам Маслоу² говорит о спонтанном стремлении человека к «самоактуализации», а Юнг — о подобном же стремлении к «индивидуализации»), человеку, в котором изменения возникают в результате создания «внутреннего принципа», внутренней свободы и «самодетерминирования».

Если попытаться создать синтез существующих главных направлений в психологии и философии применительно к вопросу о происхождении (природе) человека, — в первую очередь о моральной природе человека, — то можно сказать следующее: Человек — не только реактивное, но и активное создание. Его моральное поведение как проявление его совести (Христианство), *сверх-я* (Фрейд) или категорический императив (Кант) — все это имеет как внешнее, реактивно-центральное (воспитательная роль родителей через обуславливание и идентификацию), так и внутреннее, априорное и спонтанное, происхождение. Человек ведет себя морально не только потому, что *обязан* или по той причине, что такое поведение приносит ему удовольствие (по Фрейду — прежде всего физиологическое, поскольку у ребенка оно является самым ранним, а затем и психологическое), но и потому, что он *хочет* и *должен* быть моральным, поскольку тем самым реализует один из глубочайших архетипов коллективного бессознательного в себе. Его моральное поведение

¹ В философии Г. В. Лейбница (1646—1716) монада — «простая субстанция», «истинный атом природы», «элемент вещей», «постоянное жидкое зеркало Вселенной».

² Маслоу Абрахам Харальд (1908—1970) — американский психолог, специалист в области психологии личности и патопсихологии. Один из основателей гуманистической психологии.

не аутично, не замкнуто в себе, но всегда включает в себя и других людей, поскольку он ценит людское сообщество, к которому принадлежит. Нас не устраивают замкнутые системы личности Канта и Фрейда (филогенез *сверх*-я указывает на замкнутость системы Фрейда), поскольку они не дают свободы для *развития* личности и не указывают человеку *способов* достижения моральности. Этот недостаток отсутствует в православной святоотеческой традиции, в трудах ее святых, особенно Максима Исповедника, а еще ранее — Афанасия Великого, который в «божественном подобии» человека видит и залог его *роста*. По словам св. Афанасия Великого, «Бог стал человеком для того, чтобы человек смог стать богом». Со времен двухтысячелетней давности нам хорошо известны *способы* и *средства*, рекомендуемые христианской этикой человеку, который свободно выбирает «преображение эроса в *агапе*». Если под *эросом* понимать наличие в человеке голых инстинктов (сексуального и агрессивного), а под понятием *агапе* — любовь Христа к Богу и человеку, то каждый человек, сознает он это или не сознает, стоит на какой-то ступеньке Лествицы (св. Иоанна Лествичника), которая поднимает его от эроса к агапе.

Грех, совесть, вина и чувство вины

В богословском отношении грех и вина суть основные феномены религии и религиозной морали. Вина человека, в соответствии с религиозными христианскими воззрениями, есть следствие его греха, а отнюдь не выдумка Церкви или политики, некая идеология или даже болезнь или невроз. Вина — нечто большее, чем страх, она есть онтологическая категория, которая свидетельствует о человеке как о духовном существе, чья этика в основе своей является теоцентричной. Только человек есть существо, которое знает свою *пра-вину*, причем распознает ее

через чувство вины. Следует обрести внутреннюю храбрость и открытость по отношению и к трансцендентности, и к экзистенции и признать, что человек является «существом вины». Заслуга Мартина Хайдеггера в том, что помимо совести и заботы он включил в экзистенциалы «страх» и «вину». По Хайдеггеру, вина есть свидетельство «заботы» о чем-то, чего еще нет. «Быть аутентичным» означает — через «заботу» быть призванным к пониманию себя как «существа вины», а быть неаутентичным — значит быть «вброшенным в забвение» этой основной вины. Экзистенциал *быть виновным* обуславливает возможность существования добра и зла, моральности вообще. Если по-христиански интерпретировать Хайдеггера, это означает способность и постоянную готовность человека упасть в пропасть греха, а также и возможность познать спасительное раскаяние, приходящее к нам из той человеческой глубины, которая явно не земной природы и благодаря которой мы в состоянии преодолеть бездонную пропасть греха смыслом и радостью покаяния.

Спросим себя еще раз, что же такое совесть, на что она нас зовет и к чему она нас призывает? М. Хайдеггер отвечает так: «Строго говоря, совесть не зовет никого, она говорит молчанием». По сути дела, совесть не является ни речью, ни голосом, она «говорит молча», ее содержание — чувство вины. Поскольку совесть есть ощущение, она чувствует больше, чем это можно рационально сформулировать. Как только совесть включается в речь, как только ощущение вины получает формулировку, появляется опасность того, что действительная встреча с совестью утонет в разлагающей болтовне с самим собой. Совесть близка только тому, кто безусловно открывается перед ней. То, что М. Хайдеггер называет «хотеть-иметь-совесть», есть готовность человека, с одной стороны, откликаться на «зов совести», успешно противопоставляя воспоминание о своих предыдущих действиях (в особенности отрицательного свойства) нынешнему

я и его ближайшими решениям, а с другой стороны, успешно избегать упомянутого зова, «не слышать» предложений совести («угрызений совести»), которые нарушают уверенность человека в себе в настоящий момент времени.

Вот удивительно! Мы фиксируем заблуждения совести, способы бегства человека от сознания своей вины, но мы не в состоянии четко определить понятие совести. Иногда кажется, что о ее реальном существовании мы судим косвенно, через «нечистую совесть» или видимые последствия попыток избежать вины.

Еще Аристотель сомневался в непогрешимости и неподкупности человеческой совести, а св. Фома Аквинский подчеркивал ненадежность и сомнительность совести, разделяя чистую совесть (*synderesis*) и эмпирическую моральность (*conscientia*) и, ссылаясь, как позднее Кант, на «спокойную совесть» худших церковных еретиков. Добавим, что *synderesis* остается априорным фоном искусства различать добро и зло в практической жизни, однако совесть оказывается неполной и несовершенной *conscientia*. Подобным различием двух видов совести этот известный католический богослов невольно способствовал релятивизации¹ понятий совести и морали, что в наше время стало особенно заметным в работе социолога (Э. Дюркгейм) и этнолога (М. Мид²). Наше нынешнее психологическое различие автономной и гетерономной совести (Э. Фромм) или моральной и этической совести (К. Г. Юнг) уже давно известно философам и теологам.

Существует ли вообще чистая совесть? Немецкие философы Макс Шелер и Мартин Хайдеггер отрицают ее существование. Хайдеггер подчеркивает, что так называемая чистая совесть в человеке является лишь забвением «нечистой совести» или отрицанием очевидного

¹ Т. е. в отказе от абсолютной неизменности принципов совести и морали.

² Мид Маргарет (1901–1978) — американский антрополог. Изучала верования первобытных народов островов Тихого океана.

факта, что ничего не сделано. Тем не менее мы считаем, что правда скорее на стороне персоналистически ориентированного немецкого психиатра Хайнца Хефнера (Heinz Hafner)¹, который делает более естественный вывод о том, что после какого-то морально правильного и бескорыстного поступка человек ощущает нечто озаряющее, радостное, и эта радость имеет для я и я-идеала несомненно положительное значение. Разница между действительно чистой совестью (т. е. не той, в которой мы себя обманываем) и нечистой совестью состоит, по Хефнеру, в том, что последняя охватывает все наше я (а значит и бессознательную его часть), в то время как чистая совесть никогда не может распространиться на все я, поскольку осознает: «человек — существо вины», он уже согрешил и может снова согрешить. Такая глубинная совесть, постоянно напоминающая человеку о его виновности, отнюдь не мешает ему быть истинно радостным из-за какого-нибудь доброго совершенного им дела и передавать эту радость другому человеку.

Владыка Николай Велимирович пишет, что как бы это ни выглядело невозможным и неестественным, — человек, в соответствии с заповедью Христа Своим ученикам, может полюбить своего врага: в этом он может убедиться на собственном опыте. Превратить врага в друга, освободить и себя, и своего противника от внутренней и внешней агрессии, а нечистую из-за наличия агрессии совесть обратить в чистую может любовь, и только она одна. Такую неземную любовь может послать человеку только Бог, и христианин вполне осознает, что сам по себе, по своей природе он не в состоянии совершить такой подвиг. Похоже, что любовь — единственно возможный и разумный ответ на все трудные вопросы философски ориентированных мыслителей; подобные вопросы, касающиеся сущности и существования, сжаты в диалоге Ивана

¹ Хефнер Хайнц — ведущий немецкий психиатр, профессор. Работает в Центральном институте душевных болезней в Мангейме.

Карамазова с братом Алешей с интеллектуальной страстью, типичной, кажется, только для русских мыслителей. Ф. Достоевский спрашивает себя, может ли зло, причиненное малому ребенку, когда-либо быть вычеркнуто из книги вечности, а также из сердца того, кто это зло причинил, да и того, кому такое зло нанесено? Могут ли отец или мать простить убийце их невинно пострадавшего ребенка? Расширим этот вопрос: можно ли простить или забыть геноцид одного народа по отношению к другому?

Великий христианский учитель, преподобный Иоанн Лествичник в VI—VII вв. написал в своей «Лествице»: «Не помнить зло есть истинное покаяние». Может ли уникальный опыт великого подвижника, который продемонстрировал прекрасное знание психологии человека и его природы, быть использован применительно к отдельным людям или же и к целым народам? В этой связи я хочу напомнить слова русского философа Николая Бердяева, который написал: «От государства нельзя требовать исполнения заповедей Моисея, поскольку они применимы только к личностям». Я не хочу этим сказать, что в отношениях человека с человеком должен действовать принцип *homo homini Deus est*¹, а в отношениях народов естественный закон *homo homini lupus est*², хотя до сих пор история чаще всего протекала именно таким образом. Я скорее сказал бы, что чем больше людей будет следовать первому, поистине естественному принципу — ибо человек является исконно религиозным существом (*anima naturaliter christiana*³), уважая Бога в себе, поскольку Его в себе и узнает, а вместе с тем узнавая Его и в другом, — тем больше увеличатся шансы на то, что народы в будущем станут все чаще отказываться от второго принципа. Этот принцип выражает не нашу животную «волчью» натуру (поскольку волки

¹ *Homo homini Deus est (лат.)* — человек человеку Бог.

² *Homo homini lupus est (лат.)* — человек человеку волк.

³ *Anima naturaliter christiana (лат.)* — душа по природе своей христианка.

в природе не относятся так друг к другу), а издревле поврежденную человеческую природу, падшую и грешную, природу сатанизированную и пропитанную злом, а это зло, помимо человека, не свойственно ни одному живущему на земле существу. Как наилучшим образом поднять себя на такой уровень, чтобы уметь ценить жизнь как дар Божий, чтобы следовать внутренней, а не только внешней совести и узнавать Христа в другом человеке? Для ответа на этот вопрос мы должны снова вернуться к понятиям совести, вины и чувства вины.

* * *

В соответствии с мнением психоаналитиков, первоначальные воспитательные меры родителей направлены на привыкание ребенка к определенным требованиям, в первую очередь к чистоте. Этого добиваются как наказанием и принуждением, так и любовью. Так, отказываясь от «абсолютного удовольствия» (еще младенцем человек начинает учиться такому отрицанию) через воспитание, которое (хотим мы того или нет) напоминает дрессировку, ребенок формирует в своей душе контуры так называемой примитивной, первичной совести. Дабы избежать страха наказания, ребенок выполняет требования родителей, ожидая от них любви в качестве награды. До седьмого года жизни, а у некоторых детей и до двенадцати лет (согласно серьезным исследованиям французского психолога Жана Пиаже) подчинение родительскому авторитету поддерживает в активном состоянии «примитивную совесть», которую мы можем назвать еще и внешней, или гетерономной. Процесс интроицирования, т. е. внедрения родительских запретов и формирования *сверх-я*, начинается, по Фрейду, уже после третьего года жизни ребенка как реактивное образование на Эдипов комплекс, а по Кляйн и Винникоту, как мы видели, — и гораздо раньше; с образованием *сверх-я* у ребенка появляется и чувство вины, но все-таки об автономной, внутренней, персональной

совести можно говорить только как о потенциальной величине. Хотя «примитивная совесть» формировалась на основе авторитета (действительного или ложного) родителей и развивалась под влиянием авторитета общества, — по-видимому, у всех людей до конца никогда не теряется интенсивность, а также качества развития автономной совести; эти качества формируются на седьмом году жизни ребенка с началом школьной учебы, а затем по мере естественного и необходимого развития бунтарской совести в период созревания и далее; последующая динамика событий предопределяет исход борьбы двух этих видов совести.

Постепенное освобождение молодого человека от власти родительского *сверх-я*, безусловно необходимой в определенной фазе развития совести, ведет к усилению автономии индивидуума в рамках мучительного и длительного «индивидуального процесса», который ведет к становлению личности. Х. Хефнер верно описал этот процесс словами: «В то время как *сверх-я* требует от я подражания некоему идеалу, персональная совесть ведет к преобразению».

Мы уже говорили, что человек распознает виновность через чувство вины, которое вызывает в нем мучения и страдания. Вследствие естественного для человека стремления жить по «принципу удовольствия», т. е. желая избежать мучения и страданий, соотношение виновности и чувства вины оказывается сложным и противоречивым. Значение Эдипова комплекса для формирования *сверх-я*, по мнению последователей Фрейда, оказывается меньшим, чем значение того, что происходит в анальной фазе развития: в то время как ребенок в ситуации Эдипа отказывается от чего-то, чего он никогда не имел — инцестуозного объекта, в анальной фазе он отвыкает от чего-то, что его реально удовлетворяло. Отсюда необходимость выделять анальное *сверх-я*

(«мораль сфинктера», по Френци)¹, которое всегда строже, чем эдиповское *сверх-я*.

Девииации (отклонения) *сверх-я* являются следствием девиантного (отклоняющегося) поведения в предэдиповом и эдиповом периодах развития ребенка. Один из вариантов ложного развития возможен в том случае, если *сверх-я* родителей оказывается хрупким вследствие ложных ценностей, которые усваиваются (интернализуются) ребенком, образуя *сверх-я* с *лакунами*. В другом варианте, вследствие какого-либо травмирующего внешнего события (например потери одного из родителей во время эдипового периода), *сверх-я* ребенка развивается с отклонениями двумя возможными противоположными способами: либо исчезнувший родитель наделяется чертами садизма (садистское *сверх-я*), либо же он чрезмерно идеализируется (дефицентное *сверх-я*).

Фрейд различал два вида чувства вины: одно, возникающее в качестве реакции на внешние моменты, он назвал «истинное чувство вины»; второе развивается внутри под воздействием *сверх-я*. Параллельно с чувством вины *сверх-я* отражает и страх наказания. Садистское и мазохистское *сверх-я* с чувством вины в *сверх-я* и потребности в наказании в я чаще всего проявляется в следующих патологических явлениях: 1) в принудительном неврозе, в котором я противится требованиям *сверх-я* признать вину; 2) в меланхолии, в которой я признает, что оно виновно и подвергает себя наказанию; 3) в истерии, при которой я производит дальнейшие вытеснения, удерживая данные о вине вдали от совести.

По результатам моей психотерапевтической практики мне кажется справедливым вывод Фрейда, что страх от наказания в человеке формирует потребность

¹ Френци Шандор (1873—1933) — венгерский психиатр и психоаналитик. Ученик Фрейда. «Мораль сфинктера» — термин психоанализа, связанный с решением проблемы дефекации в младенческом возрасте. Согласие ребенка с требованиями родителей Френци определял как сильнейший подавляющий фактор.

в наказании. Из-за этого невротического стремления к самонаказанию могут иметь место тяжелые психические нарушения, а также различные виды травматизма, особенно через аварии. В то же время Фрейд говорит и о других неприятных для человека последствиях из-за слепого послушания я слишком строгому *сверх-я*. Таковы, например, реакции я на строгий запрет бессознательных агрессивных или сексуальных полигамных устремлений супругов в браке, или на запрет онанизма у подростков. Чрезмерные моральные требования в таких случаях приводят к чрезмерной совестливости, сожалениям, одержимости церемониалом поддержания чистоты, принудительным действиям по переодеванию перед отходом ко сну и т. п. Подобные принудительные действия или мысли могут перейти в фазу принудительных неврозов, которые, хотя и терзают человека, дают ему и т. н. вторичную пользу от заболевания: такой человек (например, религиозный неврастеник) может вообразить себе, что он «совестливее» и «чище» других людей, а потому и «милее Богу». Принудительно-невротические симптомы у некоторых верующих людей зачастую сменяются симптомами меланхолии.

Следует признать, что среди верующих встречаются неврастеники, которые скорее согласятся переживать невротическое чувство вины, нежели искать действительные причины невроза; такие люди с готовностью следуют различным внутренним запретам и увлекаются всякого рода внешними церемониями, вместо того, чтобы подумать о действительных причинах запретов. Психотерапевтическое воздействие, направленное на распознавание бессознательного внутреннего конфликта, обеспечивает последующую глубокую исповедь религиозного неврастеника, создавая условия для искреннего покаяния и тем самым для более сознательно-го соблюдения в жизни норм морали и религии. В этой

связи прав был Хобард Маурер (H. Mowrer)¹, когда утверждал, что многие драматические исповеди чаще имеют место в психиатрической клинике перед психиатром, нежели в церковных исповедальнях. Почему так происходит? Маурер считает, что чем тяжелее проступок, за который следовало бы исповедаться, тем большим оказывается внутреннее сопротивление грешника, а в этом случае необходимы и определенные внешние условия для исповедания греха. Постоянные психические возбуждения грешника приводят его в психиатрическое учреждение, причем возбуждение выступает предварительным условием для исповеди, а не ее следствием. В то же время, находясь в психиатрической клинике, грешник как бы «расплачивается» за свой грех. После проведенного в больнице определенного времени и «исповеди» психиатру зачастую все завершается вполне благополучно, и нормальная жизнь восстанавливается. Священники (хотя порой это относится и к психиатрам) часто оказываются не готовы принять на себя столь бурные аффективные проявления человека и скорее искусственно гасят их, причем зачастую преждевременно (отпустительная молитва без предварительного душевного разговора, поверхностные рекомендации, медикаменты).

Хотя описанный Маурером тип грешника-пациента чаще всего относится к невротическим реакциям или психическим нарушениям личности (и в качестве такового дает незначительный процент психиатрических больных в крупных психиатрических центрах), следует подчеркнуть, что «нервные кризисы» или «нервные срывы» могут на самом деле представлять собой первый положительный признак «приступа совести» у морально споткнувшихся людей, у которых через такие «нервные кризисы» начинает проявляться вина за совершенные

¹ Маурер Хобард Орвил (1907–1982) — американский психоаналитик, автор работ по психологии религии, вопросам психического здоровья, президент Американской психоаналитической ассоциации.

ранее поступки. Отсюда и лечение должно быть бережным, не стремящимся непременно к «вытеснению» вины, — чем грешат обычно психоаналитики. Поэтому, по-видимому, вполне обосновано замечание старых духовников-исповедников о том, что до тех пор, пока все душевные нарушения различного характера (и прежде всего невроты и психозы) мы не будем рассматривать как следствие зла, греха и вины индивидуума (а не как незнание, которое можно компенсировать изучением и вниканием, а не покаянием и преображением), — существующая пропасть между психоаналитиками и духовниками преодолена быть не может¹.

¹ Впечатляющий пример «приступа совести» у женщины-убийцы был приведен К. Г. Юнгом в его «Автобиографии». «У меня был еще один аналогичный случай, который я вряд ли когда-нибудь забуду. Ко мне обратилась дама, отказавшись назвать себя. Она заявила, что хочет только проконсультироваться. Похоже, она принадлежала к высшим кругам общества. По ее словам, она тоже была врачом. То, что я услышал от нее, было признанием: около 20 лет назад она совершила убийство — отравила свою лучшую подругу, потому что была влюблена в ее мужа. Ей казалось, что раз убийство не раскрыто, то оно не имеет никакого значения. Она мечтала выйти замуж за мужа подруги и нашла, как ей думалось, простейший путь — убийство. Таков был мотив, а моральная сторона дела ее не волновала. И что же? Она действительно вышла замуж за этого молодого человека, но он вскоре умер. Но позже с ней стали происходить странные вещи. Дочь от этого брака оставила ее, едва повзрослев. Она рано вышла замуж и старалась не встречаться с матерью. Наконец она вовсе исчезла из поля зрения матери — утратила с ней всякий контакт. Эта дама владела несколькими скаковыми лошадьми. Увлечение верховой ездой поглощало ее полностью. И вот в какой-то момент она обнаружила, что лошади под ней начинают нервничать, даже ее любимец однажды сбросил ее. В итоге ей пришлось отказаться от верховой езды. Привязанность к собакам не принесла ей облегчения. У нее был замечательный волькодав, которого она просто обожала. И снова удар судьбы: именно эту собаку разбил паралич. Это стало последней каплей: она почувствовала, что «морально разбита»; ей нужно было кому-то исповедаться, и она пришла ко мне. Она была убийцей, но не только: она стала и самоубийцей, потому что тот, кто совершил преступление, разрушает и свою душу. Убийца судит себя сам. Когда преступление раскрыто, преступник несет наказание согласно закону. Если преступление осталось тайной, и человек совершил его без нравственных колебаний, наказание все равно настигнет его, о чем и свидетельствует этот случай, — просто оно придет днем позже. Нередко бывает, что животные и растения знают о преступлении. Из-за убийства от этой женщины отвернулись даже ее животные. Не в силах вынести одиночества, в котором она оказалась, эта женщина, чтобы как-то справиться с ним, сделала меня своим исповедником. Она искала человека нейтрального, без предвзятостей, который не был бы убийцей, кому она могла бы признаться

Карл Густав Юнг еще до Э. Фромма различает *гетерономную совесть* (обусловленную средой, выступающую как отражение «собраний законов и правил», которых человек невольно придерживается только частично) и *автономную совесть*, которую называет «этической» совестью, архетипическим зовом Собства, «Божьим гласом» в нашем бессознательном. У большинства людей подспудно идет непрерывная борьба между двумя этими совестями — гетерономной, «моральной» совестью (которая может считаться «заученной»), и автономной, «этической» совестью, которая есть голос Собства в человеке о том, что нечто «нужно», но отнюдь не «должно» сделать.

Исходя из того предположения, что вина есть одна из необходимых ступенек на пути человеческого единения с Богом (откуда идет смелый, но с точки зрения христианства неприемлемый вывод Юнга, что грехопадение было необходимо и предусмотрено Богом для созревания детской адамовой души), Юнг различает, в соответствии с разделением обычной морали и этики, ложное и истинное чувство вины. Ложное чувство вины свойственно психически еще не развитому человеку; он не в состоянии совершить поступок, из-за которого бы почувствовал некую действительную вину, поскольку все еще остается рабом инцестуозно-патриархального мира в себе. Если рассматривать чувство вины поэтапно, то, по Юнгу, вина вначале является человеку, когда он пробуждается для понимания отличия добра от зла, затем, когда человек выделяется из «отцовского мира», стремясь к автономии самостоятельности и созданию внутреннего

и тем самым восстановить утраченную связь с людьми. Она нуждалась во враче больше, нежели в священнике, испытывая страх, что последний выслушает ее из чувства долга, но в душе вынесет моральный приговор. Она видела, что люди и животные отвернулись от нее, и была настолько подавлена, что не могла более выносить это проклятие. Я так и не узнал, кто она, и даже не знаю, правдива ли ее история. Временами, вспоминая об этом, я размышлял, что с ней стало, ведь на нашей встрече история не закончилась. Возможно, она покончила с собой». См. Юнг К. Г. Воспоминания, сновидения, размышления. Минск, 2003.

закона (начало отделения гетерономной совести от автономной с предположением — которое для верующего христианина есть факт и к которому Юнг только склоняется, — что автономная или этическая совесть в человеке есть религиозный архетип «Божьего гласа» в нас, то, что у Канта выступает как априорная категория); наконец, вина будет ощущаться и в том случае, когда человек испугается борьбы «двух совестей» в себе (борьбы, которая приносит человеку много боли, страданий и угрызений совести), когда он откажется от дальнейшей борьбы, свидетельствующей об идущем в нем «индивидуационном процессе», и укроется в некоей идеологически замкнутой нише, отождествив себя с догматической, институционализированной стороной христианской Церкви (автократической, монархической, одним словом, идеологической, но не отнюдь мистической и вечной, поскольку только такая Церковь является «мистическим телом» Христовым).

Швейцарский аналитик школы Юнга Роберт Штрубель (R. Strubel) своеобразным и, как мне кажется, адекватным образом различает здоровое и болезненное чувство вины. Как известно, новорожденный младенец живет одно время (внутриутробный период и примерно первые шесть месяцев после рождения) в состоянии естественного единения с матерью. Если такому единению ничто не препятствует, можно с полным правом утверждать, что ребенок получил то драгоценное качество существования, которое Эрик Эриксон назвал «прадоверием». По большей части бессознательно ребенок получает пра-начальный опыт того, что все в порядке: он сам, весь мир. По Штрубелю, первичным опытом для ребенка, таким образом, выступает добро, а не зло — как у Фрейда. Речь всегда идет о наиболее благоприятных условиях и для матери и для ребенка в период девятимесячного внутриутробного и шестимесячного послеродового его развития. Около шестого месяца после рождения и до восьмого, когда появляется неизбежная боязнь отделения от матери, в течение первого

года жизни (особенно с появлением зубов) возникает первое естественное ощущение дискомфорта, постепенной потери единения с матерью и все более быстрое развитие понимания ребенком того, что он отличается от матери и от остального мира. По мнению Штрубеля, этому способствует и первый укус ребенком материнской груди с появлением зубов, когда мать из-за боли от укуса отлучает его от груди. Во всяком случае, около шестого месяца (при нормальных условиях развития) ребенок переживает свой первый кризис, который является следствием рудиментарного осознания потери райского состояния единения с матерью. Первоначальное различие добра и зла, по Штрубелю, начинается тогда, когда слияние ребенка с матерью в естественном первоначальном единении начинает распадаться. По-видимому, в это время ребенок, продолжает Штрубель, впервые предсознательным образом спрашивает себя: «Почему добро (прежняя почти полная реализация «принципа удовольствия») оказывается уже не таким, почему мать больше не хороша, хорош ли сейчас я сам?» С появлением у ребенка подобных «скверных чувств» в нем растет страх, смешанный со злостью, сомнением и грустью. Именно такое чувство, которое мы могли бы назвать «нормальным», или «первичным» чувством вины, способствует дальнейшему развитию у ребенка своего я. Ребенок еще не чувствует себя виновным из-за нарушения некой известной нормы, он страдает от иррационального чувства правины, он «без вины виноват». Мать, однако, все чаще говорит «нет» попыткам ребенка что-то сдвинуть, потянуть, разбить и таким образом навредить и себе, и другим. Это отцовское и материнское «нет» постепенно связывает ребенка с представлениями о ценностях, с нормами поведения, углубляя понимание добра и зла. Эти нормы поведения, передаваемые ему от родителей, ребенок интериоризирует, усваивает, создавая таким образом то, что Фрейд назвал *сверх-я*, отныне *сверх-я* будет играть существенную роль в жизни человека.

Как же возникает патологическое чувство вины у ребенка и можно ли правильно отличить его от нормального и необходимого, врожденного чувства *пра-вины*? Нам кажется приемлемым объяснение Штрубеля: патологическое чувство вины формируется в период раннего развития ребенка, если мать пренебрегает его основными потребностями — такими, как пища и любовь (сама пища, которую мать дает ребенку, особенно во время грудного кормления, является знаком любви). Я допускаю, что подобное пренебрежение может начаться со стороны матери еще с момента зачатия и продолжаться в течение всего периода беременности, а также после рождения ребенка. Человек, который в своем раннем детстве ощутил ущербность вследствие пренебрежительного отношения матери (что может случиться и по объективным, и по субъективным причинам), должен быть переполнен чувством «*пра-недоверия*». Мне кажется логичным и вероятным допущение, что такой ребенок уже очень рано (разумеется, наипростейшим образом) спрашивает себя: «Наверное, я злой и скверный, если меня не любят; наверное я сам виноват в этом!» Если это чувство вины проявится позднее, в более благоприятных обстоятельствах, будучи компенсированным подлинной материнской и отеческой заботой о ребенке, — ребенок приблизится к «нормальному» чувству вины, хотя, по-видимому, никогда не обретет его полностью. Если же условия развития ребенка будут плохими и в дальнейшем, то это раннее чувство вины останется «приматным (основным, ведущим) чувством вины», которое будет патологическим и продолжительным душевным состоянием человека.

В связи с теорией Штрубеля о возникновении нормального и патологического чувства вины перед нами встают новые вопросы психологического, психопатологического и богословского характера. Нам кажется, что Штрубель не раскрыл соотношение *я* и *сверх-я*, а также *я-идеал* в развитии ребенка и взрослого человека. Теорию Мелани Кляйн

о раннем дуализме новорожденного, о параноидальной и депрессивной позициях, которая ставит под сомнение первичное осознание ребенком добра, — Штрубель, по-видимому, полностью отрицает. Тем не менее, его размышления являются весьма плодотворными. Опираясь на идею Юнга, Нойманна и Эриксона о том, что человек созревает путем прохождения через кризисы, Р. Штрубель подчеркивает, что в каждом из кризисов индивидуума (особенно в кризисе adolescence, т. е. подросткового возраста) иррациональное чувство вины усиливается. Напомним, что и психоаналитики, и аналитические психологи, которые занимались психологией и психопатологией творчества, справедливо указывали на наиболее часто встречающееся у творческих людей обостренное чувство вины; можно сказать, что речь идет об оживлении нормальной пра-вины человека, всегда возникающей при нарушении какой-то нормы или закрепленной традицией ценности, либо когда вводится новая ценность, — что имеет место в процессе личной индивидуализации, во время творческого акта, а также и у других людей при переходе из одной фазы в другую. О вине творческой личности удачно выразился американский антрополог Эрнест Бекер (E. Becker)¹: «Чем лучше вы развиваетесь как исключительно свободное и критичное существо, тем больше вины ощущаете. Вас обвиняет сама ваша работа, заставляя чувствовать себя менее ценным. Какое право вы имеете изображать из себя Бога?»

Богословские рассуждения о пра-грехе, об изгнании человека из рая, о вине и раскаянии выигрывают в динамике, если мы добавим к ним рассуждения Штрубеля. Такая амплификация² не оригинальна, но может быть полезна и для исповедников, и для психотерапевтов.

¹ Бекер Эрнест (1924—1974) — американский антрополог, психотерапевт, социолог, приверженец «истории идей». Занимался проблемами танатологии, подростковой психологии. Автор книги «Рождение и смерть смысла». Лауреат Пулитцеровской премии (1974). Существует фонд его имени.

² Амплификация (от лат. *amplificatio*) — распространение, расширение.

В соответствии с ветхозаветной книгой Бытия, Адам и Ева были изгнаны из рая из-за непослушания Богу. Преследуемые чувством вины за свою реальную вину, Адам и Ева начинают мучительную и долгую историю рода человеческого, с муками рождения, трудов и смерти. И действительно, в развитии каждого отдельно взятого человека — от зачатия, внутриутробной жизни, рождения, прохождения через несколько характерных жизненных циклов и до самой смерти — как будто все повторяется. Пра-единство с матерью и симбиотическая связь с ней в течение еще нескольких месяцев после рождения как будто напоминают нам о состоянии первых людей в раю. Начало мучений, боли и страданий, всегда перемешанных со злобой, агрессией и ненавистью, означает начало различения добра и зла, — что неизбежно формирует у только еще родившегося ребенка во время первого года его жизни пока что примитивное, но уже вполне ощутимое чувство вины — пра-вины, которое станет «нормальным» чувством ребенка и взрослого человека в течение всей его последующей жизни.

По-христиански ориентированный немецкий психолог и психотерапевт Криста Мевес (Christa Meves)¹ считает подобный процесс формирования чувства вины и понятия о грехе у ребенка не только нормальным, но и необходимым, предполагая, что «в тот момент, когда ребенок начинает энергично и упрямо сопротивляться запретам своих родителей и по своей воле непослушно нарушает их волю», он болезненно ощущает «изгнание из рая», но такое изгнание необходимо для развития человека. Далее она подчеркивает: «Если этого не происходит, — как например в тех случаях, когда мать, чрезмерно потакая и балуя ребенка, невольно препятствует развитию у него самостоятельности и твердости характера, он

¹ Мевес Криста — детский и молодежный психотерапевт в Уельцене, соредатор еженедельника «Rainischer Merkur». Придерживается католических взглядов. Известная противница аборт и сексуального просвещения.

отстает в развитии, остается слабым и инфантильным, держится за материнскую юбку, ощущает страх перед миром и бежит от жизни».

Долгие теологические и философские рассуждения о прародительском грехе и его наследовании — отнюдь не бессмыслица. Они находят себе оправдание и в (нормальном) ощущении пра-вины уже у совсем маленького ребенка — ощущении, которое отныне уже никогда больше не исчезает. Это ощущение может периодически ослабляться по различным (нормальным и патологическим) причинам, а затем снова возрастать, требуя от человека очищения (нормального — путем исповеди и покаяния или патологического — путем бегства в разного рода болезненную активность, либо — прямого «бегства в болезнь»).

Не вдаваясь в трудноразрешимый вопрос о том, сознательно ли Адам и Ева совершили грех, или стали сознательными после того, как грех совершили, — т. е. были ли первые люди «как дети» (как считает святой II в. Ириней Лионский)¹ — или же они были зрелыми и ответственными людьми, а также в еретический вопрос, соблазнительный для многих христиан, предвидел ли это Бог заранее, ибо «хотел» греха Адама и Евы, — мы должны больше внимания уделять соотношению пра-греха, вины и чувств вины в жизни человека.

Прародительский грех как будто бы и в самом деле переносится на каждого ребенка, который, правда, еще некоторое время оказывается «без вины виноватым», поскольку не обладает ни развитым *я*, ни *сверх-я*; это означает, что он пока еще слабо понимает саму греховность, а тем самым — и свою ответственность за проступок. Однако горечь прародительского греха начинает ощущаться довольно быстро, поскольку к неопределенному смутному

¹ Ириней, епископ Лионский (130–202) — священномученик. Известный христианский богослов и писатель. Свои труды посвятил в основном борьбе с еретическими учениями. Убит в гонение императора Севера.

чувству вины, бессознательному и иррациональному, присоединяется и некая реальная индивидуальная вина. Верно сказано, что нет человека, который жил и не согрешил и который, в таком случае, не испытывал чувства вины, и оно естественным образом появляется у ребенка, прожившего всего лишь около шести месяцев.

Нет человека без греха и вины, а значит, и нет человека, живущего бесконфликтно. Динамическая психология с полным правом указывает на то, что для исхода какого-либо конфликта весьма существенны положение и сила человеческого я. Слабое я и при малых конфликтах (внешнего и внутреннего происхождения) бывает выбито из колеи. Сильное я обладает способностью успешно разрешить конфликт, в отрицательном варианте оно склонно к внутреннему подавлению конфликта. Решающим же для исхода какого-либо серьезного конфликта в человеке является его отношение к религии, морали и этическим ценностям. Поистине «сильным» будет только то я, которое хранит в себе *пережитые* ценности, — в таком случае они являют собой, по словам Виктора Франкла, «моральный резерв» для разрешения будущих конфликтов. Биологическая витальность (жизненная сила) человека (благодаря которой он в течение десятков тысяч лет сумел пережить и перенести все природные катастрофы, сохранив, тем не менее, религиозное чувство) за последние сто лет, была значительно ослаблена. Человеческое существование ныне в серьезной опасности, как по причине падения религиозного и морального чувства и поведения, так и в результате вредных последствий одностороннего развития цивилизации. Человек в дальнейшем все меньше может рассчитывать на заложенные в нем защитные биологические жизненные силы, но все больше — на оживление в себе по-новому осмысленного религиозного архетипа, а также на восстановление зрелой нравственности. Отсюда насущно необходимо создание в каждом из нас

«морального резерва», — причем не только с той целью, чтобы спокойно и гармонично, в согласии с законами Божиими, жил отдельный человек, но и для того, чтобы смог устоять мир в целом.

В настоящее время особенно трудно говорить о разнице между моральным и патологическим чувствами вины — по той причине, что большинство детей бывает зачастую невольно, случайно, без любви и желания брачных и внебрачных партнеров (статистические данные из Австрии и Германии говорят о том, что сегодня именно такие дети рождаются в 70% случаев). Внутриутробная жизнь ребенка и беременной матери чаще всего протекают негармонично, в нездоровых условиях, роды зачастую бывают ненормальными, грудное вскармливание в естественном режиме ныне — скорее исключение, а заботы матери и отца о новорожденном и подрастающем младенце по разным причинам — ничтожны. Одним словом, условия для развития первичного чувства вины становятся все более благоприятными, особенно в рамках западно-европейской христианской цивилизации. Реальная вина родителей тревожит маленького ребенка ощущением первичной вины, которая потом, уже в детстве и в подростковом возрасте, как и позднее, ищет способы разрядки. В то время как естественное чувство вины, характеризующееся сильным *я* и зрелым *сверх-я*, а также сознанием вины, которую обязательно и самый праведный человек время от времени ощущает, наилучшим способом очищается путем исповеди и покаяния, разумной активностью на благо общества и отдельных его членов (служба «*Каритас*»¹ в западных христианских Церквях), усилением духа соборности в православном мире, — патологическое чувство вины разливается как бурный поток всевозможных попыток разрешения некогда невыносимого, хотя и бессознательного чувства вины.

¹ «Каритас» (от лат. *caritas* — милосердие) — католическая благотворительная служба. С 1990 г. действует в России.

Приведем сначала наиболее частый исход вины (греха в христианском смысле) у человека, а затем и наиболее часто встречающиеся патологические способы избежать вины.

Исход вины (греха) может быть следующим:

- 1) осознанная, исповеданная и раскаянная вина;
- 2) осознанная, но не исповеданная вина;
- 3) осознанная или неосознанная вина, искупленная через филантропическую деятельность и моральную жизнь;
- 4) неосознанная, загнанная внутрь, невротичная и психотичная вина;
- 5) вина, переросшая в психосоматическое заболевание;
- 6) человек остается в грехе психопатическим образом;
- 7) человек, уличенный в вине и наказанный за это.

Многочисленны случаи, когда перед лицом своей неправоты человеку недостает чувства вины; встречаются и такие люди, грех которых прощен, но они продолжают чувствовать себя виноватыми. Бывает также, что очевидной вины нет, но есть ее чувство. Подобные случаи дали некоторым психиатрам повод предложить дифференциацию понятия вины и ощущения вины, а также различать врожденную *склонность* человека к строительству своей совести и *содержание* совести, что может быть различным у различных народов и культур. Не углубляясь в анализ причин и следствий упомянутых соотношений вины и чувства вины, можно было бы вкратце сказать, что в одном случае чувство вины загнано внутрь, в другом — мы говорим о строгом *сверх-я*, а в третьем — о патологическом *сверх-я*. В каждом из трех упомянутых случаев соотношения в человеке вины и чувства вины может быть с полным правом рекомендовано терапевтическое вмешательство.

Укажем еще и на понятия беспокойства и скрупулезности (шепетильности), которые отражают известные

и распространенные чувства, особенно у некоторых верующих католиков. В отличие от «страха Божия» как положительного душевного состояния (того именно страха, который мы испытываем в присутствии доброго любящего отца, а не того сурового родителя, который только угрожает и наказывает) беспокойство есть отрицательное чувство, отмеченное таким страхом и тревогой, что некто причинит некое зло там, где ему не угрожает никакая опасность. Иногда скрупулезность имеет компенсационную природу, будучи попыткой человека обмануть самого себя и успокоить себя из-за серьезных промахов в какой-то важной сфере жизни. Интересно, что известный английский психоаналитик Винникот считает несомненным: существуют дети и взрослые с дефектным чувством вины, что является следствием нарушения эмоциональной жизни на ранних стадиях детского развития.

Патологические способы избежать вины бывают различными. Среди них наиболее часто встречаются:

- 1) смещение, сокрытие внутри, отрицание наличия вины; здесь действует механизм проекции с конструированием «жертвенного агнца», которым может стать брачный партнер, родители или ребенок, а в сфере международных отношений — другой народ, другая партия, другая раса;
- 2) попытка избежать вины путем замещения вины симптомами анксиозного невроза или фобии, а также других видов неврозов;
- 3) попытка избежать вины и раскаяния путем формирования в себе «хронического самоубийцы», т. е. путем долготелетнего поддержания в себе тяги к саморазрушению (алкоголь, наркотики, курение, бессознательные попытки идти навстречу смертельной опасности, например, опасная езда, склонность к различным видам членовредительства и т. д.);
- 4) ошибочная оценка реальной вины человека как выражение его заболевания, невроза или психоза;

- 5) ошибочные попытки психотерапевта эксплуатировать тяжелое детство некоторых пациентов и ошибки его родителей в целях разгрузки и снятия ответственности с пациента в процессе психотерапевтического лечения;
- 6) бегство от вины стимулируется культивируемым запредельным *я-идеалом*, который характеризуется «сверхжеланиями» верующего: например, он проявляет чрезмерные требования к своей физической и моральной личности (продолжительный пост, ночные бдения, тяжелая физическая работа, пури-танство в отношениях с людьми, сексуальное воздержание, а в браке — максимальное уклонение от супружеских отношений и т. д.); все это может привести к какому-либо физическому или психическому заболеванию, общему истощению организма и даже к смерти;
- 7) до вины, т. е. до ощущения вины человек еще не дошел, поскольку «примитивная совесть» подавила автономную в рамках регрессивного процесса или же потому, что автономная совесть вообще не была развита. Два основных патологических проявления «Примитивной совести» у человека: ее асоциальная и коллективистская формы. В первом случае человек живет эгоистично, инфантильным образом отдаваясь «принципу удовольствия», а если он все-таки время от времени поступает морально, то это только из-за страха наказания. Такой человек живет под лозунгом «мне все дозволено, только бы не поймали!». В коллективистском варианте «внешней совести» коллективная система ценностей выступает высшим авторитетом, который внушает магический страх и которому человек полностью подчиняется. Наивысшей ценностью в такой совести является покорность внешнему идеалу. Неподчинение внешней власти угрожает такому человеку, т. е. его

«примитивной совести», изгнанием из коллектива, что для него может означать и физический конец.

Теперь мы можем вернуться к нашему предыдущему вопросу — каким образом все большее число людей обретает автономную, персональную совесть, которая критически оценивает любой внешний авторитет, начиная с родительского *сверх-я* в себе, и затем поступает в соответствии с этикой «внутреннего человека», знаменитого «Божия гласа» в себе, которая выбирает свободно и совершает моральные поступки без страха перед наказанием и не ожидая награды? Не будет ли образ такого человека вечной утопией? Не поучительны ли для нас горькие примеры — трагический опыт диктатур XX в. и ужасы Второй мировой войны, — показавшие, как много еще на Земле людей, обладающих только «примитивной совестью». При этом неважно, имеет ли она религиозное происхождение (в этом случае человек религиозен из боязни Божией кары, а Бог изображается как злой тиран по примеру отца) или является асоциальной, (поскольку не сумела создать даже «внутреннего городского» и боится только «внешнего»), или же, наконец, ее происхождение коллективистское (такой вариант встречается чаще), когда некая внешняя идея (политическая идеология), олицетворенная в каком-нибудь диктаторе-идоле, служит единственным гарантом стабильности, при которой «хлеб дается в обмен на свободу» (Достоевский)¹. И все же: не живут ли среди нас люди автономной совести, не ищущие никакого сомнительного «убежища» (К. Ясперс)² в качестве бункера мнимой безопасности? Они суть «соль земли», без которой станет противной и безвкусной любая пища; и не живем ли все мы на Земле благодаря именно такому качественному меньшинству узнаваемых — и еще многих неузнанных святых, — а также

¹ Слова Великого инквизитора из романа «Братья Карамазовы».

² *Ясперс Карл* (1883—1969) — немецкий психиатр, психолог, философ, представитель экзистенциализма.

благодаря великим художникам и философам человечества?

Любопытно мнение немецкого культуролога Герхарда Пирса (G. Piets)¹, в соответствии с которым средневековая Европа вплоть до появления Лютера и Кальвина находилась под властью «католического *сверх-я*», которое требовало подчинения я этому *сверх-я*; последнее не было достаточно «внутренним», в результате чего социальные связи средневекового государства и Церкви напоминали отношения «ребенок — родитель». Кальвинистское *сверх-я*, по мнению Пирса, началось с серьезного развития личной совести, которая перестала быть только авторитарной. Трудности, однако, возникли в Европе именно с развитием протестантской совести, поскольку перфекционизм, а с ним и принудительные невроты, стали составной частью западноевропейской культуры.

Хотя мы в случае длящегося чувства вины даже и после ее прощения подвели к существованию в человеке строгого *сверх-я*, следует признать, что только Бог может до конца простить вину, поскольку, в конечном счете, каждая наша серьезная вина является грехом по отношению к Богу — прежде всего в противлении Его доброте и любви, а затем и по отношению к Закону Божию. Чувство внутренней радости, облегчения, а также наше искреннее решение не грешить более (хотя бы таким же образом) послужили бы надежным признаком того, что Бог действительно простил нам нашу вину. Подобное спасительное прощение не может быть даровано без нашего искреннего покаяния, сопровождаемого столь же глубоким страданием, с участием, хотя бы и косвенным образом, в страдании нашего Спасителя — в Его муках из-за грехов наших, а не Своих, что составляет существенное различие в понимании наших страданий, чаще всего заслуженных. Нам, однако, не дано оценить, особенно

¹ Пирс Герхард — автор известной книги «Стыд и вина», посвященной анализу невротических состояний.

в отношении других людей, являются ли преследующие их страдания и неудачи «заслуженными» или «незаслуженными». Если каждый человек онтологически есть «существо вины», потому что способен грешить и каяться, то правильно говорится, что кроме Бога никто не без греха, а значит и не без вины. Мы вполне можем согласиться и с Альфредом Адлером, который считает, что вина возникает в результате отделения эгоистичного я от общества, или же с К. Г. Юнгом, по мнению которого вина является поражением на пути самоосуществления, а также с точкой зрения антропологических психиатров, рассматривающих вину как самоотчуждение. Из всех этих фрагментарно точных определений понятия вины следует наиболее глубокая и таинственная пра-причина любой вины — грех по отношению к Богу и Его любви. Эту истину очень хорошо выразил Мартин Бубер¹, когда сказал, что подлинная вина не может быть объяснена или обоснована только на собственной личности. Эта вина основывается на извращенном понятии *отношения к чему-либо* и всегда означает ошибку по отношению к другому существу, к гармонии созданного Богом мира.



Если мы попытаемся еще психологически объяснить феномен покаяния человека, то следует прежде всего установить, что покаяние является «привилегией» морально чувствительных, интеллектуально дифференцированных людей, а также тех индивидов, у которых автономная совесть преобладает над гетерономной. Христианское учение о человеке и его спасении вот уже две тысячи лет опирается, помимо веры в Бога и в Святую Троицу, и на признание склонности человека грешить, а затем искренне каяться путем исповеди и причащения Святых Тайн;

¹ Бубер Мартин (Мардохай) (1878—1965) — еврейский философ и деятель образования. Известен также как переводчик и комментатор Библии и теоретик сионизма. См.: Бубер М. Два образа веры (М., 1995).

однако малое число христиан было и остается в состоянии на практике осуществить эти основные христианские постулаты. Для того, чтобы голос нечистой совести в человеке вообще мог прозвучать, необходима определенная степень развития *я* и *сверх-я*, а также умение слышать и понимать голос внутренней совести, которая является отражением внутреннего равновесия и системы ценностей как априорных категорий человеческого существа. Отсюда следует первая фаза покаяния — восприятие (а не отказ от) гласа совести, согласие выслушать послание этого гласа, хотя содержание этого послания еще трудно понять. Во второй фазе *я*, которое до этого страдало из-за нечистой совести, начинает играть активную роль в распознавании содержания послания совести, смело ставит себя перед лицом вины, отвращается от старого *я* и начинает стремиться к новому *я* путем преобразования. И наконец, в третьей фазе формируется новое *я*, которое теперь ощущает свою добровольную подчиненность Собству, т. е. обнажает для себя само существо внутреннего строя личности. Человек теперь находится на пути становления истинно религиозного существа, для которого с этого момента трансцендентный принцип жизни становится наиболее глубоким и сознательно исповедуемым принципом бытия.

Многочисленны уловки, к которым прибегает человек во всех упомянутых фазах процесса покаяния. Наиболее простая форма искажения смысла покаяния: исповедуется не нравственная оценка того или иного своего поступка — нет, в качестве предмета покаяния выступают негативные его последствия. В этом случае человек сожалеет, что совершил то или иное неблагоприятное действие только потому, что его последствия стали заметными для самого грешника или его окружения. Таким образом, речь идет об акте *сожаления*, а не истинного покаяния.

В других случаях боязнь наказания, как выражение авторитарного *сверх-я*, приводит к тому, что немецкие

теологи называют *Bussbereitschaft* (готовность искупить вину), но такое покаяние является, как говорил Ф. Ницше, «полувнутренним полицейским вчерашнего дня». Понятно, что *Busswille* — воля к искуплению — не идентична личному покаянию, которое ожидает от нас Собоство и которое преображает человека. Личностное покаяние подразумевает ощущение в себе персональной совести, которая, в соответствии с христианским учением, и является в нас истинным гласом Божиим. Проступки и покаяние человека, распознавшего в себе *vox dei*¹, переживаются как грех и вина прежде всего перед Богом, а затем и перед человеком — «образом и подобием Божиим». Таким образом и воспринимался грех в древнем Израиле, когда царь Давид признается и исповедуется в своем грехе по отношению к Урии словами: «Согрешил я против Бога». Кажется, Бог в совести человека уже давно вытеснен человеком эпохи гуманизма, который стремится полностью заместить Бога, творя человека-машину и «белокурую бестию»². Тем не менее, и сегодня каждое искреннее покаяние человека из-за какого-то скверного поступка, причиненного другому человеку есть покаяние перед Богом, даже когда человек не сразу понимает всю глубину покаяния. Ложное покаяние и есть ложное, так как человек, извиняя другого человека, видит в нем такого же грешника или преступника, как и он сам, — не узнавая ни в нем, ни в себе тот высший единственный Принцип, Который единственно и повелевает, и прощает. Отсюда извинения человека перед человеком и бывают чаще всего поверхностными и мало-значимыми, поскольку здесь — гетерономная, «внешняя» совесть человека извиняется перед такой же совестью другого. Так человек сожалеет о последствиях своих действий, а не кается, оскорбив Бога в другом человеке.

Интересно, что владыка Николай Велимирович (в «Беседах») пишет: «Единственное, что может спасти челове-

¹ *Vox dei* (лат.) — глас Божий.

² Одно из именований «сверхчеловека» у Ф. Ницше.

ка от неминуемых кар за грех, так это покаяние и самобичевание». Не является ли и в самом деле самобичевание человека (столь распространенное, особенно в наше время, во всех своих видах) первым и зачастую единственным знаком скрытого, бессознательного покаяния людей за многочисленные грехи, которые они совершили или все еще совершают, не зная, что это — грехи, или даже решительно отказываясь признать их таковыми? Вместо сложного психоаналитического объяснения этого феномена через садомазохистское раскачивание христианский ответ на вопрос о бессознательной склонности людей к самобичеванию звучит просто, убедительно и вполне исчерпывающе: нет другого способа прекратить самобичевание кроме искреннего и глубокого покаяния. Если самонаказание сохранится в душе и после него, то оно будет иметь характер самоочищения, будет сознательным, позитивным и подвигнет человека дальше, к завершению начатого акта покаяния.

Без покаяния самобичевание продолжится до бесконечности, вплоть до трагических последствий (какое-либо соматическое или душевное заболевание, вольное или невольное самоубийство, дорожно-транспортное происшествие и т. д.). Психоаналитическая терапия в известной мере может помочь, если она достаточно радикальна в открытии неправоты, не прикрывая ее кажущимся освобождением от ощущения вины у пациента. Не сомневаюсь, что хороший психоаналитик, даже если он не религиозен (но и не атеист), может довести своего клиента до той черты, за которой ему остаются только исповедь и покаяние у христианского духовника.

Возможно, что наиболее частой уловкой человека в его стремлении избежать истинного покаяния является чрезмерная активность субъекта, гонимого нечистой совестью. В этом случае верующие христиане, не будучи монахами, самочинно увеличивают прочитываемое в течение дня число молитв и другие монашеские правила. Те же, кто

не религиозен, повышают свою физическую и интеллектуальную деятельность, доводя себя до полного истощения. Однако ни тем, ни другим подобными компенсационными методами не удастся успокоить себя и избежать дальнейших уколов нечистой совести. Если человек не распознал их причины, а также недостаточно религиозен, — от него нельзя ждать истинного покаяния. Поэтому верно замечено, что виноватый человек всегда обращен к прошлому, в сторону своих промахов, грехов и болезненных отклонений, не имея ни желания, ни надежды на искупление. Цель акта покаяния состоит не в зачеркивании прошлого и какого-то скверного поступка, совершенного в прошлом (поскольку это в принципе невозможно), но в успешном превращении плохого деяния со стороны старого я в хорошее дело нового, преображенного я.

Скверное деяние, совершенное в прошлом, теперь принято новым я как повод, вызов или шанс для самопробуждения, как «прыжок в экзистенцию», как возможность принятия на себя большей ответственности, поскольку в результате преображения произошло и расширение внутренней свободы, а вместе с тем и уменьшение принудительной зависимости от внешних авторитетов. Принимая экзистенциальную возможность быть виновным, узнавая свою личную вину, человек своим аутентичным ощущением превращает свою вину в *beata culpa*¹, поскольку страх изгнан, а вина преобразована — от ощущения чего-то угрожающего я до любви Божией, которая прощает и дарит себя покаявшемуся «блудному сыну» (из Евангелия). Только теперь человеку открыт путь от Нарциссоидного я, замкнутого в себе страхом, от гетерономной совести авторитарного *сверх-я* — к Тому, Кого любят бесстрашно и бескорыстно, — но тогда и к *мы* как к сообществу в духе равенства (поскольку других видов равенства между людьми нет и не было). Чем большим окажется в большой или малой группе число таким образом

¹ *Beata culpa* (лат.) — «блаженная», «праведная» вина.

пробудившихся людей, тем меньше шансов, что такому сообществу может быть навязан какой-либо диктаторский авторитет, поскольку люди в нем ведомы не только положительным интраактированным *сверх-я* родителей, но и автономной совестью, благодаря которой наряду с ощущением греха и вины, а также потребности покаяния, они слышат и распознают в себе глас Божий.

Наши последние времена (данной эры или существования человека), на первый взгляд, никак не выглядят благоприятными для самостоятельного и ответственного развития личности. Вместо ощущения личной вины и соответствующего искупления в современном мире царит «коллективный дух», который освобождает человека от личной вины. Человек не испытывает больше угрызений совести, совершая какое-либо преступление против своей, божественной и моральной совести, — он переживает лишь свои неудачи в обществе, когда бывает вытеснен на его обочину в соревновательной борьбе за существование, когда *остается* безвестным. Все меньше виновным оказывается индивид и все больше общество — за то зло, которое причиняется и отдельной личности и человечеству. Если общество больно, то неудивительно, что болеют (а значит, и ни за что не отвечают) и отдельные его члены. Поскольку больных в больном обществе все больше, все больше оказывается и неответственных за индивидуальные преступления. «Антипсихиатрическое движение» возвеличило больного шизофренией как единственного здорового революционера, но в то же время показало и бессильность его бунта против уродства общества. Виновных больше нет, поскольку вина переложена на нового «козла отпущения», многоголовую ядовитую гидру — общество! Яков Юкич хорошо пишет: «Между понятиями «отчуждение» и «вина» поставлен знак равенства, поскольку отчуждение стало номинальным и реальным общественным субстратом вины и кары». «Забвение вины», однако, — только кажущееся. Вина лишь «сдвинута», но

она очевидно присутствует и в наше время. Это, в первую очередь, личная вина, а значит — религиозная и онтологическая вина, которая в конечном счете становится и виной всего общества. Равнодушие, которое сейчас характерно для отдельной личности и общества в отношении его обязательств к Богу, человеку и жизни; равнодушие, являющееся причиной или следствием «снятия вины с человека» (декульпабилизация), — т. е. переноса этой вины на общество, судьбу, «плохого бога» и абсурд; равнодушие как причина или следствие загрязнения духа и тела человека ядами, которые человек сам выливает на себя из воздуха, земли и воды, — все это привело к тому, что понятия вины и греха оказались перепутанными. Хотя мы и говорим, что чувство вины относится к сфере психологии и психопатологии, вина — к сфере этики, а грех — к сфере религии, необходимое единство ощущения греха, вины и чувства вины в человеке давно потеряно: современный человек стал шизофреником, даже если в клиническом смысле он таковым и не является. Студенты в Америке почти тридцать лет назад подняли скандал, когда один из богословов в своей лекции использовал слово «грех», но не сказал «так называемый грех» и не намекнул, что шутит. Следует добавить, что грех в христианской Церкви сотни лет был связан с адом и адскими муками; сегодня, однако, ад связывается с тем, что человек переживает в себе и в своей загрязненной и отчужденной среде.

Путь христианской индивидуации — отнюдь не столбовая дорога, ведущая к блаженному состоянию человека без конфликтов, страха и сомнений; этот путь никак не является небесной гармонией на Земле без ощущения вины и без самой вины. Это — осознанно выбранная дорога, на которой каждый новый страх или новая вина (без принудительного невротического воспроизведения того же страха или той же вины в течение целого ряда лет) воспринимаются как призыв Божий к дальнейшему

совершенству в соответствии с «мерой и полнотой возраста Христова». На этом христианском пути, существенно отличном от буддистского, человек не отказывается ни от желания (желания совершенства, по словам Христа, ориентированного на Божие совершенство), ни от страданий, так как и желание, и страдание питаются любовью Христовой, которая дает человеку неисчерпаемый источник сил, чтобы он каждое новое желание и новое страдание направил к единственной цели — соединиться в любви с Богом, «лицом к Лицу», личность к Личности, потому что Бог любви должен быть личностью.

ЛИТЕРАТУРА

1. *Аристотел*. Никомахова етика. Загреб: Глобус, 1988. В рус. пер. *Аристотель*. Никомахова этика. Собрание сочинений: в 4 т. Т. 4. М.: Мысль, 1984.
2. *Берђајев Н.* Егзистенцијална дијалектика божанског и људског. Београд: Логос/Ортодос, 1995.
3. *Бопре Ж.* Увод у филозофије егзистенције. Београд: БИГЗ, 1977.
4. *Фројд С.* Одобрена дела. Нови Сад: Матица српска, 1970.
5. *Fromm E.* Psychoanalysis and Religion. New Haven: Yale Univ., 1971. В рус. пер. *Фромм Э.* Психоанализ и религия. // Сумерки богов. Ф. Нишше, З. Фрейд, Э. Фромм, А. Камю, Ж. П. Сартр, М.: Политиздат, 1990.
6. *Häfner H.* Schulterleben und Gewissen. Stuttgart: Klett, 1956.
7. *Јеротић В.* Психоанализа, болест, стварање. Београд: Службени лист, 1995.
8. *Јукић Ј.* Религија у модерном индустријском друштву. Сплит: Црква у свијету, 1973.
9. *Јунг Г. К.* Одобрена дела К. Г. Јунга. Т. 3. Нови Сад: Матица српска, 1977.
10. *Кант И.* Религија унутар граница чистог ума. Београд: БИГЗ, 1990. В рус. пер. *Иммануил Кант*. Религия в пределах только разума. Соч. в 6 тт. М.: Мысль, 1966. Т. 4. Ч. 1.
11. *Лествичник св. Јован*. Лествица. Београд: Свети архијерејски синод. 1963. В рус. пер. *Иоанн Лествичник, преп.* Лествица. Св.-Тр. Сергиева Лавра, 1991.
12. *Maslow A.* Religions, Values and Peak-experiences. New York: Viking Press, 1974.
13. *Mowrer H.* The Crisis in Psychiatry and Religion. Princeton, New Jersey, Toronto-London-New York: D. van Nostrand Company. 1961.
14. *Олпорт Г.* Склоп и развој личности. Београд: Култура, 1969.

15. *Pirs G.* Die drei Gewissen des Abendlandes. // *Psyche*. 1974, Stuttgart, № 3.
16. *Поповић Б.* Извор морала: приказ и критика јдног психолошког тумачења. // Зборник филозофског факултета, Београд, 1970.
17. *Поповић Б., Ристић Ж.* Морална особа. Београд: Просвета, 1970.
18. *Поповић Б.* Увод у психологију морала. Београд: Научна књига, 1970.
19. *Scheler M.* Liebe und Erkenntnis. München: Dalp, 1955.
20. *Strubel R.* Schuldgefühle und Ich-Stärke. Предавање одржано на Јунговом Институту. Küssnacht, 1977.
21. *Велимировић Н.* Сабрана дела. Т. 5. Диселдорф: Западноевропейска српска православна епархија, 1977.

ИСПОВЕДЬ И ПОКАЯНИЕ КАК ПСИХОЛОГИЧЕСКИЙ АКТ

С давних пор (а может быть, и всегда) была известна, хотя и не всеми признана, потребность человека в исповеди. В настоящий момент я говорю об исповеди не как о святом таинстве Церкви, но как о психологической необходимости каждого человека поговорить по своим интимным вопросам с кем-то, кому он верит, на кого надеется, кого любит. Подобная естественная потребность человека доверительно рассказать о себе кому-нибудь, кого он хорошо знает, существует уже у маленького ребенка, затем усиливается и становится более осознанной в предадоlesцентный и, особенно, в адоlesцентный периоды и сохраняет свою естественность и спонтанность в течение всей жизни вплоть до глубокой старости. Счастливы и здоровы те люди, которые еще в детском возрасте без боязни наказания приходили к своим родителям и доверяли им свои прегрешения и промахи, страхи и недоумения, ища и находя у них помощь и защиту. Не следует забывать тот факт, что человек, как это ни парадоксально, является самым сильным и одновременно самым слабым существом в природе, которому после рождения в течение по меньшей мере трех лет необходимы те же (или схожие) защита, забота и помощь, которые он получал в продолжение девяти месяцев, проведенных в материнской утробе. Эти помощь и защита, хотя и имеют преимущественно физический характер, не ограничиваются только этим: еще в пренатальный период и сразу после него, в течение многих лет, к физической материнской помощи в виде питания присоединяется и душевная помощь, которая через любовь отца и матери к ребенку стимулирует необходимое душевно-духовное развитие

будущего человека. Еще несколько десятилетий назад французская педиатрия и педопсихиатрия определили, что без минимума материнской любви к новорожденному, несмотря на достаточное количество пищи и прочие положительные условия для развития, ребенок в состоянии прожить лишь от шести месяцев до одного года.

У взрослого человека потребность в интимности не может быть сведена к инстинкту самосохранения или к сексуальным потребностям. Доверяясь другому — другу, близкому родственнику, мужу или жене, — человек открывается самому себе, узнавая в рассказах другому о себе многое, что осталось бы не выявленным, если бы не было выражено словами. Знакомство с самим собой — это процесс, который, несомненно, продолжается у человека всю жизнь и, за исключением необходимой интроспекции (самоанализа), которая протекает в одиночестве и тишине, с дневником в руке или без него, неминуемо дополняется и существенно расширяется путем исповеди другому. Помимо пользы от дальнейшего и непрерывного самопознания периодическая исповедь позволяет исповедующемуся снимать внутреннее напряжение, а значит, и страхи, иррациональные мысли, вредные аффекты и ошибочное направление воли.

Именно на этой психической потребности каждого человека интимно сообщать о себе другому человеку, которому он верит и которого любит, путем монолога и диалога, христианская Церковь уже в первые века своего существования (естественно продолжая имеющуюся практику исповеди в иудаизме, — см., например, Неем. 9, 2—3; Пс. 32; Притч. 28, 13) заложила основу одного из важнейших святых таинств — таинства исповеди. В Новом Завете, в Евангелии от Марка (1, 4—5) говорится: «Явился Иоанн, крестя в пустыне и проповедуя крещение покаяния для прощения грехов. И выходили к нему вся страна Иудейская и Иерусалимляне, и крестились от него все в реке Иордане, исповедуя грехи свои». Иисус Христос

был, однако, первым, кто благословил своих учеников отпускать людям их грехи. Св. Иоанн Златоуст так вдохновенно объясняет передачу Христом Своим ученикам власти отпускать грехи: «Священники Нового Завета получили власть не только быть свидетелями очищения, но и очищать. Они получили такую власть, какую Господь Бог не дал ни архангелам, ни ангелам...»

Исповедь рано начала практиковаться в Восточной Церкви — особенно в монашестве. Древняя Церковь (100—300 гг.) знала два вида исповеди: «внутреннюю» и «внешнюю». «Внутренняя» исповедь есть прямое обращение к Богу с целью исповедания своих грехов, в то время как «внешняя» имела целью воссоединение или примирение с Церковью после какого-то греха, совершенного по отношению к Церкви (например, отречение от христианства во время римских гонений). Для тяжких преступников по отношению к Церкви существовали определенные ступени общественного покаяния. Говоря о практике общественной исповеди, от которой некоторые христиане воздерживались, Тертуллиан вопрошает: «Разве тебе не лучше, если ты публично освобожден, чем тайно осужден?» — в то время как Ориген сообщает нечто психологически более значимое: «Есть нечто в высшей степени таинственное в том, что Бог указал нам исповедовать грехи наши. Поскольку нужно, чтобы мы исповедовались публично и говорили все, что мы делаем, для того, чтобы сатану, который есть возбудитель греха, лишить всякой возможности обвинить нас самобичеванием, и для того, чтобы мы тем самым обрели милость Божью».

По всей вероятности, с самого начала христианской жизни, как монашеской, так и приходской, существовал обычай публичной исповеди, и лишь в некоторых случаях исповедь происходила тайно. До тех пор, пока публичная исповедь была для православного народа чем-то само собой разумеющимся, она действовала на души благотворно и укрепляюще. Когда же публичная исповедь стала для

отдельных верующих мучительной и неудобной, они все чаще прибегали к тайной исповеди. В Константинополе так было уже в 391 г. Святой Нектарий Цареградский¹ на Востоке и папа Лев I² на Западе уже отдавали предпочтение тайной исповеди, практика которой сохранялась в течение всего средневековья. Причина упразднения публичной исповеди — ее соблазн для присутствующего в церкви народа, а также опасность того, что судебные власти могут через нее узнать о нарушениях и преступлениях, против которых следовало бы возбудить уголовные дела.

В сербском средневековье (в «Законнике» Душана)³ епископы для таинства исповеди и покаяния назначали специальных «духовников», которые исповедовали верующих по приходам. Духовники сохранились в Сербской Церкви во время всего периода турецкой оккупации, даже и тогда, когда практика исповеди грубо нарушалась.

В соответствии с одним древним определением, исповедь есть покаянное признание вины в целях отпущения грехов. Исповедь включает четыре важных элемента: 1) осознание своих грехов; 2) искреннее покаяние; 3) полное исповедание греха; 4) твердое обещание Богу и себе не повторять греха. Попытаюсь подойти к этому определению исповеди, и сегодня в полной мере разделяемому христианской Церковью, с психологической точки зрения. Прежде всего — *осознание своих грехов*. Вот оно, первое и, может быть, самое тяжелое препятствие для исповеди

¹ *Нектарий* († 397) — патриарх Константинопольский, святитель. Сменил на кафедре изгнанного св. Григория Назианзина. Отменил практику публичного покаяния, чтобы избежать повода для публичных политических скандалов в государстве и Церкви.

² *Лев I* († 461) — папа Римский, святитель. Участник 4-го Вселенского собора, на котором выступил последовательным противником ереси Евтихия. Личным участием спас Рим от разграбления войсками Атиллы. Фактически зафиксировал «тайну исповеди» как обязательную при совершении таинства.

³ Сборник законов средневековой Сербии. Составлен по инициативе царя Стефана Душана в XIV в.

верующего человека (в рамках церковного акта как таинства или в рамках исповеди верующего или неверующего родителям, брачному партнеру, приятелю, адвокату или психотерапевту).

Йозеф К. в знаменитом романе Ф. Кафки¹ «Процесс» строит перед своими судьями и перед своей совестью вечное оправдание вины человека словами: «Я невиновен. Это заблуждение. Как человек вообще может быть виновен? Ведь все мы — люди и все равны». Человек был ослаблен в вере уже с самого начала; особенно заметно это проявилось в середине прошлого века (XIX — *Ред.*) на Западе, после большевистской революции и на Востоке — человек заменил свое маловерие полным неверием или равнодушием. Параллельно с ослаблением веры у человека западноевропейской христианской цивилизации и культуры все активнее шел процесс отрицания греха — что относилось и к православному Востоку. Отказываясь таким образом от одного из важнейших священных таинств — таинства исповеди, атеисты и агностики на Западе и на Востоке стали мало-помалу отрицать и остальные священные таинства христианской Церкви. Те же, кто, хотя и все реже, но все же посещал церковь, причащались вяло — один или два раза в год, упорно и сознательно избегая исповеди. Уже после окончания Второй мировой войны, когда было больше всего причин для покаяния у многих и многих людей (и даже целых народов) за прямые или косвенные преступления, совершенные во время этой страшной войны, — таких людей во всем христианском мире, вне зависимости от системы государственного управления, становилось все меньше. В течение последних лет мы наблюдаем частичное или даже полное отрицание всякой вины как отдельными людьми, так и целыми народами. Не правы ли тогда все те духовные психотера-

¹ Кафка Франц (1883–1924) — австрийский писатель. Автор романов «Процесс», «Замок», «Америка», а также ряда рассказов. В своих произведениях стремился показать противостояние «маленького человека» абсурдности тоталитарного общества.

певтические школы на Западе, которые уже давно, с фактами в руках, доказывают, что вина как онтологическая категория, глубоко закопана в душе современного человека; причем бессознательное чувство вины тем сильнее ощущается им под воздействием алкоголя и наркотиков, прорывается во всякого рода агрессии и особенно в виде все более частых и многочисленных психосоматических заболеваний, которые развиваются прежде всего вследствие невыносимого бессознательного чувства вины, страха и депрессии? Одним словом, чем больше и чем упорнее современный человек и на Западе, и на Востоке защищается от вины, тем глубже тонет в ней, бессознательно трансформируя ее в разрушение и саморазрушение.

Однако, если вернуться к человеку как индивидууму христианской культуры жизни, мы столкнемся с немалыми трудностями психологического характера в вопросе осмысления своих грехов. Для такого углубленного акта сознания, помимо необходимой интроспекции (самопознания), необходима смелость хотя бы отчасти индивидуализированного человека — дабы он смог распознать свою *тень*, своего «темного брата», инфериорную («низшую») часть своей личности. Ведь куда легче и безопаснее проецировать собственные ошибки и недостатки (а по-христиански говоря, — грехи) на других — родителей, брачного партнера, руководителя на работе, главу своего государства, да и на весь народ!

Если же мы, наконец, и дошли до осознания, то есть до распознавания своих грехов как первого и неизбежного шага на христианском пути, то будем ли мы в состоянии реализовать второй пункт ранее упомянутого определения исповеди: *искренность покаяния*? Еще древние римляне проникательно оценили трагическое положение падшего человека, который, даже распознав зло в себе, не имеет ни сил, ни воли для самоисправления, но пассивно поддается злу — по пословице «Вижу, что лучше, а иду за худшим»! Как же «перейти Рубикон» и,

после того, как мы распознали какой-либо свой серьезный и «любимый» грех (или несколько малых грехов), — как отказаться от них и следовать Божиим путем? Две тысячи лет христианская Церковь предлагает человеку наиболее прямой, хотя и трудный путь, опробованный и испытанный миллионами христиан, — покаяние. «Покаяние, — говорит владыка Николай Велимирович, — является началом всех начал в духовной жизни. Духовную жизнь правильно устроит только та душа, которая начинает с покаяния. Покаяние есть бунт человека против самого себя. Этот бунт человек поднимает тогда, когда почувствует врага в самом себе. Пока человек живет в самообмане, думая, что его враги вне его, — он не восстает против себя самого».

На этом самом естественном и самом тяжелом пути наша совесть, по словам апостола Павла, оказывает нам драгоценную помощь: «Ибо когда язычники, не имеющие закона, по природе законное делают, то, не имея закона, они сами себе закон: они показывают, что дело закона у них написано в сердцах, о чем свидетельствует совесть их и мысли их, то обвиняющие, то оправдывающие одна другую» (Рим. 2, 14–15).

Таким образом, уже язычникам с самого рождения был дан начаток, или зародыш совести, дабы напоминать им о тех злых делах, которые они делают другим и себе; в культуре человека и человечества был сделан крупный шаг вперед, когда христианство показало и способ, каким человек может вернее всего освободиться от угрызений совести. До самого конца прошлого (XIX — *Ред.*) века и начала нашего покаяние не было чем-то новым и недоступным христианскому человеку Запада, и еще менее — православному человеку России. А сегодня? «Дар покаяния, — пишет Александр Солженицын¹, — по которому,

¹ *Солженицын Александр Исаевич* (1918–2008) — знаменитый русский писатель, публицист, историк, общественный деятель. Лауреат Нобелевской премии. Подвергался репрессиям. Выслан из СССР в 1974 г. Вернулся по приглашению правительства России в 1994 г. Автор книг «В круге первом», «Архипелаг ГУЛАГ» и др.

возможно больше, чем по чему-то другому, человек отличается от животного царства, более, чем что-то другое, исчез из жизни современного человека. Мы все застыдились этого чувства, и все незаметнее становится его воздействие на общественную жизнь. Весь наш посуровевший и обезумевший мир потерял раскаяние... Мы до такой степени подорвали мир, настолько привели его на край самоуничтожения, что нам уже до самого горла дошла необходимость покаяния: причем уже не ради загробной жизни, — это теперь выглядит смешно, — но ради жизни земной, ради того, чтобы на земле осталась жизнь».

Таким образом, глубоко верующий и авторитетный русский писатель Александр Солженицын возвращает нас к самим себе, к нашему собственному православному пути осознания своих грехов и далее — к искреннему покаянию, чтобы мы, покаившись, увеличили число истинно православных сербских христиан, обновляя этим актом наши и Церковь, и государство. Ибо, сколь бы Царство Божие и царство кесарево ни противостояли друг другу, — двуглавый орел в гербе православных народов символизирует разделение властей, которые сотрудничают, хотя и разделены между собой.

Третий элемент в определении исповеди говорит о «полном (исчерпывающем) исповедании греха». Психологически анализируя и этот третий элемент, мы сталкиваемся с непреодолимыми на первый взгляд трудностями. Для того, чтобы *полностью и искренне исповедаться* в своих грехах, мы должны бы хранить в себе самопознание таких людей, как Сократ¹ или Достоевский, св. Иоанн Лествичник или св. Серафим Саровский. Только такие мученики веры или аскеты-подвижники проникали до глубин человеческого естества и открывали там апокалип-

¹ Сократ (470/469 — 399 до н. э.) — великий древнегреческий философ. Проповедовал на улицах и площадях, ставя своей целью борьбу с софистами и воспитание молодежи. Был казнен (принял яд цикуты), как гласило официальное обвинение, за введение новых божеств и за развращение молодежи в новом духе.

сис личного ада, но — и свет небесной радости. Понятно, что такое сравнение не умаляет нашей ответственности в том, чтобы когда мы обнаружим в себе наши ошибки или грехи и почувствуем искреннее желание покаяться, то мы не остановимся, но найдем себе исповедника, священника или монаха и перед ним максимально искренне исповедаемся в грехах и воистину покаемся. Если мы со временем укрепим контакт со своим исповедником (что, конечно, всячески рекомендуется на многие годы), то станет более вероятным, что мы, освободившись от страха, стыда и недоверия перед исповедником, будем все лучше и точнее открывать и те темные стороны нашей души, которые граничат с бессознательным и которые нашему слабенькому я не удастся перевести в сознательный план.

Четвертым, и последним, элементом в духовно-психологическом комплексе исповеди является *«твердое обещание Богу и себе, что грех не повторится»*. Мы снова оказываемся, кажется, перед непреодолимыми препятствиями. И действительно: опыт глубинной психологии и психотерапии, а также вся великая мировая литература давно, до открытия несознательной, подсознательной, сознательной и надсознательной жизни глубинной и трансперсональной психологией, убеждают нас в том, что наши обещания Богу и себе относительно того, что мы больше не будем грешить, суть новые прегрешения; у некоторых эмоционально подвижных людей с развитой совестью это часто сопровождается ужасными самоистязаниями. Опытный, старый духовник, который сам прошел путь искушений и исповеданий, может в таких обстоятельствах серьезно помочь новому христианину (а новичками являемся все мы, не прошедшие монашеский путь христианина).

Царство Небесное силою берется¹, — говорит нам Иисус Христос; христианский путь узок, — а большинство выбирает более широкую и удобную дорогу², которая

¹ См. Мф. 11, 12.

² Ср. Мф. 7, 14.

зачастую заводит в тупик индивидуализации. Силой, которой берется Царство, является не насилие над собой и другими. Эта сила — не мазохизм и тем более не садизм. Силой этой не является ни твердолобость, ни суетное упрямое стремление добиться цели любой ценой, даже если этой целью является не земное, но Небесное Царство. Сила есть Дух Божий в нас¹, третье Лицо Святой Троицы, которая подается нам как подарок для чистых сердцем, но нищих духом, а это означает, что мы видим слабость и немощь наших собственных сил, ума и рассудка, что мы искренне опечалены собственными и чужими грехами и что мы в состоянии простить, и даже выше и глубже, — совершенно забыть обиду.

Исповедь и покаяние не могут быть обойдены на христианском пути спасения. Сначала следует отбросить от себя все, что нам мешает вступить на такой путь. Два самых опасных зверя неизбежно будут подстергать нас слева и справа — это гордость и презрение к самому себе. Сатанинская гордость постоянно подпитывает нашу несчастную суетность, а ведь гордость есть ничто иное, как попытка обмануть, затуманить нашу извечную человеческую беспомощность, наше ощущение зависимости и подчиненности, преследующее нас с самого детства. Это тот зверь, который уверяет нас, что никакие мы не грешники, что нам не в чем исповедоваться, что нам некому исповедоваться, что мы самодостаточны, — одним словом, что весь христианский путь исповедания и покаяния есть анахронизм, устаревший и смешной консерватизм, давно с успехом преодоленный в течение Нового времени наукой и прогрессивным мышлением.

Для меня, православного психотерапевта, был болезненным открытием рассказ одного из виднейших православных богословов XX в., недавно скончавшегося о. Александра Шмемана о том, что, когда он исповедовал несколько лет назад в одном из православных приходов

¹ Т. е. благодать Духа Святого.

Пенсильвании (США), то около пятидесяти верующих, дисциплинированно пришедших в храм (вероятно, перед каким-то большим церковным праздником), вообще не признали за собой никакого греха!

Вторым, и не менее опасным зверем в нас, который ввергает в смертный грех, является отчаяние, или уныние. Предполагая или точно сознавая в себе, какие грехи он совершил в прошлом, отрицая их или намеренно их игнорируя, заглушая многолетними саморазрушающими привычками типа чрезмерного курения и злоупотребления алкоголем, рискованной ездой на автомобиле, повышенной агрессивностью по отношению к близким людям из страха, что он будет разоблачен и признан виновным, — грешник теряет надежду на то, что кто бы то ни было на свете, а особенно Бог, может и хочет ему помочь. Внутренняя вина грешника разрушительным образом действует на его духовную, душевную и телесную жизнь, поскольку грешник фактически отрицает Бога, будучи глубоко и бессознательно уверенным в том, что Бог никогда не простит ему его грехи. Но даже если в таком отчаявшемся человеке и пробуждается надежда на то, что Бог ему поможет, — он прежде всего должен четко и ясно осознать: человек не может исповедовать себя сам, в том числе и Богу в себе, поскольку, по словам Маграсси¹, «исповедоваться прямо перед Богом — значит исповедоваться самому себе. Грех должен выйти наружу. Тогда ветхий человек начинает биться, как рыба на суше, и умирает от стыда».

Во второй части нашего изложения темы исповеди и покаяния как психологического акта я вкратце остановлюсь на сложной проблеме отношений современной психотерапии и исповеди как таинства христианской Церкви. Прежде всего следует прямо сказать, что современная психотерапия (которая ведет свои корни не только

¹ О. Андреа Мариано Маграсси (1926–2004) — архиепископ Бари-Битонцо, известный католический проповедник и публицист.

от психоанализа З. Фрейда, индивидуальной психологии А. Адлера и аналитической психологии К. Г. Юнга, но и из европейской философии — от Платона до Шопенгауэра¹ и Ницше) в той или иной степени заменила (или встала на место) почти двухтысячелетнюю практику исповеди в христианской Церкви, в первую очередь Римско-католической и Православной. Причины, которые привели к вытеснению церковной исповеди психотерапией, весьма многочисленны, и останавливаться на них здесь мы не будем. Хотя в психотерапевтической практике и существуют признанные авторитеты, занимающие нейтральную позицию в отношении религиозных воззрений клиента и таинства исповеди в христианстве (конкретно — в Православной Церкви), — я с большим удовольствием остановлюсь на различиях, дабы в качестве психиатра и психотерапевта показать несправедливость обвинения психологов и психотерапевтов в их «психологизме», а также для того, чтобы попытаться развеять лишь частично справедливые сомнения богословов относительно целесообразности и пользы участия психологии и психопатологии в теологических разработках христианского учения о грехе и покаянии.

Если мы говорим о психотерапевте, то имеем в виду прежде всего дипломированного специалиста психоаналитического, неоаналитического и юнгианского аналитического направлений, а затем и тех психотерапевтов, которые стоят ближе к духовной ориентации, — таких, как сторонники логотерапии В. Франкла, экзистенциальной, Daseins-аналитической и, особенно, персоналистической психотерапии. Отношения между клиентами и врачами в упомянутых психотерапиях оказываются гораздо более близкими, частыми и продолжительными по времени, чем между верующим и его духовником. Хотя и существуют некоторые важные общие элементы,

¹ Шопенгауэр Артур (1788—1860) — немецкий мыслитель, представитель философии пессимизма.

психотерапевтический процесс оказывается более сложным, он подчиняется определенным правилам, которых должны придерживаться и психотерапевт, и клиент. В своих отношениях с духовником верующий в основном ожидает слов духовника и слов его молитв, в которых присутствует Сам Христос или Дух Святой, — в то время как клиент психотерапевта со временем приучается все меньше надеяться на него и все больше — на себя. Начальная пассивность клиента постепенно, в процессе продолжительной психотерапии, переходит во все большую активность, которая растет с усилением его *я*, воздействуя, таким образом, на рост уверенности в себе и на способность самостоятельно принимать решения. Как видим, доверие между верующим и духовником образуется через веру во Христа, Который посредством духовника как проводника Духа Святого воздействует и освобождает от греха верующего, который исповедуется; клиент же психотерапии усиливает свое доверие к психотерапевту, а затем веру в себя и в свои скрытые оздоравливающие силы, которые помогут ему распознать причины бессознательного конфликта и сделать этот конфликт осознанным, а значит, и менее страшным и травматичным для человека.

Поскольку распознавание бессознательного конфликта может остаться только интеллектуальным, как некий исследовательский акт без существенных изменений в личности клиента, — мы неожиданно находим сходство (иногда даже и существенное) между единственно ценным катарсисным (очистительным) ощущением пациента (так называемым «аха-ощущением»), которое ведет к реальному изменению личности, и катарсисом верующего, который, с плачем и эмоциональным подъемом переживает действительное покаяние, а тем самым — и мгновенную метанойю¹. Очевидно, что только глубокое переживание (верующего человека или — пациента при психотерапии),

¹ *Метанойя* (греч. μετανοια) — радикальное изменение образа жизни верующего, его душевного состояния в результате искреннего и глубокого раскаяния.

переживание, в котором участвуют и интеллект, и эмоции (христиане сказали бы: ум и сердце), есть действительная и искомая цель как первой исповеди, так и глубинной психотерапии.

Важно подчеркнуть, что в то время как верующий приписывает свою метанойю Богу и Его благодати, благодаря Его всем своим существом, — клиент в психотерапевтической клинике и его врач считают достаточным указать на скрытые оздоравливающие силы («архетип спасителя»), которые дремлют в бессознательном естестве каждого человека и которые через катарсис проявляются и производят в человеке те или иные изменения. Вследствие этого весьма важно, что в случае метанойи верующий сохраняет, а в сущности — усиливает ощущение своей немоши или смирения перед таинственной, но милостивой силой Божией, которая при новых искушениях может защитить его от новых, быть может, худших падений; в случае же психотерапевтического защитника, который может быть и атеистом, равнодушным к религии, или же теистом, когда успешное лечение приводит к благоприятным или даже коренным переменам в структуре прежней личности пациента, — последний, в ощущении своей силы, растет в собственных глазах (или приписывает силу авторитету психотерапевта); в будущем это может увеличивать опасность того, что вследствие гордыни — одного из тяжелейших христианских грехов — он уйдет в новые конфликты или грехи.

Поэтому апостол Павел и оставил нам непреходящие слова: «Посему я благодушествую в немощах, в обидах, в нуждах, в гонениях, в притеснениях за Христа, ибо, когда я немощен, тогда силен» (2 Кор. 12, 10). Интересно, что китайский мудрец Лао Цзы за пятьсот лет до Христа оставил подобное послание: «Тем кто слаб, служит Дао».

Как христиане мы можем допустить и другой, более оптимистический вариант по сравнению с вышеупомянутой опасностью вследствие гордыни человека. Можно

предположить, что изменение личности при правильно ведущейся психотерапии (чаще всего юнгианского, франк-лового или персоналистического направлений) спонтанно приведет к распознаванию Христа в «архетипе спасителя», поскольку этот архетип — ничто другое, как Христос в нас (в нашем «Собстве», по терминологии Юнга).

Исследуя другие различия между христианской исповедью и психотерапией, можно отметить, что цель психотерапии — излечение психически больного человека, его освобождение от психических нарушений, от которых сам он не может освободиться, — в то время как исповедь, как христианское таинство, стремится каждого человека (не только больного, но и здорового) перевести через тесные пределы искусственного в пространство трансцендентного (Владимир Сатура¹). Хотя и исповедующий духовник и психотерапевт зачастую имеют дело с психическими нарушениями человека (которые могут иметь невротическое или психотическое происхождение), — вследствие недостатка времени или знаний духовник не может и не должен углубляться в сложный процесс раскрытия подсознательных конфликтов исповедующегося: логика подобных конфликтов есть профессиональная сфера образованного психотерапевта. Подобное разграничение поля деятельности психотерапевта и духовника не означает, что духовник не должен или не может не только исповедной молитвой, но и полезным советом оказать помощь исповедывающемуся верующему, у которого есть сомнение в смысле жизни, который думает о самоубийстве, который чрезмерно остро переживает чувство вины, свои богохульные помыслы и т. д. Понятно, что духовник в таких случаях скорее может помочь, если он хотя бы отчасти знаком с основными проблемами психологии и психопатологии личности. Более глубокий интерес духовника к психологии личности — и прежде всего к своей, а затем и к личности каждого человека

¹ Сатура Владимир — немецкий историк философии и культуролог.

(которая, по моему мнению, представляет собой сложную и динамичную смесь языческого, ветхозаветного и новозаветного существ) — естественным образом приведет его к фундаментальному психологическому и глубинно-психологическому образованию. Поэтому Владимир Сатура в своей весьма нужной книге «Религия и душевное здоровье» с полным правом пишет, что было бы очень полезно, если бы все еще существовал и жестко соблюдался «эгоцентризм звания» и у психотерапевта, и у духовника и если бы их работа последовательно продвигалась в плане сотрудничества. Это подтверждает и моя практика в качестве профессора пастырской психологии и медицины богословского факультета Белградского университета: с самого начала она шла по пути устранения искусственных границ между богословами и психологами; взаимное их недоверие в равной мере объясняется и марксизмом, и современным развитием мировой науки, которые до недавнего времени устанавливали всяческие границы между религией и наукой.

Полезно указать на различие, которое существует между духовной беседой и церковной исповедью: как известно, исповедь содержит краткий перечень грехов, которые мучают верующего и которые совершились в промежутке между исповедями; этот акт исповедания происходит в Православной Церкви, как правило, под епитрахилью духовника, с завершающей молитвой об отпущении грехов, с определенной епитимьей или без нее. Подобная исповедь может, но не должна предшествовать причастию (Евхаристии)¹, в то время как душевные (духовные) беседы между духовником и кающимся в течение года всегда происходят независимо от причастия, продолжаются сравнительно долго «с глазу на глаз»; во время такой беседы исповедник не является пассивным или нейтральным, как это бывает в случае краткой исповеди под

¹ В Русской Православной Церкви причастник не допускается к Чаше без предварительной исповеди.

епитрахилью, — он активен, поощряя верующего говорить как можно подробнее и свободнее о себе и своих трудностях; здесь, по-видимому, есть заметное сходство с большинством известных психотерапевтических направлений.

Вслед за крупным православным богословом нашего времени о. Александром Шмеманом рассмотрим теперь еще некоторые опасности, заблуждения и существенное непонимание многими людьми таинства исповеди. Одна такая опасность, которую Шмеман называет «романтизирующей», состоит в том, что весь акцент при исповеди делается на разрешительную молитву духовника и на его завершающее «*Apsolvo te!*»¹, что считается решающим и достаточным *вне зависимости от состояния духа кающегося*. Во втором случае, который о. Александр называет «протестантизирующей» деформацией, исповедь превращается в духовную беседу полемического характера, своего рода «совешание», — то есть в технику решения трудностей и проблем путем диалога, — но не диалога между человеком и Богом, а между человеком и опытным советником, который имеет готовые ответы на все человеческие вопросы.

Указывая на обе возможные при исповеди опасности, о. Александр Шмеман вовсе не хотел отрицать пользу от духовных бесед между духовником и его верующим, поскольку считал правильной *заботу о душе*, то есть руководство духовной жизнью; такое руководство Церковь подразумевала с самого начала, хотя только под влиянием монашества практика духовного руководства постепенно стала составной частью исповеди. Акцент, однако, — как в духовной беседе, так и при исповеди, — ставился здесь не на прощении (отпущении) как единственном реальном существенном элементе святого таинства, но на покаянии. И действительно: сегодня многие люди, несущ-

¹ «*Apsolvo te!*» (правильно: *absolvo te* — лат.) — «Отпускаю тебе!» — формула разрешительной молитвы у католиков.

шие на себе груз множества грехов, с радостью хотели бы получить от Церкви прощение, то есть отпущение своих грехов, но — без покаяния. Поэтому, мне кажется, что наиболее трудная и судьбоносная проблема современных людей, — как христиан, так и нехристиан, как на Западе, так и на Востоке, — состоит в том, чтобы подготовить человеческую душу, всегда ищущую Бога, к искреннему покаянию, ибо без раскаяния в совершенных грехах мы не можем считать себя истинными христианами.

Трагично заблуждение многих православных христиан, и на Востоке, и на Западе (ссылаюсь и на личный опыт о. Александра Шмемана в Пенсильвании), которые не знают, в чем следует исповедоваться духовнику, поскольку ни в чем не считают себя виноватыми. Для того, чтобы помочь таким людям, которые все-таки желают и хотят исповедаться (но никак не в виде исповеди, понятой как «религиозная обязанность», один или два раза в году), — Шмеман предлагает и исповедующимся, и исповедникам разделить исповедь на три части: 1) отношение к Богу — сюда могут входить вопросы о самой вере и сомнениях в Боге, о молитвах и литургической жизни; 2) отношение к ближним — наша пассивность или равнодушие к людям, отсутствие любви, эгоизм; 3) отношение к самому себе — исповедание грехов телесных, душевных и духовных (особенно — сознательное нарушение своего телесного здоровья курением, алкоголем, наркотиками; затем исповедание прелюбодеяний, аборт, краж, занятий нечестными профессиями или нечестным поведением в честной профессии).

Сколько бы мы, по праву, не придавали великое значение правильной жизни христианина, как и духовной беседе и исповеди, которые со святым таинством Евхаристии составляют необходимый и пожизненный христианский путь, и сколько бы мы, по праву, ни ценили успешную в наше время психотерапию, которая больше по субъективным и объективным причинам (из-за которых, как

христиане, можем как-нибудь и пожалеть) вытеснила, но ни в коем случае не заменила реальную христианскую исповедь, — жизнь каждого человека непрестанно меняется под влиянием новых неожиданных ситуаций, которые иногда удивительно обнаруживают недостаточность и относительность и самой успешно проведенной психотерапии, и самых лучших духовных бесед или исповеди, в которых «христианская человеческая душа» имеет постоянную потребность.

Грех и болезни — покаяние и выздоровление

В завершение я хочу вкратце остановиться на той связи, которая существует, и согласно христианскому учению, и по данным современной психосоматической медицины, между грехом и болезнями, или покаянием и выздоровлением. По этому поводу я хотел бы сослаться на одно место в соборном Послании Иакова (5, 16), которое гласит: «Признавайтесь друг перед другом в проступках и молитесь друг за друга, чтобы исцелиться: много может усиленная молитва праведного». В качестве краткого комментария к этим словам я привожу плодотворную мысль св. Климента, папы Римского: «Лучше человеку исповедаться, чем нести груз в сердце своем».

И сегодня убедительным является тот факт, что, за исключением послегомеровской Греции, в которой болезнь человека воспринималась как случай и необходимость, — почти у всех древних народов вплоть до новейшего времени болезнь считалась проявлением кары, то есть наказанием за грехи. Однако, в наше время, в зависимости от «взгляда на мир», бытует мнение, что болезнь есть либо абсурд, либо она есть шанс для человека, и тогда следует употребить все средства современной медицины для скорейшего устранения боли и болезни, дабы как можно скорее восстановить работоспособность очень занятого человека (особенно человека западной цивилизации). В соответствии

с таким пониманием, абсурдность заболевания в той или иной степени проистекает из абсурдности самой жизни. В соответствии с другой точкой зрения, близкой теологическому взгляду на события, каждая человеческая болезнь, особенно тяжкая, дает человеку шанс духовного преобразования. После духовного преобразования появляется вероятность (хотя и не всегда), что человек выздоровеет окончательно либо улучшит состояние своего здоровья. Такой взгляд на болезнь подтверждается результатами последних десятилетий и успешным развитием психосоматической медицины. Принципиально новым путем исследуя сложную и не всегда решаемую проблему соотношения души и тела человека, психосоматическая медицина с помощью достижений современной нейрофизиологии и нейропатологии, а также других, не менее революционных, глубинно-психологических и психодинамических достижений (которые раскрыли сильнейшее воздействие нашего бессознательного на наше сознание, а тем самым и на наше поведение) пришла к важному открытию: почти все известные органические заболевания человека — от колик в желудке, астмы, высокого кровяного давления, болезни желез внутренней секреции и до туберкулеза, лейкемии и рака — в своей основе являются психосоматическими. Что это должно означать? Коротко говоря, большинство наших болезней суть плоды наших душевных конфликтов, причем таких, которые сознание вообще не распознает в качестве таковых, а когда распознает, — силы человеческого я и его воля оказываются слишком слабы для их успешного разрешения. Следует еще добавить, что в большинстве наших конфликтов, внутренних и внешних, лежит продолжительное, вредное и зачастую смертельно опасное воздействие неупорядоченных страстей — в первую очередь гнева, ненависти и ревности, а затем страха, забот, жалости и всякого рода разочарований. Разве христиане не называли все эти веками сотрясающие не только душу, но и тело страсти, вызывающие

различные заболевания, их истинным именем — грехами? В православной христианской антропологии сам грех — в первую очередь болезнь, «страдание». И когда апостол Иаков завещал нам исповедывать свои грехи и молиться Богу, прося исцеления, он, как и всякий истинный пророк, передал нам ту истину, которую каждый настоящий христианин в течение двух тысяч лет естественно носил в себе, что подтверждает сегодня и современная медицина, и входящая в нее психотерапия. Поскольку, вне зависимости от различий направлений психотерапии, развивающихся с начала XX в., каждое из них требует от пациента искренней исповеди, а через исповедь и распознавания причин своей болезни, а точнее своих конфликтов, а еще точнее — своих грехов. Иногда психотерапия возвышается и до последней, высшей точки реконструкции первоначальной личности клиента, что, по сути дела, по-христиански означает метанойю.

* * *

Полагаю, что справедливым было указать на то, чем являются исповедь и покаяние сегодня, или что именно сегодня они означают в христианской Церкви и в христианской психотерапии. Добавим, что весьма полезно, когда современные духовники знакомы с некоторыми достижениями психосоматики и психотерапии, чтобы отличать духовную беседу от исповеди, и используют и то, и другое на пользу верующего; полагаю, что я не сказал ничего в этом смысле неожиданного и не применимого на практике.

Сейчас много говорят о кризисе христианства и христианской Церкви. И говорят не всегда справедливо. С тех пор, как появилось христианство, оно постоянно находится в кризисе, оно само по себе означает кризис (суд). Разве Церковь не бывала в кризисе во времена римских гонений и затем, когда была признана Константином Великим, когда ее атаковали еретики (отсюда и потребность

в церковных соборах), когда она разделилась в 1054 г., когда Католическая Церковь ввела инквизицию, когда Христова церковь подчинялась папачезаризму и цезарепапизму, когда появился Мартин Лютер, а до него Коперник¹, Кеплер² и Галилей³, а позднее Дарвин, Маркс и Фрейд! И все-таки правоверный христианин всегда знал и сегодня знает: христианскую Церковь, как мистическое Тело Христово, «не одолеют врата ада» (Мф. 16, 18), и слова Христа «И вот я с вами до скончания века» (Мф. 28, 20) есть тот фундамент, на котором стоят и веками существуют и христиане, и христианская Церковь.

ЛИТЕРАТУРА

1. *Buber M. Bilder von Gut und Böse. Köln-Olten: J. Hegner, 1952.*
2. *Frankl V. Anthropologische Grundlagen der Psychotherapie. Bern-Stuttgart-Wien: Huber, 1975.*
3. *Фром Э. Бијете као Бог: Загреб: Напријед, 1984.*
4. *Hafner H. Schulterleben und Gewissen. Stuttgart: Klett, 1956.*
5. *Јевтић А. Патрологија. Друга свеска. Београд: Православни богословски факултет, 1984.*
6. *Еротић В. Психоанализа — болест — стварање. Београд: Службени лист, 1995.*
7. *Еротић В. Душевна хигијена и значај вере за човека. // Религија и душевно здравље човека. Београд: Завод за болести зависности, 1995.*
8. *Еротић В. Криза као шанса за исповест и покајање. // Богословље. Тт. 1—2. Београд, 1983.*
9. *Кашић Д. Свята тајна исповести у српској Цркви. // Богословље. Тт. 1—2. Београд, 1983.*
10. *Mitscherlich A. Freiheit und Unfreiheit in der Krankheit. Suhrkamp, Hamburg, 1977.*
11. *Радовић А. Покајање као пут личног и свенародног препорода. // Богословље. Тт. 1—2. Београд, 1983.*

¹ *Коперник Николай* (1473—1543) — мыслитель эпохи Возрождения, основатель научной астрономии, обосновавший гелиоцентрическую систему мира, философ, математик, инженер, экономист, юрист, врач и государственный деятель.

² *Кеплер Иоганн* (1571—1630) — немецкий астроном, открывший законы движения планет.

³ *Галилей Галилео* (1564—1642) — итальянский мыслитель эпохи Возрождения, основоположник классической механики, астроном, математик, физик, один из основателей современного экспериментально-теоретического естествознания, основатель новой механистической натурфилософии.

12. *Сатура В.* Религија и душевно здравље. Баково, 1986.
13. *Симић П.* Покаяња дисциплина у старој Цркви и данас. // Богословље. Тт. 1–2. Београд, 1983.
14. *Солженицын А.* Покаяње и самоограничење као категорија националног живота. Прадац, 110, Чачак, 1993.
15. *Spitz R.* La premiere annee de la vie de l'enfant. Paris: Presses Universitaires de France, 1958.
16. *Шмејан А.* Суштинско питање. // Хришћанска мисао, 1992, № 6–8. Београд.
17. *Велимировић Н.* Сабрана дела. Т. 5. Диселдорф: Западноевропска српска православна епархија, 1977.

САМОУБИЙСТВО И ВЕРА

... самоубийство, при потере идеи о бессмертии становится совершенною и неизбежною даже необходимостью для всякого человека, чуть-чуть повыше полнявшегося в своем развитии над скотами. Напротив, бессмертие, обещая вечную жизнь, тем крепче связывает человека с землею. Тут, казалось бы, даже противоречие: если жизни так много, то есть кроме земной и бессмертной, то для чего бы так дорожить земною-то жизнью? А выходит именно напротив, что только с верой в свое бессмертие человек постигает всю разумную цель свою на земле.

Без убеждения же в своем бессмертии связи человека с землею порываются, становятся тоньше, гнилее, а потеря высшего смысла жизни (ощущаемая хотя бы лишь в виде самой бессознательной тоски) несомненно ведет за собою самоубийство.

Ф. М. Достоевский

Дневник писателя. 1876 г.

В животном мире, с незначительными исключениями (и то вследствие болезненного состояния), самоубийство неизвестно. В кочевых и охотничьих племенах, ввиду постоянной миграции, беспомощные и старые члены племени либо убивались, либо им позволялось совершить самоубийство. У древних скифов, если кто-нибудь становился неработоспособным или старым, он сам сжигал себя на костре для того, чтобы избавить молодых от чувства вины за убийство¹. Во многих индийских

¹ В соответствии с современными статистическими данными, более трети самоубийств приходится на шестой десяток лет жизни.

племенах (до новейшего времени) женщины сжигали себя после смерти мужа или ребенка. У древних греков самоубийство из патриотических чувств или во избежание бесчестия, дабы не попасть в руки врагу, считалось разумным и даже героическим актом.

В Ветхом Завете, в Первой книге Самуила¹ (31, 4), в борьбе Филистимлян с Израильтянами, когда филистимляне догнали Саула, последний сказал своему оруженосцу: «...обнажи твой меч и заколи меня им, чтобы не пришли эти необрезанные, и не убили меня и не издевались надо мною. Но оруженосец не хотел, ибо очень боялся. Тогда Саул взял меч свой и пал на него». Еще в двух местах Ветхого Завета упоминаются самоубийства, а именно во Второй книге Самуила (17, 23)² и в Первой книге Царей³ (16, 18).

Хотя еще пифагорейцы, а затем и большинство известных древнегреческих философов (за исключением стоиков) противились самоубийствам, лишь христианство совершило в мире (христианском) решительный поворот в понимании самоубийства, осуждая его, — поскольку человек получил свою жизнь от Бога и не имеет права посягать на то, что ему не принадлежит. Жертва Христа на кресте стала вечным образцом для христианина, оказавшегося в трудном положении. Боль и страдания являются для христианина полными смысла и искупительными, они должны претерпеваться до конца с верой и надеждой на то, что полный смысл физических и душевных страданий человек осознает только «с другой стороны».

Нет ничего случайного в том, что первым новозаветным самоубийством было самоубийство Иуды. Это было самонаказание частично покаявшегося предателя и преступника, не до конца распознавшего в Иисусе Мессию;

¹ Первой книге Самуила в масоретской (еврейской) Библии соответствует Первая книга Царств в Септуагинте, латинской Библии (Вульгате), а также в славянской и русской Библии.

² Соответственно — Вторая книга Царств.

³ Соответственно — Третья книга Царств.

в нем говорили только ветхозаветная совесть и мораль закона. Только разбойник на кресте оказался истинно покаявшимся преступником, который в Иисусе сразу же, высшей благодатью, распознал Мессию и так получил свое спасение. От самоубийства Иудиного и до наших дней в христианском мире сохраняется оценка акта самоубийства как чего-то пагубного для души, как постыдного и недостойного христианина дела.

* * *

И ныне человека охватывает некая тихая дрожь, какое-то тяжелое, сложное чувство страха, ужаса, осуждения и сожаления, когда он каким-то образом соприкасается с самоубийцей и актом самоубийства. Почему же возникает столь тяжелое чувство? Существует ли в человеке некая врожденная боязнь подобного акта, и откуда направленные Богу молитвы убережт человека от самой мысли и искушения покончить с собой в тяжелые жизненные моменты, когда больше нет сил нести свой груз, когда у человека при самой сильной вере, казалось бы, исчезает последняя надежда?!

По всей вероятности, мысль о самоубийстве не чужда ни одному человеку — бедному и богатому, образованному и неграмотному, неверующему, но и верующему. Мысль о самоубийстве — специфичная человеческая особенность. Она укоренена в нем вместе с полученной человеком свободой. Только человеку позволено принимать решение о своей жизни и смерти.

Правда, существуют трогательные примеры добровольной смерти какого-нибудь преданного домашнего животного (чаще всего собаки) после смерти хозяина. В психосоматической медицине известны случаи тихого угасания человеческой жизни в тоске и печали после смерти любимого существа. Но можно ли здесь говорить о самоубийстве? Тогда следовало бы определить сам акт самоубийства, причем акт, выполненный человеком

взрослым, зрелым и достаточно интеллигентным, который добровольно, в полном сознании, уничтожает свою жизнь. К сожалению, ни в медицине, ни в психологии, ни в юриспруденции не существует какого-нибудь другого понятия, кроме как «самоубийство», для уничтожения своей жизни в следующих случаях: 1) в детстве и младенчестве; 2) людьми низкой по сравнению с нормальной интеллигентности; 3) в состоянии аффективного возбуждения или в качестве реакции «короткого замыкания»; 4) в различных состояниях помутненного сознания и при душевных расстройствах; 5) в случае постороннего интеллектуального воздействия (уготовов); 6) в состоянии тяжелых хронических и неизлечимых заболеваний; 7) на войне, чтобы не попасть в руки врага; 8) если мать, отец или кто-нибудь из членов семьи может спасти своего ребенка или других близких только через самоубийство; в других необычных жизненных обстоятельствах. Подобные акты самоуничтожения, за недостатком другого или лучшего выражения, мы также называем самоубийством, *суицидом* (от латинских слов *sui* — себя и *occidere* — убивать).

Богословы не углубляются ни в причины, ни в корни самоубийств человека. Христианская Церковь осуждает самоубийц практически еще с VI в. как людей маловерных или безверных, малодушных и слабых, подверженных (из-за своих грехов и слабой веры) сатанинскому влиянию, и наказывает их и после смерти, запрещая их отпевание, а еще в недавнем прошлом — не разрешая хоронить на кладбищах в освященной земле, но лишь в определенных местах вне церковной ограды.

По сравнению с таким отношением Церкви к самоубийцам весьма неожиданным выглядит либеральный «Кодекс» Юстиниана¹, в котором самоубийство не подлежит осуждению, если оно совершено вследствие неизлечимой болезни, сумасшествия, страха (боязни) бесчестья

¹ Свод императорских распоряжений от имп. Адриана до имп. Юстиниана, излагающих вопросы церковного, гражданского, уголовного и финансового права.

и, что интересно для современного человека, — вследствие усталости от жизни.

Психологи и психиатры, не углубляясь, разумеется, в богословские причины осуждения самоубийц, исследуют их причины, обнажают корни и зачастую могут убедительно реконструировать всю жизнь самоубийцы, следуя за путеводной нитью, проходящей через все события и переживания его судьбы, ведя все неумолимое и последовательнее, вплоть до самого его прыжка в небытие. Психология и психиатрия не занимаются моральной оценкой акта самоубийства и не углубляются в нравственные оценки и суждения, относящиеся к области науки о морали, теологии и философии (так, например, Кант с точки зрения морали восставал против самоубийств).

Я хотел бы подчеркнуть только некоторые достижения психологов и психиатров в суицидологии в течение последних десятилетий. Эти исследования успешно проводятся не только в отношении лиц, которые уже однажды или по несколько раз пытались себя убить или которые демонстрируют характеристики типичные для самоубийц — *предсуицидальный синдром* (по Рингелю¹), *зов смерти* (по терминологии нашего крупнейшего суицидолога — Милована Миловановича — см. изданную в 1929 г. его книгу «Самоубийство»); такие исследования проводятся и после акта самоубийства на основании так называемого психического вскрытия (аутопсии), более детального изучения семьи самоубийцы, а также реконструкции его прежней жизни².

Именно систематические исследования семьи и семейной жизни самоубийцы действительно во многих случаях показывают, что ключ к решению загадки того или иного

¹ Рингель Эрвин (1921—1994) — австрийский психолог и психоаналитик, профессор. Известен работами в области суицидологии и депрессивных состояний, а также исследованиями в области детской и семейной психологии.

² В соответствии с некоторыми исследованиями, попытки (или выполнение) самоубийств выявляют два независимых типа, две автохтонные популяции.

самоубийства лежит именно в семье, в ложно-авторитарном, репрессивном и военизированном духе воспитания, которое формирует запуганных индивидов, а также условия для развития пассивности, безволия и депрессии, причем уже у ребенка или у молодого человека, что в какой-то момент и приводит к роковым последствиям.

* * *

Исследователи психики человека, который несколько раз пытался, а затем все-таки совершил самоубийство, или же того, кто смог сразу же осуществить свой суицидный замысел, — отмечают значительную степень ранее проявлявшейся открытой, а чаще контролируемой и заглушаемой агрессивности. Еще со времен ранних психоаналитических исследователей (особенно К. Абрахама¹), которые логически связывали агрессивность и автоагрессивность в бессознательной части психики личности, склонной к депрессии и меланхолии, было известно, что депрессивный человек зачастую таков потому, что не в состоянии проявить свою агрессию вовне. Таким образом, его неприязненные чувства по отношению к некоей конкретной особе или к нескольким таким особам (как правило, принадлежащим к его самому близкому окружению — в семье или на работе) вследствие невозможности их внешнего проявления оборачиваются в свою противоположность: во вражду по отношению к самому себе. Если же такая вражда продолжается достаточно долго, без возможности хотя бы периодически разряжаться в виде аффекта гнева и злости, то развивается картина хронической депрессии с ее типичными признаками, — такими, как плохое настроение и печаль, бессонница и плохой аппетит, замкнутость и угрюмость, безво-

¹ *Абрахам Карл* (1877—1925) — немецкий психиатр и психоаналитик. Один из пионеров психоаналитического движения. Одним из первых применил психоанализ в лечении неврозов. Заложил основы так называемой «теории фантазии» в психоанализе, которая была продолжена впоследствии М. Кляйн.

лие и апатия, бесчувственность и равнодушие. Известно, что наибольшее число самоубийц страдает психиатрическими болезнями, которые мы называем собирательным словом «депрессия» и которые могут выражаться в самых разнообразных формах.

Из эмпирических и многолетних наблюдений и изучения такого типа самоубийц родилось страшное и тяжелое обвинение в виде поговорки, обошедшей весь мир и сохранившаяся до настоящего времени во всех серьезных изданиях, посвященных суицидологии, которая гласит: «Самоубийца есть скрытый убийца!»

И это, по-видимому, является одной из причин того, что в течение всего средневековья, а в значительной степени и в наше время, самоубийцы в той или иной мере осуждались. Так, еще в XVII в. в Англии самоубийц вешали, причем тело могли снять только представители магистрата.

Карл Менингер¹ (1938), автор понятия хронического и парциального суицида, зафиксировал в суициде следующую триаду: желание убить, желание быть убитым и желание умереть.

Следует сразу же сказать, что, хотя значительный процент самоубийц относится к психиатрическим пациентам и действительно принадлежит к подобному депрессивному типу людей (которые носят в себе зачастую и для самих себя недостаточно распознаваемую агрессивность и даже ненависть к кому-то из ближайшего окружения), — существует и несколько других типов самоубийц, у которых причина самоубийства совсем иная и которым свойственны другие психические особенности. Вспомним хотя бы самоубийства из-за тяжелых телесных заболеваний, вследствие материального краха, из-за потери любимого человека, по причине одиночества и старости, из-за

¹ Менингер Карл Август (1893–1990) — глава американской ассоциации психоанализа. Известнейший специалист по вопросам суицидологии. Автор книги «Война с собой».

политических причин и понижения по службе, вследствие алкоголизма и наркомании (это последнее — тип так называемого хронического самоубийцы). К этому я бы добавил и тип бессознательного самоубийцы, к которому относятся страстные многолетние курильщики, а также люди, которые выбирают различные опасные для жизни занятия или виды спорта, а также водители, получающие удовольствие от быстрой езды и склонные к авариям (вообще, весьма распространен *травмофильный тип* людей — любителей травматического риска).

Я, однако, остановился на депрессивно-агрессивном типе самоубийц не только из-за его сравнительной распространенности, но и для того, чтобы мы с христианской точки зрения рассмотрели все пагубные стороны ненависти, зависти и гнева, которые в состоянии захватить человека и довести его до конечной пропасти — самоуничтожения.

* * *

К сожалению, рост самоубийств наблюдается во всем мире (больше всего — в Венгрии, Дании и Австрии), да и в нашей стране. В соответствии со статистическими данными, приведенными на Съезде суицидологов Югославии (Охрид, 1983 г.), больше всего самоубийств зафиксировано в Словении, за которой следует Воеводина, в то время как меньше всего самоубийц было в Македонии и в Косове¹.

Интересное соотношение между самоубийствами и убийствами наблюдается в различных частях света. Чем менее благоприятны условия для выхода агрессии на других лиц, тем больше вероятности, что она обратится на самого субъекта. Исследования показали, что в большинстве стран с высоким процентом самоубийств процент убийств довольно низкий (Дания, Чехословакия и т. д.).

¹ В монографии Тарник-Митрева и сотрудника «Самоубийства в СР Македонии» (1983) авторы объясняют малый процент самоубийств в этой республике, помимо прочего, и тем значением, которое в Македонии имеет религия.

Менее убедительной статистика оказывается, если речь идет об обратных соотношениях (особенно в Америке, в которой, по данным Мировой организации здравоохранения за 1978 г., процент убийств составляет 10,0%, а самоубийств — 12,7%).

Хотя мы и не имеем официальных данных с церковной стороны по православным регионам нашей страны, похоже, что наибольшее число самоубийств в последние годы было в епархиях Воеводины, в Сербии Шабачско-Вальевская и Жичская епархии отметили тревожный рост этого показателя, в селах он почти такой же, как и в городах. Было бы хорошо, если бы мы располагали точными сведениями о самоубийствах в отдельных православных епархиях, — как среди верующих, так и среди атеистов. Возможно, что в этом случае мы могли бы сделать более конкретные выводы о пагубном воздействии атеизации, в особенности среди молодежи нашей страны; но при этом следует поставить вопрос о действительных причинах самоубийств среди верующих. Однако нельзя забывать, что существуют определенные сомнения при попытках строгого разделения атеистов и верующих, поскольку имеются всякого рода многочисленные переходы между так называемыми абсолютными атеистами, антитеистами и абсолютными теистами, — если таковые вообще существуют.

По этому поводу в Сербии задается много вопросов — как православными священниками, так и врачами, психологами, социологами и т. д. По какой причине наблюдается рост самоубийств в еще недавно крестьянской, патриархальной, православной стране, каковой являлась Сербия? Самоубийцы есть во всех слоях населения — среди крестьян, рабочих, интеллигенции, молодежи (даже среди детей!), людей среднего, пожилого и очень старого возраста, среди мужчин и женщин (особенно в Черногории, в которой соотношение между самоубийствами мужчин и женщин составляет 1:1).

Я не имею ни оснований, ни возможностей, чтобы дать исчерпывающий и удовлетворительный ответ на поставленные и многие незадаанные вопросы, которые касаются проблемы самоубийств в нашей стране. Можно лишь сказать, что проблема эта весьма сложна, она не исчерпывается одной только причиной, одним объяснением, сколь бы убедительным, точным и доказанным оно ни было (например, тезис о депрессивно-агрессивных самоубийствах). Я все-таки попытаюсь осторожно сформулировать несколько мыслей по поводу самоубийств в наших краях, а также роста самоубийств во всем мире (за исключением мусульманских и очень отсталых стран Африки, Азии и Южной Америки).

С уровнем развития сознания и самосознания человека растет и его свобода. Свобода открывает человеку неисчислимы возможности мышления и деятельности. Зависимость человека от биологического инстинкта самосохранения, его привязанность к семье, семейной морали, к стране, в которой он родился и которой принадлежит, к профессиональной деятельности и в особенности к вере своих предков оказывается все меньшей и все более слабой. Свободный человек любит экспериментировать. «Человек-экспериментатор» — это, быть может, и есть наиболее точная характеристика человека нашего времени. Выйдя из детского возраста, молодой человек, до этого управлявшийся другими, ведет себя, по крайней мере временно и недолго, иногда много дольше, как «спущенная с цепи собака». Не ведет ли себя подобным образом и наш современник в течение последних 60–70 лет?

С христианской точки зрения интересно описание суицидальной личности, приведенное психологом Миклошем Биро. Эта личность является «амбициозной и суетной, но история ее жизни полна безуспешных попыток заработать авторитет и самоуважение. Размышление над проблемой самоубийства дает ей ощущение господ-

ства над жизнью и смертью. Это является типичным примером эгоцентричного способа мышления и рассуждения».

Мы описали один возможный круг размышлений о корнях самоубийства. Другой круг, связанный с первым, мог быть описан в плане отношения цивилизации и культуры к свободе человека и человечества. Очевидно, что по мере роста цивилизованности отдельного человека, семьи и даже целого общества (то, что обычно называют жизненным уровнем и что, по моему мнению, вовсе не обязательно есть необходимое условие роста культуры человека, семьи или общества) растут и его материальные запросы, — но в то же время падает его сопротивляемость различным материальным, а еще больше духовным трудностям и искушениям. Цивилизованный человек, будучи во многом более свободным, нежели нецивилизованный и примитивный, отличается мягкотелостью и слабой сопротивляемостью. Он более подвержен различным телесным и психическим заболеваниям, быстро теряет мужество и верность кому-либо или чему-либо, легко разочаровывается и опускает руки. Для такого человека самоубийство является заманчивой сетью, от которой он во время жизненных кризисов может успешно увернуться, но в конце концов, быть может уже в преклонном возрасте, все-таки попадет в нее.

Не следует ни в коем случае ни пренебрегать, ни недооценивать «заразность» самоубийств. Самоубийство может быть внушено другому словесно, но оно может послужить примером для многих людей, поводом для аналогичного решения и без прямого влияния.

Третий и, как мне кажется, важнейший круг размышлений относится к теме «вера и самоубийство». В наш век с падением роли религии, а вместе с тем и внешней морали, — очевидно набирает силу человеческое поведение, руководимое лозунгом: «Все дозволено!» Тенденция отрицания религии снаружи и совести изнутри все-таки

до конца не вытравила тысячелетний моральный закон, заложенный в нашем подсознании. Ведя себя аморально по отношению к себе и своему окружению, упорно отрицая любой суд, внешний или внутренний, человек все больше погружается в самонаказывающую, саморазрушительную агрессию. Когда в стремлении заглушить голос совести ему больше не помогают ни его психосоматические болезни, ни парциальное травмофильство различного рода, ни возведение роскошных гробниц или денежные пожертвования монастырям, — на очереди реальный суицид. Часть нынешних самоубийств может быть с уверенностью приписана отвращению человека к самому себе, — причем не из-за абсурдности современной жизни и нигилистических выводов о ее бессмысленности, а по причине всего того зла, которое в течение жизни было принесено самому себе, другим и природе, зла, которое не вызвало внутреннего покаяния и не было наказано со стороны других.

Все то, что происходило и происходит с человеком здесь и сейчас, не способствует (по крайней мере у большинства людей) сохранению какой-то (чаще всего традиционной) веры в человека. Атеистическое общество в течение сорокалетия с момента окончания Второй мировой войны в немалой степени способствовало тому, что именно традиционная народная православная вера в нашей стране упала до своего самого низкого уровня за всю ее историю, не считая худших времен турецкого рабства («когда живые завидовали мертвым»). Возрождение веры в Сербии, в ее городах и селах, в образованных, высокообразованных и малообразованных людях, хотя и очевидно и подтверждается всеми объективными наблюдателями, — не должно переоцениваться; но оно, несомненно, есть положительный признак жизненной силы, самосознания, а также осмысления личной и народной экзистенции в тот критический час, когда и народы значительно большие, чем наш (не только по численности), с традициями

более давними и прочными, чем наши, переживают кризис существования.

Откуда же это, на первый взгляд странное и загадочное несоответствие между открытой и свободной ориентацией значительного числа населения на веру и принадлежность православной Церкви (например в Шабачско-Вальевской и Жичской епархиях) и ростом числа самоубийств именно в этих епархиях? О чем идет речь? По всякой христианской логике, с ростом веры человек становится все устойчивее к разнообразным искушениям (таким, как малодушие, потеря стимула к каждодневному труду, отчаяние — все предварительные условия для акта самоубийства), которым истинно верующий христианин довольно легко сопротивляется и отталкивает от себя. Может быть, следует усомниться в глубине и крепости традиционной крестьянской веры? Или заподозрить священника в недостаточной работе с паствой, особенно с той, которая склонна попадать в различные кризисные ситуации? А ведь именно кризисы и обостряют потребность человека в поддержке и сочувствии, потребность в изменении собственной личности. Испытывает ли оказавшийся в кризисе человек достаточно доверия к своему священнику? Достаточно ли подготовлен священник к оказанию помощи находящемуся в кризисе человеку, — особенно в кризисе психологическом, а тем более, в суицидальном? Все это — серьезные и трудные вопросы, на которые я не могу, а порой и не умею дать ответы. Такие вопросы, а также ответы на них, требуют совместной творческой работы специалистов на симпозиумах и семинарах, работы, в которой в первую очередь должны принять участие священники.

Не будучи богословом, в заключение я попытаюсь крайне осторожно и сдержанно изложить свое мнение по спорному вопросу разрешения или запрета отпевания или дальнейших Парастасов (панихид) по самоубийцам.

Не посягая на прерогативы и решения архиереев по данному вопросу, я хотел бы только, как врач и психиатр, напомнить о том известном факте, что в более чем 50% случаев самоубийств речь идет либо о людях ранее душевнобольных и с различными душевными и органическими нарушениями, либо о людях с душевными нарушениями в момент совершения суицида. Я не хотел бы далее комментировать этот факт и не делаю отсюда никаких выводов, прямо не связанных с моей деятельностью. Любого христианина должно украшать понимание и терпение к ближнему и делам его, а в результате — и прощение. Любой человек — сложное существо. Чем больше мы проникаем в его сущность и чем чаще бываем вместе с ним, тем меньше он для нас ясен; чтобы понять его, мы должны приложить много не только психических, но и духовных усилий. То же — и с больным человеком, я уже не говорю о самоубийцах. Если современная медицина и психология не всегда склонны каждого самоубийцу безоговорочно признать больным (поскольку и не всякий самоубийца болен), то, по моему убеждению, христианин должен смотреть на самоубийцу не только как на грешника (да, он — грешник, но и все мы грешны), но как на больного, которому часто не умели, а зачастую и не захотели помочь ни семья, ни общество, ни медицина, ни духовные лица, которые знали о его проблемах. Не следует забывать, что существует немалое число самоубийц, которые перед совершением суицидального акта неоднократно делали так называемые *alarm appeal*-признания¹, которые должны были бы насторожить окружающих². Этот феномен открывает у потенциального самоубийцы признаки прогрессирующей потери стимула к выполнению обычной деятельности, использование вербального и невербального убеждения в бесцельности

¹ *Alarm appeal* (англ.) — тревожное обращение (просьба), мольба о помощи.

² Научные исследования всего мира говорят о том, что 85% всех совершающих самоубийство людей ранее заявляли о своих намерениях.

и бессмысленности жизни, наличие экзистенциальной фрустрации и экзистенциального вакуума (известные симптомы ноогенного невроза, описанного В. Франклом), как и совершение одной или нескольких неудавшихся попыток самоубийств. Самоубийство обычно (но не всегда) — завершение длительного процесса подготовки (зачастую начавшегося еще в молодости) в сочетании с наличием так называемой самоубийственной диспозиции. Нелишне упомянуть и мнение почти всех суицидологов о том, что самоубийственное поведение всегда антиномично: это означает, что будущий самоубийца, стремящийся к смерти, одновременно хочет и жить, но в других условиях (в современной сербской литературе такой тип хорошо представлен образом Богдана Драговича в романе Добрицы Чосича «Отступник»¹).

В последнее время и за границей, и у нас среди социологов и психологов, как правило равнодушных или атеистически настроенных по отношению к религии, заметна тенденция к снятию с акта самоубийства и с самоубийцы двухтысячелетнего морального осуждения, — в основном со стороны христианских мыслителей. Основание для подобной переоценки суицида — абсолютизация идеи свободы и личной ответственности каждого человека, в том числе и того, кто решился на самоубийство. Большинство таких специалистов делают акцент на внешние причины самоубийства, обвиняя во всем тяжелые условия экономической жизни с одной стороны, и пресловутые отчуждение и дегуманизацию человека — с другой. Они как бы не замечают объективную роль душевных заболеваний и вообще психических нарушений у самоубийц, становясь на сторону антипсихиатров, для которых душевная болезнь есть миф (вопреки выводам крупного современного суицидолога Эрвина Рингеля, который утверждает,

¹ Чосич Добрица (род. 1921) — самый известный и читаемый сербский писатель. Президент Югославии (1992–1993). Роман «Отступник» — вторая часть трилогии «Время зла», состоящей из романов «Грешник», «Отступник», «Верующий».

что «состояние перед самоубийством в большинстве случаев является психопатологическим»).

В то же время христианский взгляд на проблему самоубийства не может быть другим, чем тот, который сформулирован еще с апостольских времен, теологически и философски обоснован прежде всего блаженным Августином (который еще в V в. приравниал самоубийство к убийству); при этом христианская позиция не остается закрытой перед аргументами противоположной стороны, благодаря психиатрии теперь осознана большая сложность проблемы самоубийства и описаны нынешние всесторонние исследования проблемы суицида, его профилактики и лечения.

Мы должны избегать крайних позиций. Материалисты и левые экзистенциалисты, подчеркивающие экзогенные (социальные и культурологические) причины суицида, которые оказываются сильнее биологических жизненных мотивов, и недооценивающие эндогенные причины самоубийства (и прежде всего биологического инстинкта самосохранения, унаследованного от предков), открывая тем самым дорогу для профилактики и лечения общества и не обращая внимания на проблемы индивида; но и те, кто с позиции самой возвышенной религии любви осуждают самоубийцу, не задаваясь вопросом: не умывают ли они сами таким осуждением руки, не уходят ли от ответственности и не произносят ли приговор самим себе, — забывают знаменитые слова Достоевского: «Все мы виновны за всех!»¹

Поэтому я согласился бы с Йовицей Стояновичем, который в книге «Антиномия жизни» пишет о том, что самоубийца — это человек, который являет собой стимул для пересмотра ценности собственной жизни.

¹ Неточная цитата Ероptica. У Ф. М. Достоевского в романе «Братья Карамазовы» старец Зосима говорит: «Ибо знайте, милые, что *каждый из нас виновен за всех и за вся на земли* несомненно, не только по общей мировой вине, а единолично каждый за всех людей и за всякого человека на всей земле».



Рост самоубийств во всем мире, а также в Югославии и в Сербии в течение последних пятидесяти лет является следствием расслоения общества и разрушения человека. Современный человек и современное общество уже не имеют центра тяжести (центростремительности), как это было в течение всего средневековья и достаточно долго в Новое время. Наш современник утратил связь с единым Целым (а по сути дела — с Богом), а если разрушен Центр, то, по словам одного нашего старого богослова, центром объявляется каждая периферийная точка. Потеряв веру или столкнувшись с обществом с ослабленной и исковерканной верой, человек становится все менее устойчивым и сильным в различных жизненных неурядицах, которые становятся все более многочисленными и жесткими. Без идеи, которая согревает, удовлетворяет ум и сердце, — по сути дела, без веры и любви, — современный человек в момент кризиса остается и без надежды (греческое слово *христос* означает и «суд»); человек здесь закрыт по отношению к Богу, Который единственный дает настоящую надежду: таким образом, человек уже не может сопротивляться (и душевно, и телесно) тому злу, которое как магнит тянет его в пропасть. Абсурдность жизненной ситуации логично завершается самоубийством. Это — тип «здоровых» самоубийц, которых мы еще называем «балансовыми», причем их вряд ли можно вписать в рамки известных медицине психических заболеваний. Различных Ставрогиных, Кирилловых и Иванов Карамазовых из галереи образов Достоевского в наше время становится не только все больше около нас, но временами и в нас самих.

Самоубийство — дорогая плата, которую человек отдает современной десакрализованной и дегуманизированной цивилизации. К сожалению, процент самоубийств в будущем не уменьшится и в нашей православной среде, если не произойдет радикальных изменений в самом

человеке, а через него и в обществе, чуждом истинной метанойи.

Я хочу закончить словами старца Иосифа Оптинского¹: «В наше время случается много самоубийств не только из неверия, но также и из недостатка терпения. Люди стали такими слабыми, что не желают терпеть ничего. Если бы Господь не заложил в человека естественную жажду жизни, может быть, и все бы с собой покончили. Между тем, и древнегреческие философы знали истину, что человек должен неизбежно перенести все то, что с ним случается. И все святые просили Бога дать им терпения, а это значит, что оно и им было нужно».

ЛИТЕРАТУРА

1. *Аристотел. Никомахова етика*. Загреб: Глобус, 1988. В рус. пер. *Аристотель. Никомахова этика. Собрание сочинений: в 4 т. Т. 4.* М.: Мысль, 1984.
2. *Баковић Т. Суицид и депресија код Црногораца. // Зборник неуропсихијатријског конгреса у Сараеву, 1980.*
3. *Биро М. Самоубиство — психологија и психопатологија.* Београд: Нолит, 1982.
4. *Чайхановић В. Мит и религија у Срба.* Београд: СКЗ, 1973.
5. *Достоевски Ф. М. Дневник писца.* 1976. Београд: Партизанска књига, 1981.
6. *Дракулић Б. Право на самоубиство. // Психијатрија данас.* 1995, № 1—2.
7. *Франкл В. Зашто се нисте убили? Загреб: Око три ујутро», 1978.*
8. *Капанација Б., Стојановић Ђ (приредили). II југословенски симпозијум о превенцији суицида.* Београд: Галеника, 1976.
9. *Menninger K. Man Against Himself.* New York: Harcourt, 1938.
10. *Мильчински Ј. Самомор ин Словении.* Љубљана: Цанкарјева založba, 1985.
11. *Мильчински Ј. Суицидальност. // Психиатрия. Т. 2.* Београд-Загреб-Сарајево: Медицинска књига, 1989.
12. *Миловановић М. Самоубиство.* Белград: Scientia, 1929.
13. *Пајин Д. Вредност неопипљивог. Дечье новине, Горни Милановац,* 1990.
14. *Радовановић Љ. Велика једначина. (Мит и симболика старог Египта).* Београд: Вук Караџић, 1973.

¹ *Иосиф Оптинский (Литовкин Иван Евфимович) (1837—1911) — преподобный, иеросхимонах, старец Оптиной пустыни.*

15. Рингел Е. Да отбациш живот? // Око три ујутро. Загреб, 1983.
16. Stengel E. Selbstmord und Selbstmordversuch. Berlin: Psyhiatrie der Gegenwart. Band III. 1961.
17. Стојановић Ј., Весел Ј. Стриковић Ј. Антиномије живота. Београд: Партизанска књига, 1983.
18. Стриковић Ј. Самоубиство и апсурд. Београд: Партизанска књига, 1982.
19. Тарник-Митрева Јб. (приредила). I југословенски конгрес о превенцији самоубиства. Зборник радова. Охрид, 1983.
20. Весел Ј., Марјановић С. (приредили). Енграми. (часопис за клиничку психијатрију, психологију и граничне дисциплине — тематиски број, посвећен проблему самоубиства). № 1–2, 1981, Београд.
21. Вишић М. (приредио). Књига мртвих (Велика египатска књига мртвих). Београд: Независтно издање Слободана Мамича, 1982.
22. Weiss A. M. J. Suicide. // American Handbook of Psychiatry. Vol III. New York: Basis Books, 1974.

ПАСТЫРСКИЕ ПРОБЛЕМЫ АЛКОГОЛИЗМА И НАРКОМАНИИ

В библейские времена иудеи пили чаще всего вино и упивались. Однако уже цари Давид и Соломон осуждали пьянство. И сегодня вполне современно звучат слова Соломона: «Лучше тот, кто управляет собой, чем тот, кто взял город»; «Кто насильник? Тот, кто в кабаке»; «Дайте вино тому, кто хочет быть уничтожен»¹.

Пророк Исайя резко предупреждает: «Горе тем, которые с раннего утра ищут сикеры и до позднего вечера разгорячают себя вином; и цитра и гусли, тимпан и свирель и вино на пиршествах их, а на дела Господа они не взирают и о деяниях рук Его не помышляют» (5, 11–12); в другом месте пророк еще более грозен, поскольку говорит о священниках, склонных к питию: «Но и эти шатаются от вина и сбиваются с пути от сикеры; священник и пророк спотыкаются от крепких напитков; побеждены вином, обезумели от сикеры, в видении ошибаются, в суждении спотыкаются» (28, 7).

Хотя Иисус Христос и его ученики пили вино (первым чудом Христовым было превращение воды в вино на свадьбе в Кане Галилейской), первые христиане и апостол Павел решительно исключали алкоголь из употребления (ранее это сделали ессеи): «И не упивайтесь вином, от которого бывает распутство; но исполняйтесь Духом, назидая самих себя псалмами и славословиями и песнопениями духовными, поя и воспевая в сердцах ваших Господу» (Еф. 5, 18–19).

¹ Подобных высказываний в Библии нет. Вероятно, автор использует здесь благочестивые народные пословицы. В Священном Писании мыслям Ерогича наиболее созвучно: Притч. 20, 1; 20, 17; 23, 29–31; Екк. 19, 2; 31, 29–37.

Ныне среди евреев немного алкоголиков; то же можно сказать и о протестантских сектах.

В бывшей Югославии и в нынешней Сербии, а также в других европейских странах наблюдается рост алкоголизма, наркомании и токсикомании¹. Из множества причин роста болезненной зависимости у нас приведем несколько наиболее значительных: 1) в Югославии после Второй мировой войны произошел резкий переход с сельскохозяйственного на промышленное производство; началась большая миграция сельского населения в малые и крупные города при низкой приспособляемости мигрантов к новым жизненным условиям; это стало причиной ухудшения внутреннего психического состояния человека, что сопровождалось ростом тревожности (ощущения страха, угнетенности), усилением эмоциональной нестабильности и низким порогом устойчивости к различным физическим и психическим фрустрациям; 2) распад патриархальной семьи и потеря в семье авторитета отца; известно, что около 50% алкоголиков и наркоманов в большинстве стран происходят из распавшихся семей. Многие авторы приводят данные, что 70% алкоголиков происходят из семей алкоголиков; ненормальные семейные отношения были зафиксированы в 74% случаев, в основном вследствие алкоголизма отца, а также грубого психического и физического обращения с другими членами семьи; 3) рост числа расторгнутых браков вследствие раннего образования семейного союза с целью бегства из неблагополучного родительского дома; 4) падение влияния христианской Церкви, а также веры вообще в послевоенной Югославии; 5) рост безработицы, отъезд

¹ Токсикомания (греч. τοξικός — яд и μανία — сумасшествие, безумие) — заболевание, вызванное хроническим употреблением психоактивных веществ (лекарственных препаратов, не рассматриваемых в качестве наркотиков, химических и растительных веществ); характеризуется развитием психической и, в ряде случаев, физической зависимости, изменением толерантности к потребляемому веществу, психическими и соматическими расстройствами, изменением личности.

на работу за границу, — причем семья чаще всего остается дома и, вследствие этого, распадается.

В соответствии с одним из наиболее распространенных определений, алкоголиками считаются лица, употребляющие слишком много алкогольных напитков и у которых зависимость от алкоголя такова, что они проявляют либо выраженные психические отклонения, либо признаки нарушения их телесного и душевного здоровья, их отношений с другими лицами, а также нормального социального, морального и экономического поведения.

Среди алкоголиков отмечается большое число невротиков, лиц с характерными нарушениями общественного поведения, но нередко и скрытые, и открыто проявляющиеся психозы. Все эти нездоровые черты личности присутствуют у пьющего индивида еще до проявления симптомов зависимости.

Более детальное исследование структуры личности алкоголиков обнаруживает, в основном, неустойчивых субъектов со скрытым или выраженным чувством неполноценности, слишком чувствительных, подверженных любым психическим и физическим нарушениям, склонных к бегству от жизненной реальности, а значит — от житейских трудностей, конфликтов, борьбы. Открытие алкоголя как средства, временно блокирующего жалость к себе, злость и недовольство, — оказывается весьма впечатляющим для будущего алкоголика, так как алкоголь дает иллюзию счастья или, по крайней мере, существенно снижает длительное состояние неудовлетворенности, причина которой алкоголику зачастую неясна. Некоторые люди, по большей части интроверты или по своей природе нелюдимые, стыдливые и пугливые, пьют вначале одни, реже в обществе; другие, в нашей среде более многочисленные, экстраверты, — пьют исключительно (или чаще всего) в компании. Этому типу людей важно, чтобы они были любимыми и желательными в обществе, в результате чего много и громко говорят, угощая, знакомятся

с другими партнерами в питейных заведениях — и все это для того, чтобы скрыть неуверенность в себе и чрезмерную потребность в авторитете.

В первичной семье будущих кандидатов в алкоголики мы встречаем детей, которые чересчур заласканы матерями или, напротив, которые были обделены любовью родителей. Психологический анализ показывает, что боязнь отца, чрезмерная любовь к матери и зависть к брату или сестре — частые характеристики алкоголиков. Вследствие лишений в детстве алкоголик зачастую требует от своей жены чего-то, что она не может ему дать; это вызывает ранние конфликты в браке будущего (или уже состоявшегося) алкоголика. Выбор партнера для брака будущего алкоголика определяется рядом невротических и характерных патологических черт, чаще всего у обоих партнеров. Данные свидетельствуют о трех наиболее характерных типах супруги алкоголика: 1) пассивный тип женщин, которые в 72% исследованных случаев способствовали рецидиву алкоголизма у мужа после принудительного или добровольного лечения; 2) толерантный тип; 3) энергичный тип женщины — такие супруги были причиной лишь 11% рецидивов алкоголизма мужа. Нередко бывает, что после многих лет пассивного отношения к мужу-алкоголику или толерантной позиции понимания, которая не принесла никаких результатов, жена и сама начинает пить и со временем становится алкоголичкой. Интересен тот факт, что определенный процент женщин не оказывают достаточной (а зачастую и никакой) поддержки при лечении мужа-алкоголика из боязни потерять в семье доминирующее положение. В более редких случаях бывает и так, что после успешного лечения мужа от алкоголизма и его продолжительного (или постоянного) отказа от спиртных напитков (абстиненции), жена начинает пить впервые. Очевидно, что в данном случае произошло изменение раннего патологического равновесия, которое наблюдалось в семье алкоголика.

Я не хочу здесь анализировать целый ряд важных явлений, связанных с алкоголизмом, которые имеют далеко идущие моральные и социальные последствия. Достаточно лишь перечислить несколько таких явлений и отношений: 1) алкоголик за рулем как тип потенциального убийцы и самоубийцы; 2) повышенный процент самоубийств у хронических алкоголиков; 3) относительно раннее падение половой потенции у алкоголиков, сопровождающееся частичной или полной фригидностью у женщин и частичной (*ejaculatio praecox*) или полной импотенцией у мужчин. Вследствие половой слабости (но зачастую и независимо от нее) у брачного партнера-алкоголика развивается весьма тяжело излечиваемая параноидальная ревность, иногда с трагичными последствиями (убийство партнера); 4) учащающиеся приступы эпилепсии у хронических алкоголиков; 5) появление в семье алкоголиков детей с врожденными дефектами и т. д.

Наиболее частыми причинами склонности к алкоголизму (как и к наркомании) можно назвать следующие: 1) поскольку алкоголь после длительного его употребления приводит к коренным нарушениям душевного (ментального) и телесного здоровья, некоторые авторы рассматривают употребление алкоголя (как и наркотиков) как попытку суицида, а в личности алкоголика (наркомана) обнаруживают самоубийственный менталитет; 2) значительное число авторов считают алкоголизм (наркоманию) бессознательной попыткой самолечения индивидов, страдающих от социальной незащищенности и эмоциональной неуравновешенности.

Использование наркотиков у разных народов в течение столетий, когда оно служило каким-то общественным, а не личным целям, — действовало менее разрушительно; точно так же вредное воздействие алкоголя на людей европейской цивилизации оказывается гораздо менее выраженным, если употребление алкоголя имеет социальные

причины, нежели когда эти причины связаны с психопатологией отдельных личностей. Психоналитики, наблюдая за болезненными зависимостями (особенно такими, как наркомания и алкоголизм), считают получение удовольствия от наркотиков или спиртных напитков одним из способов «повторного установления желательной встречи с инфантильно ощущаемым единством мира» (существуют и другие способы: психоз, религиозный экстаз, художественное творчество на высшем уровне). Поэтому я считаю, что каждому человеку угрожает та или иная болезненная зависимость, причем в любой момент его жизни. Все люди — токсикоманы или кандидаты в токсикоманы, поскольку любой человек тяжело несет груз сознания, а еще тяжелее — моральные требования. На первый взгляд это может показаться парадоксальным, но подобные же взгляды на болезненные зависимости высказывает и религия.

Как человек становится алкоголиком? Алкоголизм начинается с первой фазы так называемого *симптоматического алкоголизма*. Это — прием алкогольных напитков в целях облегчения «боли», «напряжения», «мучений», что в большинстве случаев имеет психологические, социальные или физические причины. Симптоматический алкоголизм может продолжаться от пяти до двадцати лет со следующими последствиями: растущее ощущение инферриорности (неполноценности); падение общественного авторитета; увеличение семейных и служебных проблем; в отношении телесного здоровья наблюдаются раздражительность и различные нарушения органического порядка. Во второй фазе пьют для того, чтобы уменьшить симптомы, перечисленные в первой; круг, однако, замыкается, и от симптоматического наступает переход к настоящему алкоголизму. Третья фаза — это *хронический алкоголизм* с признаками органических заболеваний или психической гибели (цирроз печени, полиневропатии, психозы).

В соответствии с иной классификацией развития алкоголизма, которая не противоречит первой, алкоголик в первой фазе пьет тайно и торопливо, до потери сознания и последующих провалов в памяти. На этом этапе алкоголик пользуется тактикой отрицания; им владеет ложный оптимизм — уверенность, что с этой страстью можно справиться. Во второй фазе, которая в среднем наступает через восемь лет после начала активного пьянства, у алкоголика преобладает потеря контроля при усиленном самооправдании, но и при постоянных угрызениях совести. Потерей контроля мы называем такое состояние, когда после приема небольшой дозы алкоголя у алкоголика появляется столь сильное желание выпить, что оно прекращается только после полного «отключения». Алкоголик оправдывается тактикой рационализации, которая призвана «объяснить», почему он пьет (недовольство семьей, работой, социальным положением и т. д.). Со временем тактика проекции превращает усиленные угрызения совести в ненависть к другим и в самоизоляцию. Растет агрессивность, уходят друзья, в семье усиливается напряженность, и алкоголик пьет уже с раннего утра. В третьей фазе наступает нравственная гибель: человек теряет семью и работу, у него снижается сопротивляемость к алкоголю, появляются невозможность абстиненции, затем страх и дрожь (которые снова снижаются алкоголем), психосоматические заболевания, но, что любопытно, у немалого числа алкоголиков в этот период возникают и религиозные потребности.

Вспомним еще и популярную классификацию алкоголиков, предложенную Елинеком¹: 1) альфа-алкоголик (зависит от алкоголя по психологическим причинам, контроля не теряет, способен абстинировать); 2) бета-алкоголик (не имеет физических или психологических

¹ Джелинек (Елинек, Йелинек) Элвин Мортон (1890—1963) — американский психолог и физиолог. Первым стал изучать природу и причины алкоголизма.

симптомов зависимости, причиной приема алкоголя являются традиции и обычаи определенной общественной группы; алкоголь принимается по слабости характера или из-за значительной потребности субъекта в социальной и общественной поддержке и признании; гораздо более частыми здесь оказываются нарушения телесного характера — типа гастрита, полиневрита или цирроза); 3) гамма-алкоголик (развивает устойчивость тканей к алкоголю и может много пить без синдрома похмелья, но у него тяжелые нарушения в межличностных отношениях); 4) дельта-алкоголик (физически и психически зависимый от алкоголя, не может воздержаться от его употребления, постоянно находится под воздействием алкоголя); 5) дипсоман-алкоголик (человек со сменой фаз многодневных запоев с продолжительными или кратковременными периодами отказа от употребления алкогольных напитков).

Серьезная опасность возвращения к алкоголю угрожает прекратившему пить алкоголику в течение первых шести месяцев, когда его мозг находится в состоянии так называемого сухого алкоголизма. В этот период алкоголик (так же, как и наркоман) испытывает повышенную потребность во что-то верить, с кем-то сблизиться, и именно в это время Церковь имеет возможность ему помочь.

* * *

Что же делается и что должно делаться в борьбе против заболевания алкоголизмом?

1. Постепенное увеличение числа учреждений для лечения алкоголиков;
2. Применение индивидуальной и групповой психотерапии и, особенно в наше время, неизбежной семейной психотерапии;
3. Усиление деятельности Церкви.

Роль Церкви в лечении и предупреждении болезней зависимости

1. Вследствие строгого отделения Церкви от атеистического государства в бывшей Югославии до последнего времени существовали весьма ограниченные возможности для организации каких-либо действий. Для Церкви и священников и теперь еще затруднен доступ в больницы и учреждения, в которых лечатся алкоголики и наркоманы. К сожалению, у священников все еще нет возможности в случаях смерти в больницах (включая и смерти от последствий алкоголизма и наркомании) принять последнюю исповедь и причастить умирающего больного.

2. Рост интереса к религиозным вопросам вообще (и, в частности, к вопросу о месте и роли православной Церкви в жизни и действиях сербского народа и сербской молодежи) в последние годы дает православной Церкви некоторые возможности для работы. Помимо воскресных проповедей священников в церквях, которые в Белграде и других крупных городах Сербии посещаются сравнительно активно, предлагается идея создания постоянной открытой трибуны с лекциями, которые должны читаться не менее двух раз в неделю в организациях Сербской Патриархии и Православного богословского факультета Белградского университета. На таких лекциях необходимо постоянно говорить о причинах, лечении и профилактике всех видов зависимости, особенно среди молодежи.

3. В некоторых городах Сербии и Черногории (и в католической, и в православной среде) отмечаются периодические случаи проявления личной инициативы некоторых образованных священников. При значительных личных усилиях и энтузиазме они достигли удивительно хороших результатов в лечении отдельных молодых наркоманов и алкоголиков, собирая их на религиозные чтения и постепенно пробуждая в них любовь к богослужению и к церковному милосердию.

4. Превентивная деятельность и медицины, и Церкви — серьезное подспорье в борьбе с алкоголизмом. Известно, что в запущенных стадиях развития алкоголизма (наркомании или зависимости от лекарств) мотивация лечения ослабевает, поскольку наиболее тонкие человеческие функции — особенно нравственного характера — первыми подвергаются ударам заболевания. Поскольку прошлое для наркоманов, как и для алкоголиков, потеряло смысл, а будущее весьма туманно, — остается только нынешнее время, в котором при помощи наркотиков и алкоголя можно достичь удовольствия и покоя. Поэтому при психотерапии болезненной зависимости следует не только стимулировать мотивацию для лечения, а именно с ее помощью открыть пациенту горизонт будущего даже и тогда, когда уже весьма трудно оправдать прошлое и нынешнее.

Поскольку наиболее частой причиной алкоголизма и наркомании является потеря смысла жизни («ноогенные неврозы» Виктора Франкла) вследствие продолжительного действия экзистенциальной фрустрации (неудовлетворенности) и экзистенциального вакуума, — наилучшим путем к излечению является возвращение смысла жизни, укрепление «стремления к смыслу», особенно у молодых наркоманов и алкоголиков. Религия всегда была и остается сильной и привлекательной целью, которая заполняет жизнь и существо каждого человека. Остается вопрос: каким образом в наше время приблизить религию к молодежи? Отрицательно и бунтарски настроенной к любому авторитету молодежи можно предложить только подлинный авторитет — в первоначальном и единственно верном смысле латинского слова *auctoritas*, что значит «тот, кто улучшает, укрепляет, стимулирует развитие». Приобрести такой авторитет можно путем заполнения себя верой, искренней и всеми ощущаемой. Только тот, кто почувствовал Бога, может приблизить к Богу другого. Хороших успехов в лечении алкоголиков и наркоманов добиваются

бывшие алкоголики и наркоманы, которые ощутили себя преображенными в результате какого-то религиозного события.

Индивидуальная психотерапия может быть *суппортивной*¹ (с использованием техники эмоционального катарсиса, а также экстернализации интереса больного — музыкотерапии и других видов рекреационной, восстанавливающей, терапии), *рездуктивной*² или *реконструирующей*.

Групповая психотерапия также оказывается благоприятной для лечения болезней зависимости, поскольку и прием (алкоголя или наркотиков) ранее также зачастую проводился в группе. Мне кажется правильным, если групповой терапией будет руководить хорошо и профессионально сработавшаяся бригада, состоящая из психолога, психиатра и богослова.

Как нам следует рассматривать алкоголика или наркомана? Как больного, как морально споткнувшуюся и искорверканную личность — или как грешника, который должен покаяться? Мнения расходятся, и поэтому особенно важно, если речь идет о групповой терапии, чтобы бригада психотерапевтов в данном вопросе состояла из единомышленников. Православная позиция не избегает резкой формулировки понятия «грех» в отношении поступков алкоголиков и наркоманов, уважая притом свободу принятия решений даже и больными людьми; такая позиция, однако, далека как от осуждения, так и от недооценки. Осуждается грех и зло как грех — но не грешник. Христос ясно сказал, что пришел в мир для спасения грешников, а не праведников. Поскольку в соответствии с православным и христианским учением без покаяния искупление греха невозможно, следует путем умелого ведения человека между Сциллой недооценки своего греха и Харибдой

¹ Суппортивная психотерапия (от *лат.* supportare — подпирать, поддерживать).

² Рездуктивная психотерапия (от *лат.* educatio — воспитание, обучение) — переобучающая, перевоспитывающая.

мазохистского самоуничтожения довести его до искреннего желания изменить свою греховную личность. По-видимому, необходимо вызвать некий драматический катарсис у человека, который, может быть, уже годами безвольно предается потреблению алкоголя или наркотика, дабы он воистину пожелал личного преображения, с тем, чтобы из «ветхого» человека стать «новым человеком во Христе».

ЛИТЕРАТУРА

1. Гачић Б. Алкоголизам и психотерапија. // III конгрес психотерапеута Југославије. Клиничко-болнички центар «Д-р Драгиша Мишовић», Београд, 1980.
2. Гачић Б. Породична терапија алкохолизма. Београд: Рад, 1978.
3. Худолин В. Овистност о алкохолу и други алкохомом изазвани поремећаји//Психијатрија.Т. 2(уредник Душан Кесцмановић). Београд—Загреб—Сарајево: Медицинска књига / Светлост, Београд—Загреб—Сарајево, 1989.
4. Еротич В. Личност младог наркомана. Београд: Институт за алкохолизам и наркоманије, 1974.
5. Кастел П., Делевић Ж. Методолошки проблеми евалуације групне психотерапије алкохоличара. // III конгрес психотерапеута Југославије. Клиничко-болнички центар «Д-р Драгиша Мишовић», Београд, 1980.
6. Седмак Т. Групна психотерапија алкохоличара. // Социјална психијатрија. Vol. 4. Завод за ментално здравље, Београд, 1976.
7. Вессел Ј. Алкоголизам. // Психијатрија. (уредник Славка Морић-Петровић). Београд—Загреб: Медицинска књига, 1987.

ПСИХОТЕРАПИЯ И РЕЛИГИЯ

Известный современный немецкий философ и теолог Ганс Кюнг (H. Kung)¹ в своей книге *«Фрейд и будущее религии»* (1987) после вполне справедливого замечания о том, что в нынешних учебниках по психиатрии религия предстает либо как патологический, либо как второстепенный феномен, ставит вопрос: «Почему Американское психиатрическое общество, которое в своих исследованиях много говорит о взрыве религиозности в современном обществе, не обращает внимания на тот факт, что для психиатров такой «взрыв» не имеет значения?»

И в самом деле, почему в наше время большинство психиатров и психотерапевтов всего мира, сталкиваясь в практической работе с пациентами, которые в своем психопатологическом смятении демонстрируют некоторые религиозные проявления или прямо или косвенно задают вопросы религиозного характера, ведут себя смущенно или равнодушно, или обращаются с пациентами, как будто они — животные? Не потому ли, что психиатры и психотерапевты и сами не очень-то определились в отношении к религии и никогда серьезно не раздумывали о ней — ибо находятся под воздействием материалистических и атеистических идеологий и считают, что в секуляризованном мире религия не является серьезной темой? Или поскольку сами имеют определенные отклонения в развитии цельной личности, которую трудно себе представить без определенного религиозного показателя!

¹ Кюнг Ганс (род. 1928) — католический священник, богослов, социолог. Отличается модернистскими и экуменическими взглядами. Выступил против догмата о непогрешимости папы римского, за что был официально лишен звания католического богослова, однако оставлен в сане.

Подобное печальное состояние, в каком ныне находятся психиатрия и психотерапия, если речь идет об отношении к религии, усилилось еще и продолжительным застоем в развитии предмета религиозной психопатологии, несмотря на то, что она получила в конце XIX и первой половине XX вв. мощный импульс со стороны крупнейших психологов и социологов — Вильгельма Вундта и Уильяма Джеймса, Макса Вебера и Эмиля Дюркгейма или психиатров, таких, как Курт Шнайдер¹, Вайтбрехт², Теленбах³ и, разумеется, Фрейд, Адлер и Юнг. Такой застой объясняется главным образом двумя причинами.

Точные методы исследования отдельных психических феноменов с той степенью объективности научной проверки результатов, какой требовала экспериментальная психология, не могли быть применимы в отношении религиозных проявлений у людей. Ибо что это вообще такое: религиозное переживание? Является ли это чувством или еще и мыслью? Считается, что корень религии заключен в эмоциональном состоянии человека, которое всегда одновременно есть и мысль, и функция нашего я.

Вторая причина застоя в развитии религиозной психопатологии состоит в укоренившемся сомнении современных ученых и философов относительно ценности и возможностей науки, — тем более такой науки, как психология, — а также о ценности, значении и цели человека вообще, как религиозного, так и нерелигиозного. Подобная позиция, особенно в психологии и в медицине, укрепилась еще не без влияния психоанализа,

¹ Шнайдер Курт (1887–1967) — немецкий психиатр, представитель феноменологии. Изучал психопатологию и психопатию в рамках религиозных систем. Трактатов религиозность как психическое отклонение.

² Вайтбрехт Ганс Йорг (1910–1975) — немецкий психиатр. Исследователь депрессивных и аффективных состояний.

³ Теленбах Хубертус (1914–1994) — немецкий психиатр. Автор феноменолого-антропологического метода анализа. В работах отличается значительное влияние христианской мысли.

развившегося в позитивистско-материалистическом климате науки XIX в., когда считалось, что веру следует заменить знанием, а религию как остаточный невротический симптом — наукой. Это вытекало из логики материалистической науки, рассматривавшей душу как механический агрегат, а дух как эпифеномен¹ материи. Кто же в таком случае может ответить на заранее скептически поставленный вопрос: как различить нормальные (здоровые) и ненормальные (патологические) религиозные жизнь и переживания? В наше время подобный скептицизм по отношению к религиозным явлениям был, естественно, перенесен и на деятельность психиатров и психотерапевтов, когда они сталкивались с пациентами, проявлявшими как здоровые, так и патологические религиозные чувства.

Теперь мы хотели бы вспомнить отдельные, но сравнительно часто встречающиеся религиозные и психопатологически религиозные феномены и проблемы, которые имеют место в психотерапевтической практике почти всех известных ныне психотерапевтических направлений, а также вопросы, которые вытекают из факта наличия таких феноменов: 1) как разделить (разграничить) веру и помешательство, а также отделить видения (предвидения) от галлюцинаций пациентов; 2) как отличить мистические состояния от вызванных душевной болезнью экзальтаций и истерических явлений одержимости; 3) как объяснить угасание и даже потерю веры в депрессивных состояниях; 4) каково соотношение между страхом и виной, присутствующих почти во всех психопатологических синдромах; 5) что такое религиозные преобразования (конверсии) и являются ли они спонтанными либо возникают под воздействием группы, особенно у молодежи; 6) как объяснить телесные изменения пациентов

¹ Эпифеномен (греч. *ἐπιφαινόμενον* — букв. побочное явление, придаток к явлению) в данном случае речь идет о том, что вульгарный материализм рассматривает дух, сознание как «продукт» развития материи.

психиатрических клиник. — такие, как стигматизация¹, конверсия, каталепсия² и так далее?

Безусловно, что фиксация таких явлений, а затем установление различий между ними и выработка собственных позиций в этом вопросе требуют от психиатра и психотерапевта предварительно четко и ясно определить свое отношение к религии, подразумевают хорошее знание религии (в христианском мире — основ христианской религии), затем психологии и философии религии и в особенности религиозной психопатологии. Но и тогда, когда психотерапевт будет вооружен всеми необходимыми знаниями в этой области, заняв по отношению к ним ту или иную позицию, он в своей каждодневной практике будет озабочен тем, как бы не навязать пациенту свои собственные атеистические, агностические или теистические взгляды и не воздействовать таким образом на него. Возможно ли это вообще и нужно ли? Если на минуту пренебречь тем фактом, что, безусловно, встречаются успешные случаи психотерапии, в процессе которой религиозных вопросов просто не возникает, и при условии, что эти вопросы искусственно не обходятся или не блокируются с обеих сторон (то есть и со стороны пациента, и со стороны терапевта), ответ на поставленный выше важный вопрос должен дать каждый из психотерапевтов — сначала теоретически, а затем и практически.

Самый лучший теоретический ответ на заданный вопрос о том, можно ли и в самом деле в процессе психотерапии избежать воздействия личной позиции психотерапевта по отношению к религии, будет зависеть от того, в какой именно психотерапевтической школе он получил образование: психоаналитической, аналитической психологии

¹ *Стигматизация* (от греч. στίγμα — клеймо) — появление на теле человека знаков, подобных тем, которые остались на теле распятого Христа от бичевания, гвоздей, тернового венца и т. п.

² *Каталепсия* (от греч. κατάληψις — припадок) — оцепенение всего тела либо конечности в каком-либо положении; потеря способности к произвольным движениям.

Юнга, персоналистической, экзистенциальной психологии, логотерапевтической либо в школе транзакционных аналитиков, гештальтистов и т. д. Из психотерапевтической практики известно, что религиозные вопросы спонтанно возникают прежде всего в тех психотерапиях, которые существуют уже много лет (психоаналитическая, школа Юнга, персоналистическая и т. д.). Аналитические направления психотерапии, пожалуй, наилучшим образом подготавливают психотерапевта в процессе его обязательного длительного обучения не только к выработке позиции «нейтрального зеркала» — позиции, которую по отношению к пациенту рекомендовал еще Зигмунд Фрейд (практика доказала, что такая позиция невозможна или даже вредна для пациента), — сколько к бережной и объективной позиции уважения к внутреннему миру пациента, избегая собственным «взглядом на мир» как-то повлиять на его потаенную внутреннюю жизнь, в которой религиозные чувства оказываются наиболее тонкими и незащищенными. Понятно, что существуют и другие психотерапевтические направления, менее деликатные, которые либо отказываются от какого бы то ни было диалога с пациентами на религиозные темы, либо сознательно и агрессивно воздействуют на них, навязывая им свое отношение к религии. Вне зависимости от того, является ли отношение психотерапевта к религии пациента положительным или отрицательным, я считаю, что подобная стратегия близка к техникам манипуляции сознанием и недалеко ушла от идеологической обработки умов. Психотерапия не должна быть идеологичной; тем более таковой не должна быть религия — ведь религия является чем-то передающимся из поколения в поколение и вечным, что всегда исправляет или дополняет онтологическую недостаточность¹ ныне живущего человека

¹ *Онтология* (от греч. *ὄντως* — сущее) — философское учение о бытии; в данном контексте «онтологическая недостаточность» — это ущербность, убожество, неполнота существования человека в современном мире.

и его жизни; к сожалению, религия может стать и идеологией, как, впрочем, и психотерапия, — в том случае, когда они превращаются в инструмент сознательного манипулирования людьми. Подобная опасность всегда грозит не только взаимоотношениям религии и политики или религии и психотерапии, но и каждодневным личностным отношениям между людьми — начиная с управления детьми со стороны родителей под видом воспитания, взаимного манипулирования друг другом брачных или внебрачных партнеров и кончая шантажом подчиненных в религиозной или политической группе, на работе и т. д. Именно поэтому психотерапевт обязан уважать достоинство личности, с которой оказывается в тесных отношениях, — и это вне зависимости от того, считает ли он эту личность созданием Божиим или случайным явлением, непонятно каким образом оказавшимся в этом мире.

Что еще должен сделать в христианской стране врач-психотерапевт, который по той или иной причине в течение своей многолетней работы не может, не хочет или не знает, каким образом реагировать на религиозные установки своего пациента? Почему бы ему не направить его, спрашиваем мы себя, к какому-либо духовнику, теологически и, по возможности, психологически подготовленному лицу, либо к какому-нибудь священнику, или же к монаху, имеющему опыт в исповеди и религиозных беседах? Сотрудничество между теологом и психотерапевтом, в наших условиях все еще не реализованное, давно приносит свои плоды в Америке и в большинстве стран Европы. И теологи, и психотерапевты понимают, что имеют дело с человеком, — здоровым или больным, — но в обоих случаях как с его достоинством, свободой и ответственностью, так и с его слабостями, виной и страхами. Как лучше помочь и кто скорее поможет ему — психотерапевт или духовник?

Болезненный страх и болезненное чувство вины у некоего невротичного или психически депрессивного больного,

ощущение осажденности демоном, галлюцинации у других больных зачастую, к сожалению, не могут быть преодолены и после многократных духовных бесед, после исповеди и причащения даже у лучшего христианского духовника, который, конечно, и молится горячо за своих малых и больных братьев. В таких случаях опытный психотерапевт, быть может, в состоянии рано или поздно помочь страждущему человеку. Почему бы духовник стал отказываться от такой помощи, тем более, если предыдущее сотрудничество с конкретным психотерапевтом уже было весьма успешным? В западном мире считается нормальным, когда крупные психиатрические клиники имеют в своем штате образованных духовников, к тому же прошедших специальный курс подготовки; такие духовники консультируют психотерапевтов, равным образом пользуясь консультациями психотерапевтов относительно тех верующих, у которых есть нерешенные психологические или психопатологические проблемы. Духовник не должен сам проводить сеансы психотерапии со своим невротизированным или же психотическим прихожанином, — особенно если не имеет соответствующей медицинской подготовки, — и тем более отворачивать его от желания обратиться к профессионалу-психотерапевту. Духовнику не всегда удастся добиться успеха у паствы, которая имеет не только чисто религиозные, но и психопатологические проблемы, — если он только утешает пасомых, наставляет их, или же загружает их послушаниями религиозного характера (епитимиями, например), которые данный больной не может выполнить.

В качестве примера возьмем сравнительно частые сексуальные нарушения, из-за которых верующие обращаются к помощи духовника; здесь может иметь место как гиперсексуальность (слишком сильное сексуальное влечение), провоцирующая человека к совершению блудодейств; так и, напротив, слишком слабое влечение, что может вызывать осложнения в браке; речь также может

идти об импотенции или же о латентном¹ или выраженном гомосексуализме. Понятно, что те или иные сексуальные нарушения могут проявляться и у верующей женщины, которая из-за этого обращается к духовнику, а не к психотерапевту. Половая слабость у мужчины и женщины (или же ее противоположность — половая энергия, не дающая, однако, ощущения реального удовлетворения) — сравнительно частое явление у нынешних молодых людей; причем оно редко бывает следствием какого-то физического заболевания, причина здесь — в неспособности любить, и это относится не только к молодым. Недостаток любви делает человека инвалидом в любой сфере его существования. Насколько и каким образом духовник может помочь в устранении таких психосексуальных нарушений верующего, зависит от многих факторов. Вспомним некоторые из них: со стороны духовника — его действительный или кажущийся авторитет, знания, сила его веры, но также и его личное ощущение человеческой сексуальности, а со стороны верующего — степень и продолжительность сексуальных нарушений, его смирение или гораздо более качественное послушание духовнику. Благоприятный исход духовной терапии может быть устойчивым или временным, но может быть и нулевым. Следует добавить, что подобный окончательный результат возможен и у образованного психотерапевта, но именно поэтому сотрудничество психотерапевта и духовника в лечении заболевшего верующего дает шансы на более продолжительный успех.

Есть множество подобных примеров того, как инстинктивное и религиозное, профанное и сакральное, материальное и духовное переплетены в человеке — и религиозном, и неверующем — сознательно и несознательно. Много знаний, опыта, терпения и, прежде всего, любви нужно и духовнику, и психотерапевту для того, чтобы без идеологических предрассудков приблизиться

¹ Скрытом, неявном.

к этому запутанному клубку психики человека, состоящему из тонких, но прочных нитей противоположных сил, устремлений, чувств, — для того, чтобы постепенно распутать эти нити, не надеясь на то, что все будет возможно до конца «объяснить».

Карл Густав Юнг часто предупреждал, что человек не должен заниматься религией без специальной подготовки, вследствие чего рассматривал людей во второй половине их жизни, когда они являются более зрелыми и готовыми посвятить себя тому содержанию человеческой психики, которое считал наиболее глубоким. Условием правильного подхода к религии, по мнению Юнга, является расчистка того хаоса, который творится в индивидуальном бессознательном человека. Когда мы углубляемся в тонкие сферы религии, не распознавая свою *тень*, Персону, Анимус или Аниму, а распознав, облагораживаем их, — то вносим много интимной мути и личной нечистоты в религиозные представления о Боге, человеке, любви и спасении. Подобным образом искривляются и извращаются в религии самые благородные мысли, до которых человек вообще смог возвыситься.

Давно замечено: если неправый человек пользуется правильными средствами, то эти средства действуют неправым образом! Вероятно, так всегда было в истории человечества — и не только с религиозными, но и с философскими и политическими идеями. Переменится ли здесь что-то в будущем, по крайней мере, если речь идет о религии? Не очень на то похоже. Но тогда и предупреждение Юнга оказывается нереальным и невыполнимым, а это значит, что оно не всегда желательно и для психотерапевтов, и для духовников при их работе с людьми. Это предупреждение является плодом точного, но идеализированного и элитарного отношения Юнга к христианству: для Юнга оно является «высокоразвитой религией, которая требует и высокоразвитой психики, дабы расширять свое благословенное воздействие». Прекрасно звучат эти

слова Юнга, и все же в них слышны нотки духовного аристократизма, почти совпадая в этом со словами Максима Тареева, русского философа первой половины XX в., который смело оценил христианство как «аристократическую религию избранных»¹.

Ни как психотерапевты, ни как христианские духовники мы не можем стать на позицию подобного «ницшеанского христианства»². Почему? — По той простой причине, что и психотерапевт, и духовник принимают и должны принимать всех людей, приходящих к ним за помощью, — как умных, так и глупых, как красивых, так и уродов, как невротичных, так и психотичных, на вид здоровых и на вид больных. Иными словами, это означает, в первую очередь, принятие человека как такового, каков он есть, а не такого, каким он должен быть. Иисус Христос, правда, завещал нам раз и навсегда: «Будьте совершенны, как совершен Отец ваш Небесный» (Мф. 5, 48). Что должно означать это Христово послание, на первый взгляд столь невозможное и таинственное?

Поскольку Божественная сущность для нас всегда непостижима, но доступны Его энергии — так же неосуществимо для нас и Божественное совершенство, но заповедь Христова требует от нас стремиться к красоте совершенства. В чем суть этого стремления? — В единстве и собранности человеческих чувств, разума и воли: чувств, очищенных от страстей, но не лишенных энергии страсти, разума, вознесенного до ума после преодоления всех препятствий догматизма и скептицизма и, наконец,

¹ Религия даровой благодати Божией. См. Бердяев Н. А. *Философия нечуждства*. Париж: YMKA-Press, 1990.

² Иронический парадокс автора: немецкий философ Фридрих Ницше (1844—1900) не был христианским мыслителем, напротив — он выступал с критикой христианства как «религии толпы», противопоставляя ему культ «сверхчеловека» будущего, героя, возвышающегося над суевериями массы. На место «бого-человека» Христа Ницше, если вспомнить слова Ф. М. Достоевского, ставит «человекобога», воля которого призвана открыть человечеству новые горизонты. «Ницшеанское христианство» в данном контексте означает «христианство для избранных», — что в корне противоречит духу евангельского благовестия.

человеческой воли, которая знает, как поступить, облагороженная чувствами и возвышенным умом. Именно так и учит нас древний просветитель: «Холодным разумом подумай, теплым сердцем восприми и тогда чистыми руками исполни!» При всем этом, заповедь Христа, которая напоминает нам о нашем происхождении и указывает на светлое предназначение человека, не должна пройти мимо нас — независимо от того, кем мы являемся, — духовниками, психотерапевтами, философами или политиками, которые, обещая нам рай на земле, будут от имени грядущего «совершенного» человека (а может быть, и «совершенного» человечества) не только презирать, но и уничтожать людей, которые еще не стали «совершенными». Среди подобных людей, захотевших «осчастливить» род человеческий, можно назвать таких мыслителей, как К. Маркс, Ф. Ницше и Г. Маркузе¹, не говоря уже о политических диктаторах XX в., одни из которых вдохновлялись идеями Маркса, а другие — Ницше. Если же речь идет о духовниках или психотерапевтах, то культивирование перфекционизма² означает опасную невротизацию того древнего душевного прообраза, который мы называем *я-идеал*, естественно присущего и чрезвычайно необходимого каждому человеку для понимания общего смысла духовного совершенствования. В то же время следует помнить, что этот образ легко обращается во вредный и даже губительный сатанинский нарциссизм³ самосовершенствования, без внимания к окружающим и с забвением Того, Кто дал нам возможность лицезреть Красоту совершенства. Если забыть о Логосе в себе,

¹ *Маркузе Герберт* (1898–1979) – немецко-американский социолог и философ, представитель Франкфуртской школы. Сооснователь Франкфуртского института социальных исследований. Автор известной книги «Одномерный человек».

² Перфекционизм (от *англ.* perfection — совершенство) — в данном контексте идеологическая установка на «усовершенствование» либо «самосовершенствование» человека (человечества).

³ *Нарциссизм* — крайняя степень самодостаточности, самолюбования; Нарцисс — персонаж др.-греч. мифологии, прекрасный юноша, влюбившийся в свое отражение в воде и, в конце концов, умерший от любви к себе.

который через Эрос, понятый по-платоновски, вызывает в душе стремление приблизиться к духу, то это стремление, извращенное в нарциссическое самосовершенствование, делает из человека и его *я-идеала* больного перфекционистского мученика и мучителя. Существует немалое число людей, которые ставят перед собой «гигантские требования», загоняя свой *я-идеал* до изнеможения, но при этом терзая и свое ближайшее окружение, требуя от него соответствия немислимым идеалам, которые (и это невротат-перфекционист иногда замечает) никогда не сможет осуществить сам. Среди подобных персонажей встречаются не только добродетельные родители, но и невротичные психотерапевты-перфекционисты и точно такие же духовники. Среди таких духовников, равно как и психотерапевтов, мы встречаем строгих и сухих людей, которые возражали скорее в тени закона, нежели в свете любви, поэтому они предпочитают праведность доброте и ратуют скорее за наказание, чем за прощение; они стремятся напугать обратившегося к ним человека, зачастую уже и так исполненного сознательным или подсознательным страхом, вместо того, чтобы этот страх развеять. Поистине, трудно реализовать в себе заповедь св. Иоанна Златоуста: «Будь строг к себе, но мягок к другому!», — ибо много среди нас таких, которые мягки по отношению к себе, но строги к другим, в то время как сердце наше на стороне тех, кто строг к себе и добр к другим!

Но вернемся к психотерапевтической реальности, в которой действуют порознь психотерапевт и духовник; в наших условиях, как правило, они даже и не знают один о другом, а когда узнают, то либо пугаются друг друга, либо «делят» цельного человека на две «части», так что духовную «часть» принимает на себя духовник, а телесную и душевную оставляет психотерапевту.

Чему же, в сущности, грамотный психотерапевт, способный глубоко проанализировать подсознательные

и бессознательные действия своего пациента и знающий его как соматическо-психическое целое, может еще научиться у хорошего христианского духовника?

Человек не только загадка, но и тайна. Загадка может быть решена — иногда это лишь вопрос информации и коммуникативности. К тайне мы можем лишь приблизиться, но не можем разгадать ее. Поэтому любой психотерапевт, и особенно психоаналитик, который думает, что заранее знает, каким «комплексом» страдает его пациент и как надлежит строить сеансы психотерапии, не сможет реально помочь данному человеку в его «индивидуальном» жизненном процессе, который, несомненно, включает в себя и религиозное пространство.

То, что психотерапевты особенно часто забывают, а духовники им об этом напоминают, есть предупреждение, что кроме всех других вытесненных начал самое опасное и в наше время все более частое — вытеснение религиозного в человеке. Если религиозный архетип и в самом деле является одним из древнейших архетипов нашего коллективного бессознательного, не уместно ли предупреждение духовника о том, что пренебрежение религиозным архетипом не остается безнаказанным? В наше время все чаще встречается форма невроза, который Виктор Франкл назвал «ноогенным неврозом»¹, болезнью душевно-духовного существа человека, сущность которой состоит в ослаблении или полной потере «стремления к смыслу»; Франкл убедительно указал на последствия пренебрежения религиозным архетипом. Не стремясь к искусственному сближению теологии и психиатрии, психотерапевта и духовника, но и не оставляя их на нынешней противоестественной дистанции между собой, я хотел бы подчеркнуть некоторые черты сходства и различия между ними.

Взгляды на характер человека как со стороны психотерапевтов большинства современных психотерапевтиче-

¹ См. Франкл В. Теория и терапия неврозов. СПб.: Речь, 2001.

ских школ, так и со стороны духовников христианской религии, весьма схожи. Хотя влияние наследственности и первых лет развития ребенка неоспоримо, характер человека, по мнению нынешних психологов и психотерапевтов, а также теологов, не вполне детерминирован (определяется) упомянутыми влияниями. Человеческий характер — не статическое, а динамическое свойство человека и процессуально направлен к трансформированию и самотрансценденции. Человеческий характер представлен тем, во что человек верит, что он знает и хочет, тем, на что он надеется и что любит, — теми характеристиками, которые составляют сущность человека, открытого к трансценденции и экзистенции.

Подобный творческий «индивидуальный процесс» нельзя представить себе без предварительного анализа распознавания человеком всех ошибок и недостатков, христиане сказали бы — грехов, но тогда — без покаяния. В этом также сходятся и теологи, и психиатры, равно как и психотерапевты, хотя распознавание ошибок в себе и их устранение называют по-разному: духовник эти недостатки человека называет грехами, а очищение от них — покаянием, в то время как психотерапевт говорит о «комплексах», от которых мы освобождаемся через катарсис¹ или какую-то другую форму психотерапии.

Для человека смысл и значение греха и покаяния принадлежат не только религиозной или даже церковной сфере ввиду универсальности их бытия и значения. Идея покаяния пришла в христианство из иудейской религии, она была сформулирована еще древнееврейскими пророками. Ключ к пониманию проблемы мы находим в ветхозаветной притче об Иове. Неспособность индивидуума распознать свои ошибки и попросить за них прощения уже и с точки зрения некоторых мыслителей

¹ Катарсис (от греч. κάθαρσις — очищение) в др.-греч. эстетике — духовное очищение, вызываемое присутствием на театральной трагедии; в совр. значении — одна из категорий (и метод) психоанализа З. Фрейда — «очищение», освобождение пациента от т. н. комплексов душевного развития.

является признаком экзистенциального невроза, требующего профессиональной помощи со стороны духовника или психотерапевта, либо же обоих вместе. В наше время такая позиция подтверждается многочисленными психическими заболеваниями — от самой легкой формы невроза до тяжелейшего психоза. Впрочем, любая рана, и физическая, и психическая, воспаляется, если ее прятать, и зарубцовывается и исцеляется, если ее показать врачу. Раскаяние, а также покаяние из-за содеянного греха — выражение не слабости, а силы человека и не означают потери самоуважения. Только человек, способный каяться, является истинно свободным. Почему же человеку так трудно признать свою вину? По-видимому, причина здесь в чрезмерной эгоистичности человека, но не в его истинном самолюбии, поскольку такое самолюбие является одновременно и боголюбием и человеколюбием; подлинная причина состоит в жалком, маленьком, но всегда властолюбивом и гордом человеческом «я», которое хотело бы так или иначе преодолеть вечную слабость и беспомощность «мыслящего тростника»¹. Хотя мы и христиане, сейчас нам становится близкой мысль большинства азиатских религий о настоящей потребности освобождения человека от своего я, даже ценой отказа от личного бессмертия². Как и все христиане, веруя в личное бессмертие, мы, тем не менее, стараемся говорить о неизбежности преобразования нашего эгоистичного я, причем преобразования, достигнутого не «эволюцией», либо бесконечной чередой реинкарнаций³, которые в конце концов приводят я к нирване, но преобразования, достигнутого метанойей. Потребность покаяния у человека тесно связана с виной — чувством столь же древним, как и сам человек. Именно сознание человеком вины, спроектированное на библей-

¹ «Человек — это мыслящий тростник» — выражение Б. Паскаля.

² Нельзя согласиться с автором, когда он сравнивает отказ от эгоизма с потерей субъектности в восточных религиях.

³ Реинкарнация — в др.-инд. философии процесс «переселения душ» после смерти тела в новую телесную форму.

ский сюжет об изгнании из рая, известный почти всем народам мира, указывает на человека как на религиозное, а не только природное существо. Ощущение вины в человеке нельзя объяснить только возникновением гетерономной¹ морали естественного человека, постепенным, в течение тысяч лет, образованием *сверх-я*, а затем интроекцией (внедрением) его в ребенка в форме моральных позиций родителей. Несомненно, что мораль возникла из запрета, но этот запрет был религиозным и по своей природе, и по происхождению. Древнейшие помыслы человека были направлены на божество и на мораль.

Ни один христианский теолог не может поэтому согласиться с представителями такой психотерапевтической школы, которая стремится либо отрицать, либо приуменьшить вину человека, смещая акцент на невротическую природу чувства вины. Нет такого человека, который никогда не почувствовал бы себя виноватым. За каждым чувством вины, в том числе и невротичным, всегда кроется какая-то реальная вина. Страх и вина — важнейшие категории человека. За невротическим чувством вины может стоять какая-то на первый взгляд незначительная вина, которая не должна бы вызывать у человека с нормально развитым чувством *сверх-я* муки совести — они, как правило, характерны для человека, у которого в детстве *сверх-я* было развито невротически или психотически и чрезмерно преувеличено. Подобное чувство вины, несущее на себе печать инфантильности, архаичности и невротичности, не дает человеку возможность увидеть и осознать реальную, действительную вину, которая при ее обнаружении требует немедленного и очищения и покаяния — в соответствии с известными словами Серена Кьеркегора: «Чем глубже страдание, тем глубже понимание силы греха. Сознание греховности является решающим выражением экзистенциального

¹ Мораль, вытекающая из требований законов гражданского общества и не имеющая своим источником божественное откровение.

пафоса по отношению к вечному божеству. В то время как эстетическая экзистенция является преимущественно удовольствием, этическая экзистенция представляет собой преимущественно борьбу, а религиозная экзистенция есть страдание». Каждый невропат с невротическим чувством вины или без такового отказывается признавать реальность греха и вины, а вследствие этого бежит и страдания и покаяния. Этим «возвращением билета»¹ Богу он осуждает самого себя на «неизбежность повторения», что опять-таки является страданием, но — пустым страданием, которое не очищает.

Интересно, что вероятно старейшая в мире психологическая система, *abhidhamma*, которая возникла на основании учения Гаутамы Будды в V в. до Р. Х., относит к нездоровым или болезненным, с точки зрения душевной гигиены, факторам, помимо зависти, эгоизма, забот, — и отсутствие в человеке чувства стыда и покаяния.

Обратимся же еще раз к психотерапии, к психотерапевту и духовнику с вопросом: перед кем же человек должен облегчать свою душу, кому он должен поведать о себе то, что еще никому не смел доверить и таким образом получить возможность облегчить груз своей совести, очистить себя и укрепиться для более спокойного и радостного существования? Излишне доказывать, что у каждого человека есть глубокая потребность, с годами вытесняемая, сблизиться с кем-то настолько, чтобы быть в состоянии сказать о себе все. Не назовем ли мы исповедью подобную естественную потребность человека в признании своих ошибок, в раскрытии глубоко сокрытых в себе тайн? И не являются ли духовник или психотерапевт (а иногда и тот, и другой) теми самыми наиболее желанными лицами, которых мы должны искать?

¹ *Выражение Ивана Карамазова* — См. Достоевский Ф. М. «Братья Карамазовы», главу «Бунт» кн. 5-й: «Не Бога я не принимаю. Алеша, я только билет ему почти-тельнейше возвращаю».

* * *

Если мы согласимся, что вопросы, задаваемые практически в течение всей своей жизни и здоровыми, и страдающими самыми различными заболеваниями больными людьми, а это всем известные вопросы — откуда мы, куда идем, зачем живем — принадлежат человеческой личности *в целом*, то не имеет значения, какую позицию по отношению к таким вопросам займет психотерапевт, особенно в процессе глубинной психотерапии невротизированных и психотичных больных. Существовавшее до сих пор (по крайней мере в так называемых социалистических странах) молчаливое согласие о непреодолимой границе между религией и психиатрией, тщательно соблюдавшееся психиатрами, не оказалось ни действенным, ни успешным; все чаще эта позиция становится (в том числе и в нашей стране) неадекватной, искусственной, даже анахроничной. Независимо от оправданного предположения, что люди, вне зависимости от влияния среды, периодически и спонтанно, особенно в критической ситуации, задают существенные вопросы о жизни и смерти («Спрашивать о смысле жизни — значит быть религиозным» — Эйнштейн¹), сам факт роста интереса в мире и в нашей стране к религиозной проблематике, ко всему духовному — достаточная причина для того, чтобы и психотерапевт был в курсе последних разработок в сфере психологии и социологии религии, — как у нас, так и во всем мире, — для того, чтобы его психотерапия была более успешной, учитывая и ту сторону личности человека, без которой целостное представление о нем просто немыслимо.

Мы заканчиваем наши размышления о *психиатрии и религии, религии и психотерапии* с уверенностью в том,

¹ Эйнштейн Альберт (1879—1955) — выдающийся мыслитель XX в., создатель физической теории пространства, времени и гравитации, для которой исторически утвердилось название «теория относительности». Лауреат Нобелевской премии по физике за заслуги в области теоретической физики и особенно за открытие законов фотоэффекта (1921).

что две эти, на первый взгляд различные области существования и деятельности, тесно связаны друг с другом. Без взаимного понимания и сотрудничества психиатр (психотерапевт) и духовник не смогут в полной мере делать всего того, что необходимо и полезно для своего верующего пациента. Психотерапия и попечение о душе (в форме духовных бесед и исповеди у духовника), однако, отнюдь не идентичны. Если говорить коротко, душепопечение является «помощью в вере», психотерапия же есть «помощь в развитии». Впрочем, забота о душе может косвенным образом влиять и на показатель развития человеческого существа, точно так же и психотерапия, исцеляя все болезненное в психической жизни человека, может косвенным образом влиять на развитие в человеке спиритуального (духовного) показателя.

Психотерапия, а вместе с ней психология и психиатрия, с одной стороны, и теология, то есть религия, — с другой, должны помогать друг другу в соответствии со словами одного из современных швейцарских теологов о том, что теология должна стать более человеческой, а психология — более глубокой. Николай Бердяев написал, что средние века, также Мартин Лютер и его последователи, делали акцент на Боге против человека, в то время как наш век ставит ударение на человеке против Бога. Вот и еще одна причина, чтобы начать думать и действовать на ниве природного единства Бога и человека, а значит — духовника и психотерапевта.

ЛИТЕРАТУРА

1. *Berghajev H.* Егзистенцијална дијалектика божанског и људског. Београд: Логос/Ортодокс, 1993.
2. *Bitter W. (herausgegeben).* Psychotherapie und religiöse Erfahrung. Stuttgart: Klett, 1965.
3. *Bitter W. (herausgegeben).* Abendländische Therapie und östliche Weisheit. Stuttgart: Klett, 1968.
4. *Frankl V.* Der unbewusste Gott. München: Kosel, 1979.
5. *Hark H.* Religiöse Neurosen. Stuttgart: Kreuz, 1984.

6. *James V.* Разноликости религиозног искуства. Загреб: Наприед, 1990.
7. *Јеротић В.* Мистичка стања, визије и болести. Г. Милановац: Дечје новине, 1992.
8. *Jung's Challenge to contemporary Religion.* Illinois: Edited by M. Stein/R. Moore, Chiron, Wilmette, 1987.
9. *Кјеркегор С.* Болест на смрт. Београд: Илсеје, 1980.
10. *Küng H.* Freud die Zukunft der Religion. München/Zürich: Piper, 1987.
11. *Weitbrecht J. H.* Beiträge zur Religionspsychopathologie. Heidelberg: Scherer, 1948.

ПСИХОТЕРАПИЯ НА СЛУЖБЕ ЦЕРКВИ

Психотерапией называются все методы, оказывающие влияние на психику или тело через средства, действие которых достигается психическим путем. Психотерапия имеет большое прошлое, но короткую историю. Если обратиться к истории медицины, особенно к разделам психиатрии и психотерапии, то мы увидим, что в течение многих веков считалось совершенно естественным, что не только психически ненормальный человек, но и всякий другой больной рассматривался в его психофизическом единстве, в своем индивидуальном и общественном положении; при этом еще не имело место четкое разделение на телесное и душевное лечение, как это началось с так называемого Нового времени. На пороге Нового времени великий европейский врач Парацельс¹ идею единства тела, души и духа в здоровье (равно как и в болезни) выразил следующим образом: «Болезни проистекают из царства природы, а выздоровление происходит из царства духа».

По мере распада формы и содержания жизни, которое принесла с собой техническая, а в еще большей мере — все более бездуховная цивилизация второй половины XX в. (при которой, несмотря на сенсационные успехи науки, больше всего пострадал и продолжает страдать больной человек, в первую очередь вследствие нарушенного традиционного отношения врача к больному), все более ощущается потребность — сначала как стремление, а ныне как императив — в регенерации и обновлении первоначального комплексного наблюдения за человеком в его телесно-душевно-духовном един-

¹ *Парацельс* (лат. Paracelsus — более великий, нежели Цельс) *Ауреол Теофраст, настоящее имя — Филипп Ауреол Теихфраст Бомбаст фон Хохенгейм (Hohenheim)* (1493–1541) — швейцарский философ, естествоиспытатель, врач.

стве. Раньше хорошие врачи, равно как и хорошие духовники в христианской Церкви, одновременно являлись и психотерапевтами, поскольку точно определяли неразрывную связь, существующую между телом, душой и духом; они полагали, что эффективное лечение больного человека может проводиться только путем параллельного или одновременного воздействия как на его телесные, так и на психические функции при искусном сочетании медикаментозного лечения с психотерапевтическими словами или с психотерапевтической позицией. Позже, в последующие века, принципы этого комплексного лечения были заметно нарушены и даже преданы забвению (вследствие преобладания дуалистического взгляда на природу человека вместо монистического¹); экспериментальное и спекулятивное² изучение тела и психики в наше время, к счастью, вновь возвращает нас к прежнему комплексному и гармоничному рассмотрению человеческого существа. Современные достижения, и прежде всего в психосоматической медицине, вселяют в нас надежду, что лечение больного человека в будущем станет значительно эффективнее и успешнее, прежде всего благодаря лучшему пониманию соотношения между телом, душой и духом, а также более тесному взаимодействию психотерапевтов и духовных лиц, специализирующихся на исповедании верующих.

Психотерапевтические отношения между психотерапевтом и духовником, с одной стороны, и клиентом³, с другой, по мнению известного современного немецкого психотерапевта и психоаналитика профессора Артура

¹ *Дуализм* — философское учение, исходящее из признания равноправными двух начал, действующих в мире: духа и материи, идеального и материального; *монизм*, в противоположность *дуализму*, утверждает наличие какого-либо одного начала в качестве источника многообразия предметного мира: духа (идеалистический монизм) либо материи (материалистический монизм).

² Здесь *спекулятивное* значит «теоретическое».

³ Под клиентом, или «защищаемым», мы подразумеваем психотерапевтического пациента, а также верующего, который ведет духовные беседы и исповедуется своему духовнику, исповеднику.

Йореса¹, оказываются тройственными: «магическими», «прагматическими» и «психотерапевтическими». В «магическом» отношении, которое является самым древним и удержалось дольше всего, врач играет авторитарную роль, используя веру клиента во врачебную «магию», — причем для обоих терапия оказывается важнее, чем диагноз. «Прагматичное» отношение строго рационально, врач здесь занимает нейтральную, а в крайних случаях даже равнодушную позицию по отношению к клиенту, словесно оставаясь сдержанным и уповая на действенность медикаментов. А «психотерапевтическое» лечение подлинно лечит причины — оно имеет то значительное преимущество, что отвергает пассивность клиента и стремится к тому, чтобы с самого начала курса лечения и психотерапевт, и клиент находились в активной позиции совместного исследования психофизической причины заболевания, то есть в поисках наиболее успешного способа борьбы с болезнью, причем при помощи комбинированного лечения психотерапией, аутопсихотерапией и медикаментами. Это — терапия будущего, поскольку, по Йоресу, сегодня люди все еще недостаточно психически зрелы, чтобы освободиться от «магического» мышления.

Разумеется, и духовник к своему духовному чаду может относиться «магически» или «прагматически», однако наиболее адекватной позицией все-таки остается психотерапевтическая; причем духовник имеет перед психотерапевтом преимущество, поскольку, принимая Святое Таинство священства, он становится возможным проводником Духа Святого — в меньшей степени при ведении духовных бесед, где должно проявиться его знание психотерапии, и в гораздо большей — при принятии исповеди.

Начало научного развития психотерапии можно практически обозначить концом XIX в. — работами

¹ Йорес Артур (1901–1982) — немецкий психотерапевт, хронобиолог, антрополог, исследователь соматических расстройств личности.

Зигмунда Фрейда в Вене, когда тот революционными методами заложил основы не только динамической психиатрии, но и совершенно нового взгляда на природу человека. Не следует забывать, что работы французских психиатров, в особенности Шарко и Жане¹, за несколько лет до открытий Фрейда в определенной мере проторили путь и самому Фрейду, которому в самом начале его занятий проблемами истерии в Вене достаточно помогал и Иосиф Брейер (J. Breuer)².

Психотерапию лучше всего разделить на психотерапию индивидуальную и групповую. Индивидуальная психотерапия в наше время чаще всего пользуется такими теоретически и практически развитыми методами, как *директивный, бихевиоральный и глубинно-психологический*.

Директивные методы психотерапии

*Персуазия*³ есть всякая суггестивная, убедительная передача позиций психотерапевта клиенту по отношению к его симптомам, что в относительно легких случаях неврозов действует успешно, а иногда и самодостаточно. Завуалированным внушением пользуются практически сознательно (а порой бессознательно) и хороший психотерапевт, и духовник.

Под *гипнозом*, или гипнотерапией, мы подразумеваем искусственное приведение клиента (который, разумеется, дал согласие на такое лечение) в состояние, сходное со сном, причем сознание пациента при этом сужено, воля

¹ Шарко Жан Мартен (1825—1893) — знаменитый французский невропатолог. Специалист по нервным заболеваниям и патологической анатомии.

Жане Пьер Мари Фели (1859—1947) — французский философ позитивист, психолог, невропатолог, психиатр. Сотрудник Шарко. Учитель З. Фрейда. Оставил ряд трудов по религиоведению.

² Брейер Иосиф (1842—1925) — австрийский врач и психолог. Учитель и друг З. Фрейда. Изучал и лечил истерии при помощи гипноза и метода лечебного дыхания.

³ Персуазия (от лат. persuasio) — уговаривание, убеждение.

ослаблена, но сохраняется специфическое отношение к терапевту. Гипноз обогатил психологию, поскольку обнаружил повышенные возможности выявления вытесненных ощущений сознающей личности; в то же время постгипнотическое внушение в качестве приказа на выполнение действий, мотивация которых скрыта от сознающей личности, послужило в качестве доказательства наличия бессознательной психической жизни. Гипноз может проводиться в качестве: 1) *директивного гипноза* с постгипнотической суггестией (внушением); 2) *гипокатарсиса* — воссоздания травматических эмоциональных событий прошлого во время гипноза при катарсической аффективной разрядке и 3) *наркоанализа* — достижения гипноидного состояния при помощи легкого внутривенного введения какого-либо химического гипнотического средства. Показаниями для применения гипнотерапии являются моносимптоматические конверсивные феномены, такие, как конверсивные¹ параличи, афония, заикание, судорожные подергивания и некоторые формы сексуальной импотенции.

Аутогенный тренинг есть метод, который разработал и в 1932 г. опубликовал немецкий профессор психиатрии доктор Йохан Шульц². Этот метод основывается на понимании единства мускульного, вегетативного и психического тонусов, исходя из предположения о том, что мышечная релаксация (расслабление) может помочь в релаксации психической. Упражнения, которые относятся к нижнему уровню аутотренинга, оказываются весьма простыми, их теоретическая основа логична; такой метод может с успехом применять любой психотерапевт, овладевший техникой его выполнения.

¹ Конверсия в психопатологии есть перевод психических конфликтов в телесные симптомы.

² Шульц Йоганн Генрих (1884—1970) — крупнейший немецкий невропатолог. Один из основателей психосоматического метода в медицине. «Отец» аутогенной тренировки.

*Поддерживающая психотерапия
(психодинамика суппортивной психотерапии)*

В соответствии с широко принятым определением суппортивная, или суппортивная психотерапия (далее в тексте: С. П.) есть вид психотерапии с ограниченной целью: устранения или смягчения актуально существующих симптомов без радикального изменения базовой структуры личности.

По Стюарду и Левину¹, С. П. дает поддержку (суппорт) пациенту в период заболевания, возбуждения или декомпенсации. Несмотря на различия в целях, и С. П., и открывающие виды психотерапии стремятся к тому, чтобы расширить знание пациента о себе. При этом С. П. нацелена на стимуляцию понимания и контроля мыслей и чувств, которые осознаются пациентом хотя бы частично или же смутно.

Быть авторитетным терапевтом, как справедливо пишет Антон Витури, не означает «быть авторитарным», — что обычно путают. Авторитарный терапевт либо имеет собственные нерешенные садомазохистские проблемы, либо ошибочно понимает свою терапевтическую задачу и «играет роль» авторитета. Терапевт в С. П. с помощью своего действительного авторитета принимает, уважает клиента и заботится о нем, как нормальный родитель заботится о ребенке, не претендуя на то, чтобы владеть или манипулировать им. Он помогает клиенту так, чтобы тот, через идентификацию с ним и при его поддержке, пришел в себя и в конце концов перерос его авторитет. В этом смысле терапевт является скорее освобождающей, чем ограничивающей силой. Поэтому очень многое зависит от словесного (вербального) и несловесного поведения терапевта — от его манеры общения, взгляда, выражения лица и качества профессионального поведения

¹ *Левин Курт* (1890—1947) — немецкий и американский психолог. Автор «теории поля» личности. Стремился представить теорию личности сообразно физическим законам.

в целом, поскольку все это суть важные формы терапевтического воздействия. Пациенты порой особенно чувствительны именно к невербальному поведению врача, внутренне противясь словесным вмешательствам терапевта.

Пациент через терапевта переживает различный терапевтический опыт. Ощущает, что он принят и ценен, или, по крайней мере, потенциально ценен. Не осужден и не отвергнут. Он идентифицирует себя с терапевтом или с какими-то аспектами его личности. Он невольно ощущает на себе корректирующий эмоциональный опыт, причем терапевт в своих реакциях на него не отвечает невротическим образом.

По нашему мнению, особого внимания заслуживает оценка пациентом принятия себя со стороны терапевта. Это облегчает пациенту возможность принять и понять самого себя, примириться с собой. Поскольку, пока человек не воспримет себя таким, каков он есть¹, он не может измениться. Он только насилует себя, стремясь измениться, желая «освободиться» от тех проявлений собственного характера, которые он не любит или даже ненавидит, он, таким образом, лишь усугубляет свою фрагментарность и внутреннюю конфликтность.

Если терапевт насильно заставляет пациента измениться, он, по существу, объединяется с его самокритически настроенным и осуждающим *сверх-я*, которое и так говорит ему, что он «плохой», «никчемный», что он неприемлем окружающими из-за того, что он такой, какой есть. Своим отношением терапевт может изменить либидное *сверх-я* пациента, смягчить комплекс вины и боязнь наказания, помочь собрать воедино различные его мысли, чувства и формы поведения.

Интервенции, на которые мы сейчас указали, не всегда могут соответствовать ситуации и целям терапии. Терапевт

¹ «Изменение возможно только тогда, когда пациент воспримет себя таким, каков он есть» (Арнольд Бейсер). Бейсер Арнольд (1925–1991) — американский психиатр и гештальт-терапевт. Профессор Калифорнийского университета. Автор т. н. «теории изменений».

в таком случае должен применить какое-либо более сложное воздействие в форме *конфронтации*¹ или *интерпретации*², хотя С. П., в принципе, не является интерпретативной психотерапией. В отличие от других терапевтических воздействий интерпретации имеют дело с материей бессознательного материала. С помощью интерпретаций терапевт стремится что-то разъяснить клиенту, а не только описать его поведение. Поскольку интерпретации сообщают клиенту что-то новое о нем или о его поведении, пациент должен отказаться от своих стереотипов относительно себя, чтобы быть в состоянии это принять; интерпретации в каком-то смысле — вызов его единому целому, вызов, от которого он инстинктивно защищается.

Одним из основных воздействий в психотерапии, да и в С. П., является готовность терапевта внимательно выслушивать пациента и давать ему возможность высказаться и всесторонне выразить себя. При этом терапевт может стимулировать клиента к вербализации его сознательных умственных (ментальных) процессов и реакций. Однако каждый раз следует тщательно продумывать, до каких пределов следует идти в этом направлении.

Иногда клиенты опускают потребность в разгрузке своих эмоций вражды и ненависти. Лучше всего отнестись к этому весьма просто, без обид и не объяснять такое поведение сопротивлением терапевту. Весьма часто клиенты настолько озабочены своими проблемами, сложностями и страданиями, что теряют из виду конструктивные стороны своей личности, занижают свои способности или же просто не осознают их. Поэтому важна форма терапевтических воздействий, комплекс тех мер, которыми «строится эго пациента». Но сначала следует обнаружить, увидеть физически и психически здоровые элементы и особенности личности, дабы в этом процессе они могли поддерживаться и укрепляться.

¹ Конфронтация (от *лат.* *confrontatio*) — столкновение.

² Интерпретация (от *лат.* *interpretatio*) — разъяснение, толкование.

Столь детальное рассмотрение психодинамики суп-портативной психотерапии, на наш взгляд, оправдано тем, что эта терапия доступна и любому образованному духовнику, который при своей исповеди верующего может обрести в этом методе драгоценную помощь. Если в конце изложения А. Витури принципов поддерживающей психотерапии говорится, что в клиенте следует раскрыть «здоровые психические элементы и особенности личности для того, чтобы в этом процессе они могли поддерживаться и укрепляться», то духовному лицу, привычному к исповедям, легче, чем рядовому психотерапевту (психиатру или психологу) обнаружить их и своему верующему, каковы же эти здоровые психические силы и особенности, на основе которых можно строить сильную и гармоничную личность.

*«Недирективные советы» Карла Роджерса¹
(Теория Роджерса сфокусирована на клиенте)*

В соответствии с теорией Роджерса, человеческому существу свойственно основное стремление растений — реализовать себя и расшириться. Это стремление к движению вперед может проявиться только тогда, когда выбор четко установлен и правильно обозначен. Личность не может реализоваться, пока не научится различать прогрессивные и регрессивные формы поведения. Особое внимание Роджерс уделил двум потребностям: потребности в уважении и потребности в самоуважении. Первая из них формируется в детстве как результат любви и заботы родителей о ребенке, а вторая развивается в результате того, что ребенок ощущает себя уважаемым со стороны окружающих.

Сущность психотерапевтического метода «недирективных советов» состоит в том, что психотерапевт шко-

¹ Роджерс Карл Ренсом (1902–1987) — известный американский психолог, один из лидеров «гуманистической психологии».

лы Роджерса относится к клиенту таким образом, что не ограничивает и не принуждает его, — одним словом, «не лезет» в автономию личности пациента. Врач поступает с ним как с равноправным субъектом, который имеет в себе силы для самостоятельного излечения, не впадая в глубокую зависимость от врачебного авторитета.

Отношение психотерапевта к пациенту должно быть: 1) теплым и заинтересованным; 2) эмоционально ангажированным (то есть позволяющим пациенту проявлять свои чувства, особенно отрицательные, принимая их с течением времени как свои, не проецируя их на других людей); 3) таким, чтобы признавать личностные ценности не только в здоровом индивиде, но и в больном.

Цель психотерапии Роджерса состоит в том, чтобы пациент: 1) получил представление о своих чувствах, уяснил их и принял; 2) путем подобного ознакомления с положительными и отрицательными чувствами стал более свободным перед возможным выбором; 3) приобрел большее доверие к самому себе и снизил таким образом зависимость от окружающих, тем самым уменьшая и потребность в психологической (и другой) помощи со стороны.

И наконец, Карл Роджерс перечисляет необходимые качества личности психотерапевта: такая личность должна быть теплой, уравновешенной, доброжелательной, открытой по отношению к себе и другим, к изменениям и новому обучению.

Подобными же качествами личности должен обладать и каждый хороший духовник.

С точки зрения православной христоцентричной психологии и психотерапии (которая еще не реализовала себя в рамках православного мира как осознанная и эмпирическая ветвь современной психотерапии на базе православного учения), психотерапия Карла Роджерса может быть полезной для наших духовников, которые посвятили себя практике исповеди, а также для православных

психотерапевтов (психиатров и психологов), в ее пользу свидетельствует опыт работы с молодежью и людьми среднего возраста, имевшими психологические проблемы, что подтверждается практикой наших белградских психологов (Владимира Петровича, Ксении Кондич, Тамары Попович и других). Несколько основных теоретических положений учения Роджерса и его психотерапевтического метода — таких, как акцент на ценности человеческого существа как такового (здорового и больного), коррекция его ненормальных (и патологических) эмоций, дабы после успешного преодоления им иррациональностей собственных чувств пациент мог свободно выбирать между добром и злом, а также на ненавязчивость личности психотерапевта по отношению к пациенту — все это делает метод Роджерса приемлемым и в психотерапевтических консультациях Православной Церкви. Как и всякий метод, которым следует овладеть на практике, метод «недирективного совета» Роджерса вполне изучаем, причем его можно освоить в течение нескольких месяцев интенсивной работы с нашими белградскими специалистами.

Бихевиоральная терапия, которая начала активно и интенсивно развиваться во всем мире, с 1958 г., после появления работы Вольпе¹ «О психотерапии взаимным ингибированием²», считает, что истинным предметом психологического изучения является человеческое поведение, то есть то, что можно рассматривать объективно; терапевт должен постараться изменить такое поведение, если оно искривлено или нарушено, но не менять глубинной структуры личности пациента. Таким образом, в то время как *динамическая психотерапия* (психоанализ, аналитически ориентированная психотерапия, неоанализ и т. д.) является «раскрывающим» методом,

¹ Вольпе Джозеф (1915–1997) — американский психотерапевт, автор бихевиоральной техники психотерапии. Исследователь механизмов возникновения небезопасных страхов и неврозов.

² Здесь *ингибирование* — в значении «сдерживание», «торможение».

который путем анализа и самоанализа проникает в глубинные, бессознательные слои личности, раскрывая скрытые, «задвинутые» конфликты и позволяя таким образом не только изменить личность, но и привести ее к самопознанию, — бихевиоральный метод, который ограничивается наблюдением и изменением только больного человеческого поведения, остается «покрывающим» методом лечения.

Суть техники бихевиориста — в обусловливании и «разусловливании», модификации и погашении приобретенных пациентом условных рефлексов, а также в формировании новых. Техника этого метода основана на фундаментальных открытиях, которые в начале XX в. сделал русский физиолог Иван Павлов при изучении условных и безусловных рефлексов.

Следует упомянуть несколько вариантов техники бихевиоральной терапии, к ним относятся: *систематическая десенситивизация, подкрепление, обучение по образцу, метод переплавки.*

Хотя бихевиоральная терапия и основана на некоторых материалистических концепциях человеческой личности, ее успех в психотерапевтической практике лечения некоторых нарушений человеческого поведения (опсесивно-компульсивные нарушения, фобические неврозы, некоторые сексуальные дисфункции) был засвидетельствован всесторонне, в том числе и нашими психотерапевтами. Если те или иные невротические нарушения не могут быть достаточно успешно направлены и излечены иными психотерапевтическими методами (включая духовные беседы, исповеди и молитвы об излечении, если речь идет о православном верующем, страдающем неврозами), наилучшим остается бихевиоральный метод, которому, подобно методу Роджерса, можно научиться и у нас.

Глубинно-психологическими методами являются: психоанализ, аналитически сориентированная психотерапия,

неоанализ (неоаналитическая школа Шульц-Хенке¹), «индивидуальная психология» Адлера, американская культуралистическая школа — Хорни², Фромм, Салливен³, «комплексная психология» Карла Густава Юнга, экзистенциальная и персоналистическая психотерапия, логотерапия (Виктора Франкла).

В настоящей книге мы не будем рассматривать психоанализ Зигмунда Фрейда, индивидуальную психологию Альфреда Адлера, комплексную, или аналитическую психологию Карла Густава Юнга, а также другие психотерапевтические школы (за исключением логотерапии Виктора Франкла), поскольку эти известные и широко распространенные школы описаны в многочисленных научных источниках, доступных каждому читателю.

Логотерапия Виктора Франкла

В нашей среде логотерапия все еще остается малоизвестным и почти не используемым методом психотерапии, хотя он мог бы в наибольшей степени соответствовать (наряду с экзистенциальной и персоналистической психотерапией, также малоизвестными у нас) христианской концепции человеческого существа.

Задача логотерапии состоит в подведении пациента к осознанию собственной ответственности. Этого можно добиться путем активизации «духовно бессознательного», которое в качестве реальной и экзистенциальной

¹ *Шульц-Хенке Харальд* (1892–1953) — немецкий психиатр, создатель психоаналитической школы. Труды посвящены анализу сновидений и аналитической психотерапии.

² *Хорни Карен Клементина Даниельсон* (1885–1952) — немецко-американский психолог и психоаналитик, реформатор психоанализа и фрейдизма. Одна из основательниц и лидеров неопрейдизма. Сооснователь женской психологии. Исследовала психоаналитические аспекты сексуальности, агрессии, влечения к смерти, невротического конфликта.

³ *Салливен Гарри Стек* (1892–1949) — американский психоаналитик, один из создателей неопрейдизма. Разработал психотерапевтическую методику, основанную на выработке защитных механизмов применительно к конкретным межличностным ситуациям. Коллега и друг Хорни и Фромма.

составляющей присутствует в человеке в противовес «инстинктивно бессознательному». Это «духовно бессознательное» актуально для решения всех личных вопросов человеческого существования — таких, как любовь, вера, доверие, свобода и ответственность. Роль терапевта состоит в расширении поля зрения пациента без каких бы то ни было уговоров, навязывания собственных суждений или доказательств. Теоретическая основа логотерапии опирается на фактическое обнаружение «ноогенных неврозов» (греч. νοός, ум), которые Виктором Франклом определяются как «специфический невротизм, базирующийся не на комплексах и конфликтах в обычном смысле, но на конфликтах совести, на столкновении ценностей, на экзистенциальной фрустрации¹ (как фрустрации стремления человека к смыслу) и экзистенциальном вакууме, созданном экзогенными причинами». Франкл считает, что ноогенные неврозы оказываются специфическими для нашего времени и характерными для западноевропейской культуры. Весьма существенно и по-христиански значимо предупреждение Франкла о том, что в этой культуре ныне подавляются не только инстинкты, но и совесть, и дух, вследствие чего ноогенные неврозы следуют не из психологического, но из ноологического измерения человеческой личности.

По мнению Франкла, перед человеком три пути: реализация какого-либо дела; определение ценности; терпение (человек терпит при условии, что его терпение имеет какой-то смысл). И наконец, формула Франкла «Сначала философствовать, потом жить» (*Primum philosophare, deinde vivere*), выведенная из тяжелейшего личного опыта пребывания в концентрационном лагере во время Второй мировой войны, прошла по всему миру и встретила сочувственный отклик во всех трех конфессиях христианского вероисповедания.

¹ Фрустрация (от лат. *frustratio*) — обман, тщетное ожидание, разрушение планов, крах надежд, потеря чего-либо.

* * *

В самом начале я уже сказал, что психиатрию наиболее целесообразно разделить на индивидуальную и групповую. В течение последних нескольких десятилетий на Западе успешно развивалась и ныне уже серьезно пустила корни *брачная и семейная психотерапия*, а еще ранее больших успехов добилась *детская психотерапия*. Добрачные и брачные консультации, консультации для детей и взрослых, для родителей, а также в случае специфических нарушений — таких, как сексуальные проблемы, наркомания, зависимость от таблеток и особенно алкоголизм, — в наше время являются нормальным явлением и практикуются всеми тремя мировыми христианскими Церквями, но, к сожалению, весьма слабо или совершенно не развиты в православных странах Балканского полуострова.

Групповая психотерапия

Развитие групповой психотерапии в первой половине XX в., и прежде всего в Америке, было следствием усиленного стремления становящегося все более одиноким человека технократической цивилизации современности к поискам и обретению утраченной коммуникативной связи с другим человеком, стремления к подлинной социализации и к лучшей приспособляемости к обществу и его коллективным идеалам. Групповая психотерапия проявила себя в качестве возможной и эффективной помощи человеку в эпоху несправедливого пренебрежения «индивидуальным процессом» человеческой жизни, духовными ценностями человека и его потребностью в эмоциональных переживаниях жизненных перипетий. Аналогично тому разделению, которое мы провели в отношении индивидуальной терапии, мы можем и групповую терапию разделить на аналитически сориентированную и неаналитическую.

Аналитически ориентированная терапия берет свое начало с 1934 г., когда Славсон¹ начал заниматься групповой психотерапией с детьми и молодежью с различными психическими нарушениями.

Сущность этой терапии состоит в подборе группы, состоящей из пяти-восьми человек приблизительно одного возраста, уровня образованности и диагноза, в которой динамика беседы протекает на основе психоаналитической теории, причем психотерапевт не выступает в качестве центральной фигуры, хотя и внимательно следит за работой группы, предупреждая бесполезные, не относящиеся к делу выступления отдельных ее членов; время от времени он предлагает осторожные и своевременные интерпретации и пытается блокировать попытки нецелевой фамилиаризации (семейственности) членов группы вне психотерапевтического сеанса. Поскольку при групповой терапии практически невозможно провести с каждым больным в отдельности реконструкцию его жизни так, как это делается при индивидуальной психоаналитической работе, обработка симптомов ведется в основном по принципу *здесь и сейчас*, но не следует избегать и варианта, при котором, в случае появления необходимых условий, станет необходимым анализировать и *там и тогда*. Показатели (обозначения, инструкции) для групповой аналитической психотерапии оказываются практически теми же, что и для аналитической индивидуальной психотерапии.

Ко второй, неаналитической групповой терапии (которая еще более соответствует потребностям современного человека не только в групповой принадлежности, но и в приобретении непосредственного трансперсонального и интерперсонального опыта) относятся группы *encounter* (группы встреч), различные тренировочные группы,

¹ Славсон Самуэль Ричард (1890—1981) — ведущий американский психоаналитик русско-украинского происхождения. Основатель Американской ассоциации групповой психотерапии.

транзакционный анализ, Гештальт-терапия, психодрама. Группы могут быть большими или меньшими, открытыми и замкнутыми, но всегда анализируется то, что в человеке имеется *здесь и сейчас*; необходимо еще подчеркнуть, что эти неаналитические группы не являются в первую очередь терапевтическими, то есть не состоят из душевнобольных членов, либо из тяжелых невротиков или лиц с измененным характером поведения — нет, такая группа в основном состоит из сравнительно здоровых индивидуумов, которые чувствуют себя в жизни одинокими и желали бы каким-то образом ускорить свой процесс индивидуального созревания.

* * *

Каждый из упомянутых методов индивидуальной и групповой психотерапии имеет свои особые (но и общие) причины для применения, а это значит, что он требует особых клиентов с определенными синдромами или симптомами. Если, например, речь идет о глубинно-психологическом методе индивидуальной психотерапии, то следует рассмотреть несколько факторов в отношении клиентов, по которым мы можем заранее оценить результаты возможной психотерапии. Нас прежде всего интересуют качество и масштаб той ситуации, которая вызвала появление у человека невротических симптомов; здесь следует исходить из того, что никто не имеет полного иммунитета от различных внешних и внутренних воздействий, поскольку практически никто, хотя бы и в малой степени, не лишен латентных невротических (а иногда и психотических) черт. При этом мы выясняем, каким образом пациент в прошлом реагировал на подобные или же иные *провокативные* ситуации, оценивая таким образом то, что в психологии называется *силой я*. В качестве критерия для *силы я* психоаналитически сориентированные авторы, помимо прочего, указывают на относительную способность клиентов выдерживать отрицательные

воздействия и конфликты, а также строить межчеловеческие отношения и самоутверждаться в реальном мире несмотря на свои внутренние проблемы, не разрушая ни себя, ни окружающих.

Не следует упускать из виду уровень интеллигентности, наличие скрытых или выраженных талантов, а также возраст пациентов. Наиболее благоприятный возраст для использования аналитических методов психотерапии — период от двадцати до пятидесяти лет. По мере увеличения возраста (после сорока и особенно после пятидесяти лет) условия для успешного проведения психотерапии ухудшаются, что объясняется в основном тремя причинами: а) с возрастом у человека повышается недоверчивость, то есть уменьшается способность к самоизменениям; б) невротик к старости являет собой заостренную, неподвижную форму структуры личности, он, в сравнении с более молодыми поколениями, прочнее привязан к жизненной лжи и иллюзиям собственного невроза; в) интенсивность вызванных неврозом страданий, а также эмоциональная готовность к катарсической реакции на терапию с годами заметно ослабевают. Однако возрастной фактор все же не следует преувеличивать. Психотерапевтическая практика свидетельствует, что есть клиенты, которые и после пятидесяти лет не потеряли способность к саморазвитию, которые еще проявляют живой интерес к динамическим процессам в себе и в своем окружении, ощущают давление неврозов как весьма большую тяжесть; при всем том они имеют преимущество перед молодежью благодаря своему жизненному опыту — вне зависимости от того, что их жизнь была омрачена неврозом. Христиански направленная (христоцентричная психотерапия) психотерапия не должна ограничивать данный вид психотерапии, ведь всегда есть надежда на то, что в результате лечения, ведущегося с Божией помощью, с любовью и с использованием специальных знаний, человек, изменившийся невротически, характерно или психотически,

будет в состоянии переродиться. В истории Христианской Церкви бесчисленные примеры раскаявшихся грешников, выздоровевших после исповеди и причастия, убеждают нас, что в такое духовное и душевное перерождение даже и больных людей (а болезнь есть форма греха) можно безусловно верить.

Весьма важно оценить не только реальную социальную ситуацию клиента (как семейную, так и общественную), которая способствует или препятствует изменению его позиции (в некоторых случаях все усилия и пациента и терапевта к успешному завершению психотерапии рушатся перед прочными, но нездоровыми устоями семьи или общества), но и правильно оценить общее чувство собственной значимости пациента, которое весьма тесно связано с его *сверх-я* и *я-идеал*. И первая, и вторая структуры функционируют у каждого человека сознательно и бессознательно, причем бессознательная часть у людей с невротическими заболеваниями заметно преобладает.

Существуют и другие важные критерии, соответствия которым мы требуем от клиента прежде чем приступаем к психотерапии. На первое место хотелось бы поставить способность человека переносить страдания. Понятно, что не каждое страдание по причине болезни полезно и плодотворно. Поэтому мы отличаем истинное и плодотворное страдание, которое ощущается в связи с симптомами заболевания и его последствиями, и еще больше, когда эти причины спонтанно или с чьей-либо помощью открываются, от того бесплодного и бесполезного страдания, проистекающего зачастую из инфантильного упрямства клиента, когда он вследствие невротических нарушений пытается реализовать свои чрезмерно амбициозные, а иногда этически не совсем оправданные цели и желания. И наконец, спрашивая себя, какие же наши услуги пациенту будут наилучшим образом соответствовать требованиям психотерапии, мы должны поинтересоваться позицией клиента по отношению к собственным

симптомам. До тех пор, пока клиент будет продолжать упорно настаивать на органической, то есть физической причине симптомов (даже и наряду с вполне нормальными лабораторными и прочими анализами), нельзя будет приступить к глубинной терапии в надежде на успешный результат. Очевидно, что пациент имеет сильную потребность и не менее сильный страх (который психотерапевт должен распознать) — ему чрезвычайно важно, чтобы его заболевание не было «нервным» или «психогенным». В подобных, часто встречающихся ситуациях, когда пациент упорно отрицает истинные причины заболевания, утверждая, что оно имеет физический, а не психический характер (чаще всего из-за страха встречи с собой-грешником), необходим большой опыт доброго психотерапевта (и присутствующего в нем христианского исповедника) или же хорошего исповедника (и присутствующего в нем знатока психотерапии), а также совместные усилия того и другого (откуда следует необходимость частого и тесного сотрудничества психотерапевта и духовника-исповедника в будущем православного мира), дабы постепенно и осторожно подвести верующего к тому уровню христианского сознания и совести, на котором он сможет преодолеть боязнь распознавания многих своих ошибок (грехов) недавнего и далекого прошлого.

Пациент проявляет свою симптоматику чаще всего в одной из трех форм, причем одна из них всегда оказывается ведущей: это — телесные и душевные проявления, а также демонстрация характера. Как уже говорилось, телесные проявления больного, практически наиболее частые, вовсе не обязательно суть признаки некоего органического заболевания; телесные проблемы чаще всего «маскируют» наши душевные конфликты, но в то же время являются сигналом, предупреждением человеку о том, что у него что-то не в порядке с его душевно-духовным равновесием. Но даже и органически подтвержденные

заболевания — такие, как язва желудка, хронический колит, высокое кровяное давление, астма, заболевания щитовидной железы, а также многочисленные другие психосоматические заболевания (от обычного гриппа и вплоть до рака), вне зависимости от того, обнаружена ли их внешняя причина или нет, — развиваются на базе нарушений иммуно-биологического равновесия человеческого организма, которое в первую очередь зависит от нашей психической, а значит душевно-духовной гармонии. Еще великий врач, теолог и философ Парацельс в самом начале Нового времени рассматривал заболевание как следствие какого-то душевного повреждения, видя в нем связь с моральными качествами человека.

Итак, мы можем сформулировать наши предыдущие рассуждения следующим образом: при оценке степени тяжести признаков, которые убеждают нас, что невроз является именно неврозом, и которые должны учитываться нами для правильного установления пригодности того или иного пациента для психотерапии и ее конкретной формы (выбору подлежат аналитический и неаналитический методы), следует опираться на следующие критерии: 1) вид и продолжительность симптома; 2) установка клиента по отношению к симптомам; 3) социальная ситуация клиента, то есть его общественное положение и отношение его ближайшего окружения к его неврозу; 4) давление истинного страдания из-за симптома; 5) биологическая ситуация пациента — его возраст и степень интеллигентности.

Структурные характеристики пациентов

Выражение «структурный» мы принимаем в значении «характерной структуры» пациента, т. е. это суть те особенности, которые оказываются характерными для структуры той или иной личности. К структуре личности, разумеется, относятся инстинктивные детерми-

нанты человека, в определенной мере его эмоциональные реакции на различные жизненные ситуации, то есть *аффективная предрасположенность*, или то, что в старых литературных источниках называлось *врожденным темпераментом* (вспомним разделение индивидов по типу реакций Гиппократ-Галена, а в новейшее время типологии Кречмера, Шелдона¹ и Юнга). Все внешние проявления личности, следующие из перечисленных первоначальных данных, являются у клиента устойчивыми, они всегда воспроизводятся и тем самым влияют на ход анализа, положительно или отрицательно, что следует учитывать при принятии решения о психотерапии.

При анализе вероятной восприимчивости клиента к терапии его невроза следует иметь в виду, что не все конфликты того или иного невроза поддаются разрешению; мало того, часто это невозможно сделать даже с основным конфликтом невроза. Еще Зигмунд Фрейд заметил, что невроз иногда бывает наиболее мягким разрешением конфликта, а Александер² (1946) указал на то, что невроз иногда оказывается единственным «решением» жизненных невзгод человека. Однако подобная осторожность, особенно, если речь идет о психотерапии неврозов, не должна нас расслаблять, делать равнодушными или разочарованными в психиатрии: в мире огромное количество невропатов, для которых их заболевание вовсе не является единственно возможным «решением», ибо действительное решение — в активной «борьбе» с проблемами; в ходе такой борьбы проблемы сначала обнаруживаются, а затем и решаются таким образом, что горизонты личности расширяются, причем процесс дальнейшего протекания индивидуализации, которая

¹ *Шелдон Уильям Герберт* (1898–1977) — американский врач и психолог. Предложил теорию основных типов человеческих темпераментов на основе соматических признаков.

² *Александер Франц Габриэль* (1891–1964) — венгро-американский психоаналитик. Создатель психосоматической медицины. Лидер «Чикагской школы» психоанализа.

временно попала в тупик невроза, получает новый импульс. Подобная «борьба» с самим собой, которую формирует и направляет психоаналитик, бывает успешной лишь в том случае, если клиент испытывает давление страдания, которое он может сравнить с «жалом в плоть» апостола Павла¹.

В отношении *я-функции* нельзя позитивно оценивать неспособности пациента в жизни и в психотерапии: его неспособность разрешать напряженные ситуации, возникающие вследствие внешних обстоятельств, либо же внутреннего состояния, которое сам человек усугубляет приемом алкогольных напитков, пищи или сильных седативных средств²; часто и бесплодное бунтарское поведение клиента по отношению к врачу при отсутствии понимания разницы между положительным и отрицательным врачебными авторитетами; относительная бедность межличностных отношений, отсутствие близких друзей, частый и быстрый разрыв уже установившихся приятельских отношений; нарциссическое отношение к себе как к «могучему и красивому», без должного внимания к своей *тени* — «темной стороне» личности, несмотря на то, что жизнь очевидно демонстрирует нечто противоположное. Все это — признаки человеческой *гордыни*, которая свойственна не только невротичным людям (невроз, к счастью, предупреждает и иногда ведет их к психотерапевту и духовнику), но и так называемым здоровым индивидам, причем как богоборцам, суетным атеистам, так и неустойчивым христианам.

Помимо оценки потенции *я* как важного фактора в показаниях к психотерапии, важна и оценка функций *сверх-я*. Как известно, к этим функциям относятся потребность в наказании, склонность к самоосуждению, сожаление, самоидеализация (которая сменяется агрессивным отношением и даже ненавистью к самому себе),

¹ 2 Кор. 12, 7.

² Успокоительные средства.

потребность в страдании и идеологическая рационализация. Некоторые (или почти все) из перечисленных функций *сверх-я* считаются нормальными и присущими всем людям; зачастую они свидетельствуют об этически здоровой, морально восприимчивой и социально ответственной личности.

Когда Николай Бердяев (в своей книге «Философия неравенства»), подобно русскому религиозному философу Максиму Тарееву, провозгласил христианство аристократической религией, он сразу же добавил: «Аристократизм есть сыновство... религия свободных сынов Божьих... Чувство вины и чувство сожаления — аристократические чувства. Чувство обиды и чувство зависти — плебейские чувства... Христианство проникнуто этой аристократической психологией».

При неврозе все эти особенности либо усиливаются количественно, либо получают иное — патологическое — качество. Рассмотрим упомянутую и весьма существенную потребность человека в страдании. До тех пор, пока ощущение страдания и его реальное воздействие будут стимулировать клиента на поиск причин вызывающего страдание симптома (при желании и воле к преодолению болезни), мы можем быть уверенными, что такое страдание есть положительный фактор при лечении, поскольку повышает фрустрационную толерантность¹ пациента, что придает смыслу данному страданию, но и вызывает его нежелание находиться в подобном положении и его стремление излечиться. Кто-то однажды сказал: «Страдание есть самое быстрое животное, которое несет нас к совершенству»². И это действительно так, — но только в том случае, если мы очистились от невротического страдания, которое спонтанно тяготеет к вечному страданию, хотя нам и кажется, что мы боремся против него. И еще кое-что. Давление страдания на невроз всегда плодотворно и полезно для

¹ Способность пациента терпеливо переносить неудачи и разочарования.

² Афоризм И. Эххарта.

терапии тогда, в случае если оно (давление — *Ред.*) превышает выгоду от заболевания. Бессознательная, да и сознательная спекуляция клиентов на той пользе, какую можно извлечь из собственного несчастья, — худший враг человека и, разумеется, его христианского возрастания.

В связи с темой клиента нас интересует еще многое: является ли он, например, слишком восприимчивым и обидчивым, замкнутым в себе и молчаливым, или же он живо интересуется своим лечением, его теоретической основой, процессом и продолжительностью? Мы иначе будем оценивать перспективы на успех психотерапии у пациента, сохранившего какое-то доверие к себе, а значит и к терапевту, пациента, который погружается в анализ активно и с желанием и намерением научиться тому, как помочь самому себе, чем у пациента, пассивно-зависимо и нарциссоидно относящегося к жизни и людям или считающего, что психотерапевт поможет ему в том случае, если он будет вести себя на сеансах как послушный и хороший ребенок, либо относящегося к терапии «магически», ожидая от врача, что тот поможет ему «магическим» образом.

Несомненно, что все, что было сказано здесь о психотерапии, о пациенте, входящем в терапию, о здоровых и больных элементах его личности, а также о шансах на успех лечения, может и должно интересовать и хорошего духовника-исповедника. Поэтому во второй и завершающей части настоящей главы я уделю внимание некоторым типам и чертам личности, которые открываются при исповеди православному духовнику, а также укажу на альтернативные возможности религиозности вообще.

Боясь повторения, я сначала все же подчеркну некоторые желательные черты личности исповедующего духовника, которые обеспечивают возможность творческой коммуникации между ним и его духовным чадом: 1) признание относительной автономии я; 2) умеренное использование механизма страха; 3) несклонность к чрезмерно

агрессивным и самоагрессивным действиям; 4) любопытство, любознательность, удивление и восхищение перед тайной Бога и жизни.

Нежелательные черты личности, которые могут затруднить упомянутую коммуникацию, суть следующие: 1) нарциссизм, которым отличаются высокомерные и гордые люди, самодостаточные, важные и постоянно доказывающие свои права и правильность своих суждений; 2) чрезмерно самодовольные особы; 3) упрямые, маловосприимчивые и неспособные к изменениям субъекты, которым жизненный опыт не идет на пользу.

Взрослые верующие могут быть классифицированы двумя способами. В соответствии с первым верующий может быть: 1) здоровым, уравновешенным человеком, у которого «ум в сердце почивает», который успешно примиряет чувства и разум, который терпелив, восприимчив и скромен; 2) дотошным, скрупулезным человеком, который в духовном отношении ставит перед собой нереальные требования; он склонен к самоедству, всегда недоволен и печален; 3) человеком «не от мира сего» — это идеалист, который не находит себе места ни в жизни, ни в монастыре; 4) позитивистски ориентированный человек, который при выражении своих религиозных чувств и действий склонен к прагматизму, утилитаризму и морализации; 5) тип суеверного человека в нашей среде встречается весьма часто, такой человек жаждет чуда, довольствуется суррогатами веры, всегда колеблется на грани Православия и худших видов язычества, магии и колдовства; 6) сверхаргументированный интроспективный мистик, который лучше всего чувствует себя в монастыре, если наставники и прочая монастырская братия принимают такой тип верующего.

В соответствии с другим принципом классификации верующие могут быть разделены на: 1) верующих с нормальным душевным складом и на тех, кто имеет невротичные и психотичные проблемы с собой и окружающими;

2) верующие, имеющие проблемы со своей верой; 3) люди, которые находятся в состоянии поисков веры; при этом нас должно интересовать, из каких побуждений они ищут веру — из здоровых, болезненных, мстительных, прагматичных, мнимых, искренних или спонтанных.

Вера может быть мотивирована внешним или внутренним образами. В первом случае у человека, ищущего веру, эта вера идет снаружи и опирается на потребность человека в принадлежности к группе, в коллективизме; человек в вере (или через нее) ищет зависимость и групповую общность, поскольку недостаточно индивидуализирован. При этом превалирует потребность в надежности (вследствие выраженного комплекса неполноценности) и в материальной поддержке, которую такой индивид надеется получить в религиозном сообществе (общине). Подобная мотивировка человека в вере усиливается специфическим типом семейного воспитания, которое базируется на идее необходимости социально-эмоциональной зависимости детей от родителей и других взрослых, формируя тем самым в характере воспитуемого слабость и неуверенность, недооценку собственного я; в такой «педагогике» успехами ребенка будут считаться внешние проявления его поведения, такие, как покорность и показательные знания либо школьные успехи. Всегда, когда родители стремятся развить в своих детях «внешнего», а не «внутреннего» человека, неизменно подчеркивается именно это — фасадное, формальное, личина (маска), а не лицо — то, что в человеке есть вечного, глубокого и содержательного. Такие родители, даже если они и религиозны, развивают в своих чадах безрадостную религиозность, основанную на страхе наказания, боязни попасть в ад, религиозность, понимаемую как строгое послушание (авторитарный тип родителей, по Эриху Фромму). Психически подвижные дети, взрослея (хотя порой уже и в период своего детства), весьма часто проявляют симптомы навязанного невроза (навязанная ритуализация некоторых церковных обрядов,

например) или симптомы депрессии. По сути дела, в подобных, довольно часто встречающихся в нашей среде случаях воспитания, всегда имеет место дефицит уважения к человеческому достоинству (и к достоинству ребенка как человека), — Иво Андрич¹ видел в этом недостатке уважения главную причину чуть ли не всех трудностей и трагедий балканской истории.

В случае мотивированности веры «изнутри» речь идет о более индивидуализированных людях, движимых внутренней потребностью в вере, — потребности во внутренней устойчивости, равновесии через ощущения и знания всего того, что к верующему приходит из внешней среды. К ним могут быть прямо отнесены слова владыки Николая Велимировича: «Как только мы усвоим что-нибудь из Евангелия, мы сразу идем это осуществлять».

Религиозность человека, далее, может быть либо *аутоцентричной*, либо *аллоцентричной*. В первом случае эта религиозность повернута к себе, несет следы эгоистичности, себялюбия, поскольку цель человека здесь — исполнение своих желаний и представлений о том, какой вера должна быть; вследствие этого верующий ожидает от веры награды и защиты (опять же — как следствие отношения родителей к детям). В случае аллоцентричной веры верующий повернут к *другим*, готов давать и жертвовать, он ответственен и понимает, чего Бог ждет от него.

Кроме того, религиозность человека может являть собой: 1) религиозность как знание и потребность в уважении (интеллектуальный тип религиозного человека); 2) религиозность как ощущение (эмоциональный, восприимчивый, иногда мистический тип верующего); 3) религиозность как поведение (сознательный, этический тип). Идеальный верующий, который мог бы полностью соответствовать божественному замыслу о человеке и его назначению, должен был бы содержать в себе все три

¹ Андрич Иво (1892—1975) — классик сербской литературы, лауреат Нобелевской премии 1961 г. Автор трилогии: «Мост на Дринс», «Травницкая хроника», «Барышня» (1941—1945).

упомянутых качества религиозности: *знание* (как сознание) о религии, то есть христианства и православия; личное непосредственное переживание Бога и подтверждение такого религиозного знания и переживания делом, практикой жизни по-христиански.

В завершение я хочу вспомнить, в связи с темой религиозной мотивированности человека, встречающееся в литературе и проверенное практикой разделение на *преддиалогическую* и *диалогическую* религиозность. Первый тип отличается недифференцированной духовностью, которая может включать в себя весьма эклектично учения всех мировых религий; такой тип по-фаустовски беспокоен и часто встречается среди ученых, философов и людей искусства, а также у обычных людей, склонных к анимизму, магии, астрологии, различным утопиям. *Диалогическая религиозность* исходит из того факта, что христианство является личностной религией, в которой во главу угла ставятся отношения Я — Ты; такие отношения понимаются трансцендентно — как активный центр, от которого расходятся концентрические круги соборности, что проявляется в евангельски свободной встрече с другим человеком, с которым мы коммуницируем не из страха или корысти, но из уважения и любви к Другому, как существу Божию.

И в конце я хотел бы подчеркнуть следующее.

1. С момента своего зачатия человек является существом единого целого, которое содержит в себе соматическую, психико-ноотическую, социальную и спиритуальную составляющие. Все эти элементы в человеке, как и человек в целом, не находятся в статике, — каждый из них пребывает в непрерывном процессе движения и изменений. Этот постоянный процесс задает «развитие» человека; в основе такого развития лежит замысел Божий о человеке.

2. Духовное лицо (священник, монах в качестве исповедника) при духовной беседе или исповеди обращается

в первую очередь к спиритуальному (духовному) пространству в человеке. Взаимодействуя с богоподобным в человеке, православный духовник стремится к тому, чтобы привести свое духовное чадо ко Христу и Церкви, укрепляя в нем веру, надежду и любовь.

3. В своей каждодневной работе с верующими и теми, кто ищет веры, духовник встречается с людьми различной как психологической, так и психопатологической структурой личности. Такое разнообразие людей, которые все чаще и во все большем количестве приходят в наше время на беседу и для совета к духовнику, требует, чтобы сам духовник был стабильной личностью с большим жизненным опытом, знанием людей, причем не только здоровых, но и психически ушибленных. Для такого знания, помимо интуиции (хорошо развитой у некоторых известных духовников вплоть до дара прозорливости) и жизненного опыта, необходимо и знание психологии, психопатологии, а также пастырской психологии и медицины.

4. Поскольку даже самый лучший духовник не всегда в состоянии найти общий язык с психически больным человеком, перед ним два пути — либо обучиться одной из форм психотерапии, либо прибегнуть к помощи психотерапевта, которому он доверяет.

5. Образованный психотерапевт обращается в первую очередь к психико-ноотической составляющей человека с целью устранения или смягчения тех или иных отклонений в развитии данного лица. Хотя сегодня в психотерапии преобладает полипрагмазия¹ (откуда и обращение людей с психическими нарушениями к специалистам различных психотерапевтических направлений), имеется достаточное количество школ и специалистов, которые открыты для восприятия спиритуального (духовного) в человеке, дабы психотерапевтически ненавязчиво к нему обратиться. Отсюда — большая польза от взаимного

¹ Одновременно могут использоваться методики, созданные различными психотерапевтическими школами.

знакомства и тесног сoтpудничества междy духовными лицами и психотерапевтaми oпpeдeлeннoгo пpoфилa.

6. Хoтjа пoмoщ дyxoвникa — этo пoмoщ в вepe, a пoмoщ психотерапевтa — пoмoщ в paзвитии чeлoвeкa, двa eтиx пoдxoдa нe иcкљyчaют друг дpyгa, нo, нaпpoтив, дoпoлњajyт и пoмoгajyт oдин дpyгoмy. Хpистoцeнтpичнaя психoлoгиja, a тaкжe пaстыpскaя тepaпиja yкaзывaют нa вoзмoжнoст и нeoбxoдимoст плoдoтвopнoгo сoтpудничества (в тoм числe и в фoрмe «бpигaднoй» paбoты) дyxoвникa и психотерапевтa и в нaшeй пpавoслaвнoй сepбскoй сpeдe.

ЛИТЕРАТУРА

1. Адлер А. Одабрана дела (y пeт књигa). Нови Сад/Бeoгpaд: Мaтицa српскa/Пpocвeтa, 1984.
2. Бepђajев Н. Филoзoфиja нeјeднaкoсти. Бyдвa: Мeдитepaн, 1990.
3. Фpoјд С. Одабрана дела (y oсaм књигa). Нови Сад: Мaтицa српскa, 1970.
4. Хoл К./Линдзи Г. Тeopиje личнoсти. Бeoгpaд: Нoлит, 1983.
5. Јepoтић В. Нeypoтичнe пoјaвe нaшeг вpeмeнa. Бeoгpaд: Кoлapчeв нaрoдни yнивepзитeт, 1981.
6. Jores A. Vom kranken Menschen. Stuttgart: G.Thieme, 1961.
7. Jung K. Г. Одабрана дела (y пeт књигa). Нови Сад: Мaтицa сepбскa, 1977.
8. Кojић Т. Хипнoзa — тeopиja и пpaкca. Бeoгpaд: Нoлит, 1984.
9. Кoндић К. (пpиpeдилa). Психoлoгja Јa. Бeoгpaд: Нoлит, 1987.
10. Meng H. (herausgegeben). Psychoanalyse und Kultur. Mñhnen: Goldmann, 1965.
11. Oпaлић П./Пoпoвић М. Oднoс тepaпeут-пaцијeнт. Бeoгpaд: Нaучнa књигa, 1992.
12. Пapaцeлзyс. Гpaдaц (чacoпис зa књижeвнoст, yмeтнoст и кyлтyрy), мaј-aвгyст, Чaчaк, 1985.
13. Пoпoвић Н. Психoaнaлиз. Бeoгpaд: Гeцa Кoн, 1935.
14. Пoпoвић М./Јepoтић В. Психoдинaмикa и психoтepaпиja нeypoзa. Бeoгpaд, Нoлит, 1985.
15. Пoпoвић В. Увoд y хpистoцeнтpичнy психoлoгијy. // Бoгocлoвљe. Бeoгpaд. 1990, № 1—2.
16. Schultz H. J. Das Autogene Training. Stuttgart: G.Thieme, 1964.
17. Taдић Н. (пpиpeдилa). Психoaнaлитичкa психoтepaпиja дeцe и млaдих. Бeoгpaд: Нaучнa књигa, 1992.

СЛОВАРЬ ВАЖНЕЙШИХ ПОНЯТИЙ

АГНОСТИЦИЗМ (греч. *ἄγνοσις* — непознаваемый, непредставимый) — учение¹, в котором выражается точка зрения, что сущность Бога, бытие и природа непознаваемы, но можно познавать только взаимосвязи и проявляемую природу вещей. В конце XX в. агностицизм, возможно, наиболее часто представленное состояние интеллектуалов Запада, особенно в среде ученых и психологов.

АЛЬТЕРНАТИВНАЯ МЕДИЦИНА (от *лат.* *alter* — другой, отличный, заменяющий) — профилактика и лечение с помощью природных средств, основанное на опыте народной медицины (лечение растениями, курортные ванны и т. д.). Если альтернативная медицина осуществляется добросовестными людьми и хорошими специалистами, то она представляет полезное дополнение лечению методами научной и традиционной медицины.

АМБИВАЛЕНТНОСТЬ (от *лат.* *ambo* — двое, оба, *valere* — быть в силе, быть действительным) — одновременное проявление противоположных чувств по отношению к определенным лицам (например любовь и ненависть, страх и упорство, потребность во власти и желание подчиняться). Проявляется у детей, прежде всего по отношению к одному из родителей, а также в пубертатный период. Амбивалентность проявляется и у взрослых, в слабом виде как нормальная, или как симптом невроза и психоза.

АМПЛИФИКАЦИЯ (*лат.* *amplificatio* — расширение, разделение, разграничение, расширенная обработка) — понятие в аналитической или «комплексной» психологии К. Г. Юнга. Означает расширение сна символами архетипических образов из басен, мифов, религии, искусства. Амплификация — метод, который применяется в психотерапевтической практике юнгианской школы с целью углубления отношения к собственному бессознательному, путем освобождения от собственной индивидуальной позиции, притом бессознательной, и открытием содержания коллективного бессознательного². Таким образом, амплификация помогает индивидуации.

АНИМА И АНИМУС (от *лат.* *anima* — душа, дыхание, жизнь; *лат.* *animus* — дух, разум, мышление) — в аналитической или «комплексной» психологии К. Г. Юнга анима есть персонификация женской природы в бессознательном мужчины, а анимус — мужской

¹ Скорее, философская позиция, исходный для некоторых философских учений гносеологический принцип (гносеология — теория познания).

² Речь идет о методе так называемого расширения сознания.

природы в бессознательном женщины. Такая психическая двусоставность (раздвоенность) связана с тем биологическим фактом, что соотношение числа мужских и женских генов играет решающую роль при определении мужского или женского пола. Таким образом, анима есть персонификация разных женских психологических стремлений в психике мужчины, как например: чувств и неясных настроений, интуитивной склонности, чувствительности к иррациональному, отношение к природе и т. д. Анима проявляется в снах, видениях и фантазиях, олицетворяя все свойства, которыми обладает женское существо. Она — не изобретение сознания, а спонтанный продукт бессознательного. Чаще всего индивидуальная манифестация анимы у мужчины представлена матерью. От этого первого решающего контакта сына с матерью в его детстве во многом зависит то, какой характер, позитивный или негативный, примет его анима. Например, у мужчин негативная анима может **взять на себя** мстительные, депрессивные, самодеструктивные или даже самоубийственные свойства. Позитивная сторона анимы у мужчины есть некоторого рода проводник или посредник между сознательной и бессознательной жизнью; она играет вдохновляющую роль музы у поэтов и художников, помогает интеграции личности, сближая, помогая узнать и соединяя мужской и женский принципы в мужчине.

Так же, как анима является для мужчины определенным архетипом, так же и у женщины должно существовать содержание подобной ценности, поскольку точно так же, как мужчина компенсирован женщиной, так и женщина компенсирована мужчиной. Так же, как у мужчины анима отвечает материнскому Эросу, точно так же анимус у женщины отвечает Логосу отца. В наибольшей степени Логос мужского существа (анимус) может быть выражен с помощью четырех определений, которые употребляет в «Фаусте» Гете, комментируя начало Евангелия от Иоанна: сила, слово, дело, смысл. Так же, как у мужчины преобладает один из упомянутых принципов, когда мы говорим о физически сильном мужчине или о мужчине с сильной волей, так же у женщины преобладает одна из упоминаемых фигур анимуса (на протяжении жизни женщины эта фигура не только может, но и должна изменяться), что проявляется в похожем «мужском» поведении женщины (тип энергичной, активной и храброй женщины) или в переносе определенного типа анимуса на мужчину, чаще всего в случае бессознательного выбора партнера.

АНИМИЗМ (от *лат.* *anima* — дух, душа) — вера в то, что всякое живое существо, и даже предметы, имеют душу; вся природа жива и все ее проявления представляют выражение определенных духов. Анимизм есть мифологический и магический способ понимания и объяснение мира, основанный на определенных психологических предположени-

ях. Присутствует у любого маленького ребенка, еще не различающего субъективное и объективное, желаемое и реальное. Все еще присутствует и у взрослых людей в явном или, что чаще, в скрытом виде.

АНТРОПОМОРФИЗМ (от *греч.* ἀνθρωπος — человек, μορφή — форма) — очеловечивание, приписывание явно людских характеристик богам, животным или неживым объектам; толкование реакции богов, животных или неживых объектов в понятиях, известных из людской психологии. Религиозный антропоморфизм полагает, что Бог похож на человека, то есть мыслит, чувствует и трудится как человек.

АРХЕТИП (*греч.* ἀρχέτυπον — первообраз, первообразец, первичная картина, первый отпечаток) — одно из основных понятий юнгианской психологии. Идею архетипа Юнг позаимствовал у Августина, хотя она встречается и у Дионисия Ареопагита и в Corpus Hermeticum¹. По Юнгу, архетипы бессознательно, филогенетически² унаследованные энграммы психики. Они типичны для всего человечества и представляют наследственные формы наблюдения и понимания, а также основное содержание коллективного бессознательного. Архетипы есть следствие человеческого развития, отпечатки общечеловеческого опыта, полученного в течение тысяч лет в типических, всегда повторяемых ситуациях. Архетипы являются невидимыми корнями сознания и обладают большим энергетическим зарядом. Мотивы архетипических картин, в соответствии с филогенетически обусловленной структурой человека, схожи во всех культурах (миф о происхождении, грехопадении, миф о Прометее, который выкрадывает огонь, затем образы змея, рыбы, сфинкса и т. д.); присутствуют в снах, фантазиях, видениях, в художественном творчестве, особенно у великих творцов, но и в безумных содержаниях и галлюцинациях душевнобольных людей.

АНКСИОЗНОСТЬ (от *лат.* anxietas — тревожность, боязливость, опасение) — специфическая форма внутренней напряженности, неуверенности и беспокойства, состояние тревожного ожидания чего-то неопределенного, некой неизвестной опасности. Анксиозность

¹ Герметический корпус — собрание оккультных сочинений, авторство которых приписывается полубогатому персонажу Гермесу Трисмегисту (Трижды-величайшему); набор основных идей «Герметического корпуса» составляет то, что принято называть герметизмом; оказал огромное влияние на развитие европейского мышления, особенно в эпоху Возрождения и в начале Нового времени; являлся идейной основой многочисленных антихристианских сект и учений в Западной Европе; стимулировал возникновение европейской науки и так называемого научного мировоззрения.

² Филогенез — термин эволюционного учения, введенный в 1866 г. Э. Геккелем для обозначения изменения в процессе эволюции различных форм органического мира (видов); в данном случае речь идет о формировании архетипов в процессе коллективной истории человечества.

отличается от других видов страха именно этой неясностью причины, затем кажущейся беспричинностью возникновения, имеется в виду так называемый свободно- витающий страх, а также длительностью протекания. Временами тревожность проявляется и внешними симптомами (потоотделением, бледностью, сердцебиением). С точки зрения психоаналитической теории тревожность является реакцией на опасность потери объекта. Частый признак многих невротических и психотических состояний, главный симптом тревожного и депрессивного невроза.

АУТИЗМ (греч. αὐτός — сам) — особый способ углубления в фантастически-сновидческий мир внутренней жизни, оторванной от внешнего мира и всего происходящего в нем. Известен тип аутического мышления, так называемый дереизм, который проявляется и в нормальной психологии; аутизм понимается как психопатологический симптом, означающий болезненное состояние как в детском возрасте (инфантильный аутизм), так и во взрослом как знак психического заболевания. Аутическое мышление оторвано от логики и реальности, он ищет не истину, но исполнения желаний, что в известном смысле соответствует дологическому архаическому способу мышления.

АФОНΙΑ (греч. ἀφασία — немота) — потеря голоса или вследствие заболевания органа, который отвечает за речь, или психического заболевания, как при истерии (Aphonia hysterica). Лечение возможно в обоих случаях афонии.

БИХЕВИОРИЗМ (от *англ.* behavior — поведение, манера держать себя) — психологическое учение объективной психологии, основанное на предположении о том, что лишь с помощью наблюдения за людским поведением (отрицание самонаблюдения) можно получить пригодные сведения о душевных состояниях человека. Придает значение не тому, что субъект думает, но тому, что делает. Методологическая ориентация исследований должна опираться на эксперимент.

ВЫТЕСНЕНИЕ — создание помех для того, чтобы определенные психические содержания, связанные с запрещенными желаниями, не могли проникнуть в сознание. В психоанализе — фундамент любой психической защиты (механизма защиты); вытеснение есть процесс, который не только отбрасывает известные психические содержания в бессознательное, но и сила, которая мешает этим вытесненным бессознательным содержаниям прорваться в сознание. Между тем, такие содержания оказывают непрерывное давление в направлении сознания и проявляются в снах, симптомах, описках, шутках. Как считал психиатр Виктор Франкл, вытесняются не только запрещенные желания сексуального и агрессивного характера, но и духовное стремление человека к Богу и смыслу.

ГАЛЛЮЦИНАЦИЯ (лат. *hallucinatio* — состояние бреда, бред) — восприятие без объекта, обман органов чувств без узнаваемого чувственного раздражения, обман наблюдательности телесного характера. Чаще всего встречаются галлюцинации органов слуха, зрения, речи, обоняния, вкуса, прикосновения. Присутствие галлюцинаций чаще всего указывает на наличие какой-либо болезни, телесной (различные токсические заболевания) или психической (психоза, редко когда невроза). Галлюцинации возможны и у здоровых людей, но лишь в случае из ряда вон выходящих внешних или внутренних обстоятельств. Источники галлюцинации неясны. Во всяком случае, они не представляют изолированного феномена, в них отражаются мысли, желания, страхи, а следовательно, целое психическое состояние того, кто подвержен галлюцинации.

ГЕДОНИЗМ (греч. ἡδονή — наслаждение, удовольствие) — психологическое учение о том, что всякое действие мотивировано желанием получить удовольствие; понимание того, что удовольствие и наслаждение суть высшие ценности жизни; философское направление, считающее, что долг человека — искать удовольствия и избегать неудовлетворенности. Во времена всеобщего упадка моральных ценностей и религии гедонизм начинает преобладать как «мировоззрение».

ГЕРОНТОЛОГИЯ, ГЕРИАТРИЯ, ГЕРОНТОЛОГ (от греч. γέρωντος — старик, λόγος — наука, знание, учение) — научное изучение процесса старения, наука о физических и душевных изменениях, наступающих у человека в старости, лечение болезней старческого периода (гериатрия) специалистами в данных болезнях (геронтолог).

ГОМЕОСТАЗ (от греч. ὁμοιος — одинаковый, равный, στάσις — положение) — равновесие, согласованность различных функций организма, получение стабильности в телесных психических процессах, но и возврат организма к предшествующему состоянию до того, как возникли некоторые изменения в его функционировании. Гомеостаз встроен в эволюцию и является существенной частью механизма приспособления.

ДЕПРЕССИЯ (от лат. *deprimere* — давить, подавлять) — психическое состояние печали, безволия, безнадёжности. Депрессия может быть нормальной, проявляться и у здоровых людей, но кратковременно, в слабой форме, без последствий; депрессия может быть патологической, как симптом многих ментальных нарушений, ее характеризует замедленное мышление, болезненное чувство вины, ограниченность движения, снижение аппетита, бессонница.

ДИДАКТИЧЕСКИЙ АНАЛИЗ (нем. *lehranalyse*, англ. *training analysis*) — образование будущих психоаналитиков и психотерапевтов. Обязательная часть обучения кандидата на психотерапевтическую

деятельность. Долгий и сложный анализ, который осуществляет старший, более опытный психотерапевт по отношению к начинающему коллеге с целью более глубокого познания тем самого себя через познание своего бессознательного. Также введение во все фазы психотерапевтического процесса, что поможет позднее лучше понять психотерапевтическую работу с клиентом.

ЕВХАРИСТИЯ (греч. *εὐχαρίστη* — благодарение, благодарность) — последняя трапеза Христа с Его учениками, когда Он вкушал пасхальный ужин за день до своей смерти; тайная вечера, причастие, которое первые христиане начали праздновать в Иерусалимской церкви. Одно из самых важных святых таинств в Православной Церкви, к которому приступает христианин более одного раза в год, предварительно подготовившись через пост и исповедь.

ЕПИТИМЬЯ (греч. *ἐπιτίμια* — наказание) — наказание, накладываемое на христианина за совершенный проступок. Наказания могут быть различными: отлучение на некоторое время от причастия, многократные земные поклоны (проскинеза) перед иконой, многократное повторение определенной молитвы, ссылка на некоторое время в монастырь, усиленный пост и т. д.

ИДЕАЛЬНОЕ Я¹ (греч. *ιδέα* — явление, лик, свойство, лат. *idealis* — образец, совершенство) — в психоанализе идеализированный, внутренний образ родителей, первично возникающий из *я*; то, что личность ожидает от себя самой, то, каким хотел бы быть сам субъект. Нормально развитое *идеальное я* помогает человеку в его религиозных стремлениях.

ИДЕНТИФИКАЦИЯ (лат. *identificatio* — утверждение идентичности, отождествление) — процесс отождествления *эго* одного индивида с *эго* другого индивида, взятого как образец. Самая ранняя и самая естественная форма идентификации есть связь ребенка с родителями уже в самом раннем детстве (первичная идентификация в отличие от вторичной, которая устанавливается около третьего года жизни). Следует различать проективную идентификацию, которая осуществляется через проекцию себя на некоторую другую личность, и интроективную идентификацию, при которой другая (личность — *Ред.*) проецируется на себя.

ИЛЛЮЗИЯ (лат. *illusio* — заблуждение, обман) — нарушение наблюдательности, когда ощущаемые отпечатки (отображения), исходящие от одного предмета, могут быть так изменены через соединение с воспроизводимыми элементами или продуктами фантазии, что наблюдение дает ошибочную картину предмета. Чаще всего возникает вследствие невнимательности или вследствие аффекта (особенно страха).

¹ См. далее: *Я-идеал*.

ИНДИВИДУАЦИЯ, ИНДИВИДУАЦИОННЫЙ ПРОЦЕСС (*лат. individuuus* — нераздельный, *individuitas* — неделимость, нераздельность) — в юнгианской аналитической психологии понятие, которое обозначает процесс психологического становления личности, индивидуальный процесс ее развития путем самовоплощения. Индивидуационный процесс является спонтанным, естественным и автономным, он дан всякому человеку, даже если последний это полностью не осознает. Данный процесс означает реализацию, в границах возможного, целостности личности. Однако эта целостность может быть достигнута только тогда, когда основные оппозиции в самой личности будут относительно дифференцированы, следовательно, когда обе сферы личности, сознательная и бессознательная, окажутся связаны друг с другом таким образом, что жизненная энергия, питающая их, сможет поступать свободно и в достаточном количестве. По Юнгу, течение индивидуационного процесса в основном осуществляется во время двух больших периодов жизни. В первой половине жизни происходит «инициация во внешнюю реальность», во второй половине мы становимся свидетелями «инициации во внутреннюю действительность». Индивидуационный процесс не является тем же, что в православии понимают под процессом обожения (смотрите: обожение).

ИНТРОЕКЦИЯ (*лат. introjectio* — вкладывание, вбрасывание, вовлечение) — с психоаналитической точки зрения, перенесение аффекта на образ некого лица (родителей в раннем детстве, позже — учителя, будучи взрослым — любовного партнера), а не на реальное лицо, отсюда и характер реагирования на внешние лица и внешние события как будто на субъективные. Хотя интроекция есть «приспособление объекта к субъекту» (К. Г. Юнг), в детстве она — необходимый и естественный процесс идентификации с любимым образом. Однако, если взрослый индивид не будет способен развивать зрелые отношения с объектом, она может задержаться на инфантильной ступени интроекции как защитного механизма. Тогда единственно возможным отношением становится невротическая идентификация с любимым объектом.

ИРРАЦИОНАЛЬНОЕ (*лат. irrationalis* — неразумный, противоречащий разуму) — с точки зрения психоанализа, иррациональными являются основные человеческие страсти, инстинкты; практически вся аффективная жизнь является иррациональной. Иррационален не только отдельный человек, но и целые коллективы, чаще всего подстрекаемые иррациональными вождями и попадающие под воздействие иррациональных идеологий. В аналитической психологии Юнга иррациональное является не только деструктивным и самодеструктивным, но, через свои архетипические образцы, иррациональ-

ное служит источником креативности. Наконец, многое в религиозном переживании также является иррациональным, но нуминозно (божественно) иррациональным.

КАТАРСИС (греч. κάθαρσις — чистка, очищение) — по Аристотелю, очищение чувства страха, возникшее у зрителей греческих трагедий; в психоанализе — освобождение от напряженности и тревоги, когда вновь эмоционально переживается вытесненное мучительное событие прошлого; всякая форма очищения эмоции и облагораживание духа путем религиозного или художественного (эстетического) переживания, обновляющего нас и толкающего на путь обоженья.

КЛИР, КЛИРИК, КЛЕРИКАЛЬНЫЙ, КЛЕРИКАЛИЗМ (греч. κλήρος — жребий) — священство, священник, духовник, духовничество, духовное сословие, в первую очередь соблюдающее интересы Церкви и священства; идеология (клерикализм — *Ред.*) определенных действий католической политики, которая в первую очередь блюдет интересы католической Церкви и своего сословия.

КОГНИТИВНЫЙ, КОГНИТИВНОСТЬ, КОГНИТИВНАЯ ПСИХОЛОГИЯ (лат. cognitivus — то, что касается сознания; сознание; лат. cognitio — сила сознания, сознание) — полученное знание, сознание о предмете, любой процесс, с помощью которого человек осознает некоторые предметы или достигает знания о некоторых предметах; одна из современных психологических школ, основанных во второй половине XX в., как реакция на бихевиористскую и психоаналитическую школы. Опирается на значение и роль познавательных структур психики.

КОНВЕРСИЯ (лат. conversio — поворот, перемена, преобразование, проверка) — быстрая или значительная перемена веры, положения, системы ценностей, перемена религиозных убеждений с или без соответствующих изменений в характере или поведении; в психопатологии и психоанализе — перевод психических конфликтов в телесную симптоматику без органических повреждений (отказ моторных функций, потеря чувствительности к боли и прикосновениям, временная потеря зрения или слуха — все признаки истерических проявлений так называемого конверсивного невроза).

КОНТЕМПЛАЦИЯ (лат. contemplatio — вдумчивое отвлеченное размышление, мысленное погружение) — вдумчивое наблюдение или вдумчивое погружение в нечто такое, что особо беспокоит нас. В православии контемпляции в наибольшей степени отвечало бы выражение «созерцание», определяемое Дмитрием Богдановичем как «состояние упорного, ясного и непосредственного размышления, переходящего из логической сферы в область сверхлогического, где приобретает характер некой мистической реальности».

КОНТРАФОБИЯ (от *греч.* φόβος — страх, *лат.* contra — против, противно, противоположно) — вызов страху, поведение (обычно вынужденное), направленное на преодоление страха. Бессознательное развитие образца поведения, которое служит вызовом страху, а также намеренное конструирование «страшных» ситуаций, вызывающих удовольствие, как будто мы победили нечто, чего боимся.

МАГИЯ (*лат.* magia — чары, колдовство, волшебство) — умение подчинять своей воле таинственные силы природы; прямое воздействие на реальность, ее изменение сверхъестественным образом, путем сильного желания, мысли или некоего поступка. Магическое мышление есть мышление примитивное, связанное с праначалом цивилизации, но ее следы присутствуют и дальше, в искаженном или явном проявлении и у современных цивилизованных и культурных людей.

МАНА-ЛИЧНОСТЬ (*греч.* μάννα — заимств. *евр.* — небесный дар, пища) — важное понятие в аналитической психологии Юнга, означает сверхъестественную силу, исходящую от известных людей, объектов и событий, как и от жителя духовного мира. Мана-личность внушает некие витальные, магические энергии, которые сталкивают человека со сверхъестественным миром. Она привлекает или отталкивает, разрушает или лечит человека. Отчасти мана-личность отвечает понятию харизмы. Мана-личность не следует смешивать с понятием нуминозного.

МЕДИТАЦИЯ (*лат.* meditatio — размышление, тихая и усердная молитва) — всякая мыслительная, интуитивная и эмоциональная посвященность некой истине, на которую особенно направлен субъект. В христианстве — посвященность Богу и трансцендентальным истинам путем усердной молитвы. В других религиях — часть посвящения и обряда. Некие схожие понятия: контемплация, медитация и молитва, но между ними существуют тонкие различия.

МЕТАНОЙЯ (*греч.* μέτα — за, из-за, после, νοῦς — ум, дух) — превосходящее силы ума переживание мистической природы, приводящее человека к изменению личности или к преображению.

МИСТИКА, МИСТИЦИЗМ (*греч.* μυστικός — таинственное, тайна) — тяга человека к непознанному, необъяснимому и таинственному; страстное желание человека соединиться с божественным путем непосредственного наблюдения и переживания. Мистицизм есть вера в возможность непосредственного соединения с божественным бытием. Часто не проводится различие между мистицизмом и другими сверхъестественными явлениями (окультизм, парапсихология). У православных особенно культивируется мистика сердца («обитание безграничного в сердце», Иисусова молитва).

НАРЦИССИЗМ — склонность к самовлюбленности, интерес к самому себе; по греческому мифу о Нарциссе, красивом юноше,

который, увидав свое лицо в воде, так полюбил себя, что от тоски по самому себе умер. С точки зрения психоанализа, ранняя стадия человеческого развития — первичный нарциссизм, когда либидо (психическая энергия, преимущественно сексуальная) ребенка направлено на собственное тело, и вторичный нарциссизм, когда либидо отступает от объекта и вливается в я. Одна часть либидозной, нарциссической энергии связана с родителями, другая — с идеальным я, третья — с объектом, а четвертая надолго остается связана с я.

НАТИВИЗМ (лат. *nativus* — врожденный, прирожденный) — учение, по которому известные понятия, начала, общие идеи и истины в человеке являются врожденными, независимыми от опыта и обучения. Например, такова врожденная способность воспринимать пространство и время без предшествующего опыта; таковыми, по Канту, являются и априорные идеи¹.

НЕВРОЗ, НЕВРОТИЧЕСКИЙ — легкие ментальные нарушения функционального или психогенного² происхождения. В психоанализе считается, что корни неврозов возникают в раннем детстве и при травмах, невольно сопровождающих телесное и душевное развитие ребенка. Во взрослом возрасте невроз наступает вследствие неразрешенных конфликтов, которые попадают в глубинные слои личности. Существуют различные неврозы: истерия, obsессия, фобия, анксиозность и т. д.

НУМЕНОЗНЫЙ, НУМЕНАЛЬНЫЙ (лат. *numen* — божество) — величественная и чудесная сила божества; динамическое действие, которое не может быть совершено искусственным актом воли, опыт субъекта независимо от его воли. Сознательная (да и бессознательная) вера человека, открытость человека Богу является предпосылкой нуминозного опыта. Нуминозные переживания тайны Бога (*mysterium numinosum* и *mysterium fascinans* по Рудольфу Отто) лежат в основе любого религиозного опыта Святого.

ОБОЖЕНИЕ (греч. *θεότης* — божественность) — божественный процесс, ведущий человека от индивидуума к личности. По святому Максиму Исповеднику, процесс обожения внушен человеку именно Богом и делится на три стадии: практическую, когда приходят к оздоровлению активных сил души — аффективной жизни человека; созерцательную, когда приходят к оздоровлению познавательных способностей; и, наконец, мистическую, при котором человек поднимается до богопознания и богообщения.

¹ В случае с Кантом дело обстоит сложнее, так как Кантов априоризм делает акцент не на врожденности, а на предшествовании априорных структур опыту и более того, возможности самого опыта благодаря этим структурам.

² Психогенный — вызванный внешними, травмирующими психику причинами.

ОККАЗИОНАЛИЗМ — учение о случайных причинах, по которому Бог везде непосредственно действует, пользуясь и волей, и инстинктами людей как поводом для действия; тело и душа не влияют прямо друг на друга, но только через божество.

ОККУЛЬТИЗМ (лат. *oscultus* — тайный, скрытый) — учение о неких таинственных, скрытых явлениях, которые не могут быть объяснены на основании известных законов природы; тайная наука, синоним, как считают некоторые, таких парапсихологических событий, как например: телепатия, телекинез, левитация и т. д. Хотя оккультизм был известен во все века, особенно в алхимии, философии Йоги, астрологии, с угасанием в XX в. христианской веры оккультизм вновь пробуждает во многих, не укорененных в христианской вере людях интерес к себе. Им интересуются также люди слабой веры или сомневающиеся в ней, некоторые атеисты и агностики.

ОМНИПОТЕНЦИЯ (от лат. *omnis* — все; *potentia* — сила, возможность, мощь) — переживание или чувство всемогущества; вера во всемогущество мысли и действенность магических поступков; особенность так называемого примитивного мышления и архаического я. Часто omnipotentia имеет компенсаторную функцию из-за неудовлетворенности человека реальной жизнью и поэтому служит механизмом защиты. Ребенок до тех пор, пока находится на стадии первичного нарциссизма, обладает чувством omnipotentia. Ощущение всемогущества у взрослых может быть признаком душевного заболевания.

ПАРАНОЯ (от греч. *πάρα* — вопреки; *νοῦς* — дух, здравый разум) — повреждение ума, душевная болезнь, характеризующаяся болезненными идеями преследования и недоверия к людям, неумеренной заносчивостью и психической ригидностью, в то время как интеллект и личность больного долго или постоянно сохранены. Параноя особенно опасна в области религии и политики, так как заболевшего паранойей нелегко распознать, в то время как он может иметь сильное суггестивное влияние на окружающих.

ПЕРСОНА (лат. *persona* — особа, отдельный человек) — термин из юнгианской психологии; под персоной подразумевается такой функциональный комплекс, который возникает по причине приспособляемости, направленной исключительно на отношение индивидуума к объекту, внешнему миру, но который не идентичен индивидуальности. Персона является некоего рода компромиссом между индивидуумом и обществом, она не есть реальность, но только ее видимость. Персона содержит в себе два существенных фактора: один из них так называемый *я-идеал*, желаемый образ самого себя, другой есть *идеальный образ*, который ставит перед человеком общество и по которому человеку следует равняться. Для здорового человека персона

служит необходимым и эластичным щитом, который защищает его естественным, взвешенным и легким способом общения с окружающей средой.

ПЕРСУАЗИЯ (*лат. persuasio* — уговаривание, убеждение) — в различных формах присутствует во всяком отношении между людьми; есть составная часть некоторых видов психотерапии; в организованном виде может служить политической цели, манипуляции людьми через какую-либо определенную идеологию.

ПИКНИЧЕСКИЙ, ПИКНИК — согласно классификации конституций человеческого тела, предложенной немецким психиатром Кречмером (Е. Kretschmer), тип человека с короткими членами, значительной подкожной жировой тканью, короткой шеей, рыхлым телом, склонного к нарушению метаболизма¹ и высокому кровяному давлению; такому физическому типу в психической сфере отвечает высокое дружелюбие, экстравертность, периодическая смена настроений (циклотимия), а в психологическом плане такие люди чаще заболесают маниакально-депрессивным психозом. Помимо пикнического типа, Э. Кречмер выделил лептосомный (астенический), атлетический и диспластический типы.

ПЛАЦЕНТА (*лат. placenta* — калач, пирожное) — послед у роженницы, васкулярная (сосудистая — *перев.*) структура в матке, с которой плод соединен пуповиной и через которую он питается.

ПРАГМАТИЗМ, ПРАГМАТИЧНЫЙ (*греч. праγματικός* — деловой, деятельный; тот, кто совершает дела) — философское направление, считающее, что смысл чего бы то ни было вытекает из практических результатов, то есть деятельность есть проверка истины²; прагматично то, что обладает пользой для всех, что этически может быть оценено на основании этической правильности самой цели.

ПРОБАБИЛИЗМ (*лат. probabilitas* — вероятность) — скептическое представление о том, что невозможно нечто бесспорное, но что всякое знание следует основывать на вероятности; среди множества альтернатив нужно выбирать такую, которая содержит минимальный риск; в римско-католической теологии с помощью иезуитов развились принципы, по которым, в случае неопределенности в отношении моральности или аморальности некоего действия, допускается руководствоваться здравыми разумными доводами.

ПРОЕКЦИЯ (*лат. projectio* — качание, бросание, выбрасывание некоего тела) — перемещение некоего события из центра на периферию,

¹ Метаболизм — обмен веществ в организме.

² Автор некорректно приписывает марксистский тезис «практика — критерий истины» прагматизму. Для прагматизма, который в отличие от марксизма не склонен много теоретизировать, истинно то, что делает практику возможной.

от субъекта к объекту, перемещение внутренних содержаний во вне и приписывание таким перемещенным содержаниям признаков внешней реальности. В психоанализе проекция означает бессознательный перенос ранее вытесненных инстинктивных импульсов, желаний, чувств на другие osoby, предметы и ситуации. Таким образом, проекция является механизмом защиты (от чувства вины и униженности), причем, она часто встречается и у нормальных людей в бытовых обстоятельствах, но проекция может вырастать и до невротических и психотических размеров.

ПРОМИСКУИТЕТ (лат. *promiscuitas* — смесь, путаница) — беспорядочное половое общение между мужчинами и женщинами; многократное половое общение с большим числом партнеров и даже гомосексуальное и гетеросексуальное общение с любым партнером; некоторые видят близость этого понятия к проституции. Хотя он достаточно распространен при современном кризисе в западноевропейской цивилизации, иногда его рассматривают как отклонение, во всяком случае, промискуитет изменяет психологическую структуру того, кто участвует в нем.

ПСИХОЗ — тяжелое психическое нарушение функциональной или органической природы, имеющее характерные источники, течение и симптомы; имеется множество типов острого, постепенно нарастающего и хронического протекания психозов; человек, заболевший психозом, часто не осознает своего заболевания, не считает себя больным и отказывается от лечения, что иногда приводит к тяжелым проблемам в семье и обществе; в настоящее время психозы относительно успешно лечатся с помощью медикаментов и психотерапии.

ПСИХОСОМАТИЧЕСКОЕ, ПСИХОСОМАТИКА, ПСИХОСОМАТИЧЕСКАЯ МЕДИЦИНА (от греч. *ψυχή* — душа, *σῶμα* — тело) — некое явление, которое является и психическим, и соматическим; связь между телесным и душевным; психосоматическая медицина изучает болезни, полагая, что они вызваны психическими нарушениями, которые отражаются на физиологическом функционировании с позднейшими органическими повреждениями. С точки зрения представителей психосоматической медицины, большая часть наших телесных болезней является следствием нерешенных (часто неосознаваемых) психических конфликтов. Под типично психосоматические болезни подпадают: язва желудка и двенадцатиперстной кишки, хроническое воспаление толстой кишки, нарушения кровяного давления, астма и некоторые формы аллергии, множество кожных, гинекологических болезней, заболеваний желез внутренней секреции, и, вероятно, психосоматическими являются некоторые злокачественные болезни.

РАЦИОНАЛИЗАЦИЯ (от лат. ratio — разум) — любое стремление давать своим поступкам разумное обоснование; в психоанализе — механизм защиты, который имеет целью за свои недостойные поступки или за неудачи дополнительно искать оправдания в общественно приемлемых мотивах, дабы избежать чувства неполноценности, стыда и вины. Рационализация не является сознательным обманом, но бессознательным самообманом.

РЕАКТИВНОЕ ОБРАЗОВАНИЕ — в психоанализе жесткие вынужденные состояния и черты личности как защитный механизм, необходимый для противостояния противоположным сильным бессознательным стремлениям. Например, реактивным образованием является длительное агрессивное поведение как средство вытеснения страха, или проявление большой симпатии к кому-либо как защита от вытесненных садистических импульсов, или преувеличенная вежливость как защита от бессознательного импульса грубости.

СОБСТВО — в немецком языке «das Selbst». Центральный архетип юнгианской психологии; архетип порядка, целостности человека, символически выражается как круг, квадрат, четырехугольник, мандала. Архетипический образ, который через одно объединяющее центральное положение приводит к соединению обеих психических систем, сознательной и бессознательной. Собство есть определяемая сознательным я ценность. Так же, как я есть центр сознания, так же и Собство есть центр психической целостности. Рождение в человеке Собства является редким случаем, и означает в сознательной личности не только укрепление предшествующего психического центра, но и преобразование личности в прямом смысле этого слова. Идея Собства, схожая с кантовской «вещью в себе», является трансцендентным постулатом, который можно оправдать психологически, но невозможно доказать научно. Этот постулат относится к сфере субъективного переживания.

СВЕРХ-Я, СУПЕР-ЭГО — в психоанализе интрапсихическая, чаще всего бессознательная, структура личности, которая развивается в раннем детстве путем интроекции (вхождением, вовлечением) и идентификации (отождествлением) с образцами поведения родителей, с их моральным, социальным и культурным образом мира. *Сверх-я* является самокритической частью я, которая выражает свою силу в цензурировании инстинктивных желаний, предупреждает и наказывает. *Сверх-я* награждает я ощущением самоуважения, когда оно «хорошее», и наказывает его чувством вины, когда оно «злое» («голос совести в нас»). Считается, что так называемое примитивное *сверх-я* имеет наследственный характер и функционирует, организовывая различные клетки в фетусе по принципу развития каждого

качества отдельно. Такое понимание близко религиозному пониманию врожденной совести, Бога внутри нас.

СЕКУЛЯРИЗАЦИЯ (от *лат.* *secularis* — мирской, светский) — перевод того, что являлось священным, что имело трансцендентную природу, в мирское, земное; медленный, но, видимо, необратимый процесс, начавшийся еще в конце XIX в.¹, претворение церковного христианства в мирское, культивация «приватной религиозности» в среде христиан. Особо секуляризация преобладает в протестантских странах и, хотя она успешно устранила из христианской веры многие компоненты суеверия, магии и политизации, секуляризация для христианской религии опаснее атеизма, потому что через утилитаристскую и прагматическую мировую цивилизацию секуляризация разъедает подлинную религиозность современного человека.

СИМБИОЗ (от *греч.* *σύν* — с, со, *βίος* — жизнь) — совместная жизнь, тесная взаимосвязь двух существ, всякое близкое отношение между индивидуумами, которые помогают друг другу. В психопатологическом смысле — невротическая близость двух индивидов, которые фактически не могут существовать друг без друга, удовлетворяя таким болезненным способом скрытно присутствующие у всех людей садистические и мазохистские желания (такие отношения могут существовать между родителями и детьми, брачными и гомосексуальными партнерами, между начальником и его подчиненным и т. д.)

СКРУПУЛЕЗНОСТЬ (*лат.* *scrupulosus* — крайне тщательный) — чрезмерная точность, крайняя осторожность и совестьливость, чувствительность по отношению ко всем обстоятельствам, при которых развивается некая деятельность; в психоанализе скрупулезность интерпретируется как симптом чрезмерной строгости *сверх-я*, являющийся следствием вытеснения неразрешенных желаний и стремлений. Скрупулезность в некоторых вероисповеданиях христианской религии представляет помеху нормальному переживанию религиозных чувств из-за слишком строгой совести христианина, который постоянно ощущает себя виновным и считает, что не заслужил милости Божьей.

СТРЕСС, СТРЕССОВОЕ СОСТОЯНИЕ (*англ.* *stress* — ударение, удар) — фактор, нарушающий обычное функционирование некоторой системы, после воздействия которого требуются сверхмощные усилия для возвращения системы к внутреннему равновесию. Выражение может быть ограничено в пределах физической системы или может распространяться на психологические силы и систему. Стрессовое состояние организма наступает под воздействием

¹ Процесс секуляризации начался значительно раньше, по крайней мере, в эпоху Возрождения.

различных психических и физических процессов, а от индивидуального сопротивления психофизической организации попавшего в ситуацию стресса человека зависит, каковыми будут последствия (сиюминутными, временными или постоянными)¹.

СУИЦИД (от *лат.* *sui* — себя, *occidere* — убить) — самоубийство, убийство или покушение на убийство самого себя. Различными причинами суицида у людей являются: психологические, психопатологические (разные душевные болезни, особенно депрессия), связанные со здоровьем, социальные, политические, идеологические и т. д. С точки зрения психоаналитического учения, суицид есть садизм *сверх-я*, направленный против *я* («никто не убивает себя, если ранее не имел намерения убить кого-либо другого»). Суицид есть прямое выражение инстинкта смерти². Количество суицидальных попыток возрастает во всем мире, особенно в западноевропейских странах (да и в Японии), и находится в прямой связи с угасанием в людях христианской веры.

ТАБУ — выражение полинезийского происхождения, означает предмет или особу, находящихся под особой защитой племенных обычаев и законов; общественный запрет на некие действия или слова. Происходит из раннего человеческого понимания объекта как магического или священного, которому придается сверхъестественная сила, но от которого исходит и опасность. В силу этого табу — и святыня, и грех. Одним из первых запретов в истории человечества было табу на убийство (и убийство тотема), а затем и табу на инцест (запрет сексуальной связи между близкими родственниками). Нарушение табу-запрета вызывало тяжкое наказание нарушившего запрет, потому что нарушение запрета могло привести к беде целое сообщество. В общественной психологии и сегодня существует целая система запретов, с помощью которых общество регулирует индивидуальное и коллективное поведение.

ТЕЛЕОЛОГИЯ (от *греч.* *τέλειος* — заключительный, заверченный, *λόγος* — учение) — учение о целесообразности всего происходящего в мире, природе и человеке; понимание, что всякое поведение содержит некую цель. Религиозные люди считают, что все, что случается в личной и общественной жизни человека и народа, пронизано божественной волей и целью.

¹ Рассуждения автора не совсем точно передают теорию стресса, особенно в отношении позитивного влияния стресса на человека. Стресс способен мобилизовать «дремлющие силы» человеческого организма, психики и пр. Негативное влияние стрессовых ситуаций описывается термином дистресс.

² Инстинкт смерти — понятие, введенное в психоаналитический лексикон З. Фрейдом в 1920 г. Широкое распространение получило благодаря интерпретации психоаналитической теории в творчестве Мелани Кляйн.

ТЕНЬ — понятие в психологии Юнга, обозначающее инфериорную (низшую — *Ред.*) часть личности, «другую сторону» или «темного брата» в нас. Представляет собой сумму всех личных и коллективных психических предрасположенностей, которые в силу моральных, эстетических или каких бы то ни было иных причин отвергнуты нашим сознанием как неприемлемые и которые соединяются в бессознательном как относительно автономные части личности с противоположными стремлениями. Как часть индивидуального бессознательного *тень* принадлежит нашему *я*, между тем как архетип «противника» она является частью коллективного бессознательного. Встретиться с *тенью* лицом к лицу, осознать ее, что означает проявить критическое сознание по отношению к своему существу, значит вступить в первый этап индивидуационного процесса или обожения личности. До тех пор, пока эта встреча не будет разыграна внутри личности, механизм защиты остается доминирующим. В этом случае собственная *тень* переносится на некий объект, который воспринимается как главный «виновник» всего того, что личность все еще неспособна признать в качестве собственной части.

ТИК (франц. *tic* — судорога) судорожное, внезапное, невольное дрожание определенных мышечных групп в какой-либо части тела (моргание, подергивание губ, плеч, головы) бывает следствием органического повреждения жизненных систем, но гораздо чаще он имеет психогенное происхождение в состоянии усиленного аффективного напряжения; тик часто встречается в детстве и молодости и указывает на нарастающие проблемы личности.

ТОТЕМИЗМ — вера в общественное происхождение и мистическое отношение между некими племем и животным или растением (*тотемом*), которые обожествляются, так что их нельзя убить или съесть, или последнее возможно только в определенное время и с помощью определенных ритуалов. Тотемизм существует тысячи лет у так называемых примитивных народов и кое-где сохранился до наших дней. Прежнее научное мнение о том, что религия произошла из тотемизма, не подтвердилось, а сегодня вообще отброшено.

ФЕТИШИЗМ (франц. *fétiche* — искусственно созданный объект, идол, фетиш) — обожествление некоторых неживых объектов, фетишей, которые, как считается, обладают магической силой; метафорически — чрезмерная посвященность какому-либо объекту. В сексологии фетишизм есть половая аномалия, при которой сексуальное удовлетворение достигается с помощью предметов, принадлежащих тому, к кому испытывается влечение.

ФЕТУС (лат. fetus — потомство) — ребенок в материнской утробе после шестой и до восьмой недели беременности, от момента, когда начнет свободно двигаться (плод — *Ред.*).

ФИНАЛИЗМ (от лат. finis — конец) — то же, что и телеология (смотрите: телеология).

ХИЛИАЗМ (греч. χίλις — тысяча) — учение христианских гностиков и некоторых религиозных сект, частично основывается на некоторых местах Священного Писания, где говорится, что Христос вновь придет на землю и будет господствовать на ней тысячу лет до конца мира¹.

ХОЛИЗМ (греч. ὅλος — целый, полный) — учение, предполагающее, что организм и в физиологическом, и в психологическом смысле может функционировать как единое целое. Связь природы с человеком и человека с природой (макрокосмос — микрокосмос), лучше всего понимается при помощи холистического метода. Холизм предоставляет основы для религиозного понимания людей.

ШИЗОИДНОСТЬ, ШИЗОИД — определенный тип личности, который демонстрирует симптомы, схожие с симптомами шизофрении, но редко заболевает шизофреническим психозом. Личность сильно интровертная, ускользающая от реальности, необщительная, часто асоциальная, с холодным аффектом и неожиданными реакциями.

ШИЗОФРЕНИЯ (от греч. σχίζω — раскалывать, φρεν — ум) — душевное повреждение, психоз, одна из самых распространенных ментальных болезней в мире, которая выражается в расщеплении личности, а значит, нарушении мышления и речи, серьезных пренятствиях в аффективной жизни больного, как и в действиях его воли; часто сопровождается галлюцинациями и безумными идеями преследования и величия. Существует множество типов шизофрении с различными прогнозами течения болезни. Настоящая причина шизофрении не известна, отсюда терапия не может быть во всех случаях успешной. Наследственные факторы играют определенную роль. Шизофрения лечится фармакологическими средствами, психотерапией и трудотерапией.

ЭДИПОВ КОМПЛЕКС — «комплекс над комплексами», как назвал его Зигмунд Фрейд; вытесненное желание некоего лица вступить в сексуальные отношения с родителем противоположного пола (желание мальчика по отношению к матери, а девочки — по отношению к отцу (комплекс Электры). С точки зрения психоанализа, Эдипов комплекс является последствием сложных отношений

¹ Заблуждение основано на буквальном и, как следствие, неправильном толковании текста Апокалипсиса. Тысячелетнее Царство Христово на земле есть бытие земной Церкви, где главенствует Христос, до Его Второго Пришествия.

в семейном треугольнике: мать-отец-ребенок, в котором ребенок выражает бессознательную, но сильную эротическую склонность по отношению к родителю противоположного пола и, одновременно, бессознательное чувство соперничества к родителю того же пола, которого, вообще говоря, сознательно любит и берет в качестве образца в процессе идентификации. Эдипов комплекс есть нормальное явление во всякой семье и в процессе развития здоровой личности разрешается естественным образом. В случае же фиксации на Эдиповом комплексе развивается невроз. Антропологические исследования не смогли подтвердить идею Фрейда о том, что Эдипов комплекс является универсальным, и сегодня считается, что Фрейд переоценил значение инцеста и Эдипова комплекса, однако его присутствие в условиях западноевропейской цивилизации и культуры отнюдь не отрицается.

ЭКСТАЗ (греч. *ἔκστασις* — смещение, восторг, восхищение) — ощущение безграничной радости, наивысшая степень восхищения. Религиозно-мистическое интенсивное переживание единства с Богом, плод аскезы, поста, как и максимальной концентрации и длительной конTEMPLации на одной определенной идее при специфичном сужении сознания на периферии события, в то время как в своем центре оно достигает всеохватывающего накала. Экстаз также может искусственно вызываться наркотиками, алкоголем, музыкой и игрой, но в этом случае его качество ниже, чем спонтанный, вызванный определенными медитативными или молитвенными техниками экстаз¹.

ЭМБРИОН (греч. *ἐμβρυον* — зародыш, оплодотворенная клетка) — человеческий зародыш во второй фазе пренатального развития от укоренения (имплантации) оплодотворенной клетки в матку и до конца пятой или шестой недели пренатального развития.

Я-ИДЕАЛ (Эго-идеал — *Ped.*) — понятие психоанализа, отражающее процесс отмирания первично-нарциссического представления ребенка о собственном совершенстве (первичный нарциссизм) под влиянием корректировки подобного представления о себе со стороны родителей, показывающих ребенку в процессе воспитания, что он не является ни совершенным, ни идеальным. *Я-идеал* есть одна из функций *сверх-я*, то, каким следует и необходимо быть человеку, чтобы избежать наказания *сверх-я*. Нормально развитый *я-идеал* помогает естественному религиозному чувству проводить человека по пути обожения.

¹ Автор, к сожалению, смешивает благодатное Богообщение с состояниями так называемого расширенного сознания, возникающего по иным причинам.

ЛИТЕРАТУРА

1. *Bertholet A.* Wörterbuch der Religionen. Stuttgart: A. Kröner Verlag, 1952.
2. *Вујакија М.* Лексикон страних речи и израза. IV издање. Београд: Просвета, 1991.
3. *Инглиш Х., Инглиш А.* Обухватни речник психолошких и психоаналитичких појмова. Београд: Савремена администрација, 1972.
4. *Јеротић В.* Мистичка стања, визије и болести. II издање. Београд: Лео, 1997.
5. *Крим К. (главни уредник)* Енциклопедија живих религија. Београд: Нолит, 1990.
6. *Крстић Д.* Психолошки речник. III издање. Београд: Савремена администрација, 1996.
7. *Порот А.* Енциклопедија психијатрије. Београд: Нолит, 1990.
8. *Ракић Р.* Библијски речник. III издање. Београд: Савремена администрација, 1994.
9. *Samuels A., Shorter B., Plaut F.* A Critical Dictionary of Jungian analysis. London / New York: Routledge / Kegan, 1986.
10. *Требежанин Ж.* Лексикон психоанализе. Нови Сад: Матице српска, 1996.
11. *Худолин В.* Психијатријско-психолошки лексикон. Загреб: Пано-рама, 1968.

РАЗМЫШЛЕНИЯ ПОСЛЕ ПРОЧТЕНИЯ КНИГИ ВЛАДЕТЫ ЕРОТИЧА

Недоуменный вопрос, который задают православные обыватели христианским психологам, — зачем христианину нужна психология? Этот вопрос, возможно, первым встанет перед читателем, а прежде и перед покупателем книги доктора психиатрии, профессора пастырской психологии Владеты Еротича. Он отражает недоумение и непонимание места и значения психологии вообще и христианской психологии в частности в церковной жизни, в духовной жизни христианина, где, казалось бы, все уже устоялось и все давно известно.

Вносит ли психология нечто новое в православную традицию? Есть ли ей там место, или она претендует на чужое, например на место духовного руководства? Не повредит ли психология строй и ритм православной духовной практики? Не нарушит ли аскетического образа мысли и делания православного христианина?

Все эти вопросы нашли в книге В. Еротича свои ответы. Возможно, они кого-то не удовлетворят, но это ответы профессионала психиатра, психотерапевта и православного богослова.

Это не первая работа сербского ученого, опубликованная в нашей стране. Недавно, в 2008 году, издательство ББИ повторно выпустило его книгу «Психологическое и религиозное бытие человека». В том же году издательство Сретенского монастыря выпустило книгу еще одного видного православного богослова и психолога Жан-Клода Ларше: «Исцеление психических болезней». Это ясно говорит о переменах в сознании и мысли современного Православия.

Психология и психиатрия, психотерапия и психоневрология стали востребованными и необходимыми и в Православии, и в религиозной практике вообще, и в богословском ее осмыслении. Психотерапия стала элементом обыденной жизни, хотя и для весьма малой части нашего общества. Это коснулось и тех верующих, церковных людей, которые не смогли справиться с трудностями жизни традиционными способами.

Следует подчеркнуть, что наступило время не единичных практических запросов на консультацию врача в особо тяжелых случаях, как это было раньше, а фундаментального осмысления места психологии и психиатрии в религиозной жизни — осмысления православного, с позиций современного богословия, в свете новейшей христологии, еkkлезиологии и антропологии.

Весь прошедший век ставил перед отходящим от Христа миром вопрос: сможет ли человечество выжить без живой связи с Богом? История еще не пришла к очевидному ответу, но трудно не видеть и не признавать наступившего антропологического кризиса¹... Не только медицина, экология, психология и философия, но и многие другие смежные и фундаментальные науки констатируют, что вокруг понятия человек нарастают глобальные и глубинные проблемы, которые в совокупности можно условно назвать *проблемой человека*. Действительно, человек во многом утратил понимание самого себя, своего бытования, своей природы, культуры, а отчасти и религии — словом, утратил себя как человека.

Отрадно, что как в научной сфере, так и в Церкви заметно движение к осмыслению антропологического кризиса, стремление к объединению усилий, знаний и опыта. Такие объединенные усилия могут оказать комплексную помощь человеку как субъекту заботы; вни-

¹ Лорус А., свящ. Антропологический кризис российского общества // Значение христианской антропологии перед лицом современных общественных задач и проблем: Материалы Российско-Австрийской богословской конференции по христианской антропологии / Сост. А. Лорус. М.: Индрик, 2003.

мания и бережного отношения, при условии, что будут духовно преодолены имеющиеся разделения и противостояния.

Жаль, что осознание этого пришло лишь тогда, когда, к сожалению, беда стала очевидной. Как говорится: «Не было бы счастья, да несчастье помогло» — надвигающаяся антропологическая катастрофа обратила внимание многих на важность духовно-психологических проблем. Запросы души и духа человека стали частью его прав, его насущных потребностей. Их осмысление относится еще к началу 1990-х годов, когда встречное движение началось и со стороны науки, в том числе психологии, и со стороны Церкви: проходили совместные конференции, издавались книги, завязывались дискуссии.

Новый период развития христианской психологии в России наступает теперь, когда выходят книги Владеты Еротича («Корабль спасения: 40 вопросов к православному психотерапевту. М. : Сибирская благовонница, 2007, а также настоящее издание). Психиатр и богослов Еротич обращается прежде всего к студентам, в которых видит будущее православное поколение специалистов и граждан. Его волнует их вера, традиционная и новообретенная. Вопрос о принятии веры для автора важнее методологии науки. Для Еротича XX век — это прежде всего борьба агностицизма и христианства, для него как богослова и ученого открыт путь непротиворечивого события науки и веры. В России с ее «победившей» марксистской идеологией проблема мировоззренческого противостояния видится иначе, чем в Сербии: в русском обществе и поныне считается, что религиозное мировоззрение потерпело поражение. Апологетика Церкви (диакон Андрей Кураев, профессор А. И. Осипов, митрополит Смоленский и Калининградский Кирилл) стоит на позиции защиты веры как таковой. В 1990-е годы главной ее темой было: «Мы, верующие, — нормальные граждане и нормальные люди» (а не больные и убогие). Взглянув

на Церковь без идеологических шор, общество заново открывало Православие как возможную часть своей жизни. В Сербии, как и во всей Европе, процесс соперничества идеологий шел «эволюционным» путем. И этот путь был часто уступкой и отступлением от позиций веры.

Православное христианство — как для России, так и для Сербии — есть религия традиционная. Потому большинство сербов воспринимают православие как народную и семейную традицию. По мнению д-ра Еротича, и с ним нельзя не согласиться, такая вера часто бывает не укорененной и потому отступает; напротив, вера новопринятая, вера неопитов, начинается с сознательного выбора и потому всегда яснее, тверже, глубже, полнее и целостнее.

Действительно, для современной приходской практики характерно, что костяк прихода, его наиболее действенную часть, составляют христиане, принявшие православие в зрелом возрасте. Нельзя их всех именовать неопитами, так как многие из них уже десять, а то и все двадцать лет в Церкви, но они не восприняли православную традицию в семье, с детства. Эти люди — «обратившиеся», избравшие православие свободно и осознанно, люди искавшие и нашедшие, христиане — по классификации блаженной матери Марии (Скобцовой) — скорее евангельского типа, нежели традиционалистского.

Для Владеты Еротича путь становления мировоззрения современного молодого человека проходит через синтез православной веры и научного мировоззрения. Такой синтез автору представляется вполне естественным (для российского же читателя — все еще достаточно редким). Если в России в значительной мере пока еще идет соперничество идеологий, то в Сербии, европейской стране, идет скорее сотрудничество идеологий, хотя и со скрытым неприятием друг друга. Здесь сотрудничество подразумевает критическое и честное сравнение подходов, обсуждение критериев, терминологий. Такое сотрудни-

чество позволяет человеку выбирать свое мировоззрение, свою веру. Вот почему оказывается возможным, оставаясь традиционно православным, придерживаться сциентистских позиций, в смысле «мультидисциплинарного подхода к жизненно важным проблемам человека».

* * *

Не будучи специалистом-психологом¹, Владета Еротич тем не менее подробно рассматривает предмет психологии религии, давая несколько определений этой дисциплины. На первый взгляд кажется, что Еротич выступает против того, чтобы рассматривать психологию религии как науку, предлагающую теоретические концепции религии. Он стоит в этом смысле на позициях феноменологических, более того, считает, что «психология религии занимается <...> фактами в области религиозной жизни, а не рассуждениями...» Однако серьезный разговор о психологии религии не может удержаться в рамках феноменологического метода, и автор неизбежно приходит к выводу, что психология религии «старается объяснить <...> провести исследование... выстроить по определенным типам бесчисленные индивидуальные формы религиозности». При этом неизбежны теоретизирование, поиск внутренних смыслов, причин и связей явлений, анализ генезиса форм и проч. Возможен (мы думаем, и закономерен) «психологический анализ неверия...»

Пожалуй, самым важным в этом дискурсе является вывод автора о том, что религиозность присуща «самой структуре человеческой экзистенции...» Несомненно, разговор о психологических проблемах религиозного человека и религиозных формах человеческой психики не может начаться прежде, чем будет прояснена сама позиция психолога по отношению к структуре личности и природным свойствам души. Душа человека

¹ Еротич подчеркивает это в предисловии.

по природе религиозна, а личность в своем развитии не может миновать религиозную и духовную области. С этого можно начинать разговор о методологических основах христианской психологии. Такой методологической основой может быть только христианская персонология, но не как философская концепция, а как духовно-личностная парадигма в психологии. Иными словами, при рассмотрении проблемы человека необходимо принимать за основу богословское обоснование личности.

Позицию Еротича в психологии можно характеризовать как гуманистическую. Свое понимание психологии религии он характеризует как *феноменологическое*, однако и сам расширяет его до каузально-детерминистского. Еротич пишет: «Психология религии старается разложить, а частично и объяснить, или, во всяком случае, провести исследование...» Такое исследование и объяснение выходят за рамки феноменологии. Автор рассматривает возможность исследования и объяснения феноменов религиозно-психологической жизни человека. В не до конца проясненной методологии Еротича можно усмотреть скорее пространство поиска или пересечения различных концептуальных подходов. Но границы этого пространства очевидны — это христианский гуманизм, в котором антропоцентризм превалирует только до границ тварного. За этими границами открывается православный христоцентризм, без которого нет и не может быть ни христианской антропологии, ни христианской психологии.

* * *

Несомненным достоинством книги и подарком для российского читателя, и прежде всего церковного человека (как священника, так и мирянина), является обоснование в ней *пастырской психологии*. Еротич вводит читателя в предмет дисциплины, которой пока нет

¹ Гл. «Введение в пастырскую психологию и медицину».

ни в духовных, ни в светских вузах России, но которая так необходима сегодня¹. Не только молодые, но и опытные священники нуждаются в помощи психиатрии и психологии, медицины и других специальных наук. Их духовная работа — душепопечение (в широком смысле слова), кризисы и проблемы духовного пути личности, помощь людям в трудные моменты жизни, — все это нуждается не в одном только духовно-нравственном, но и в психологическом опыте. При этом психологический опыт пастыря может иметь три главных составляющих: собственный опыт, психологически осмысленный, осознанный, психотерапевтически выверенный; опыт встречи с человеком, который оказался пасомым, вопрошающим, с теми же аспектами, что и первый; опыт столкновения с психической патологией, болезнью, болью, травмой, горем — опыт, имеющий терапевтическую оснастку, опыт, пережитый в сотрудничестве со специалистами. Все эти три категории опыта составляют или могут составлять не только «золотой фонд» личного, но и церковного опыта пастыря. Именно такой опыт в соединении с опытом духовно-нравственным и богословско-традиционным делает пастыря *пастырем добрым*, могущим оказывать помощь в самых разных и самых трудных ситуациях.

Действительно, сегодня в пастырской работе, в обычном приходе, священнослужитель встречает «человека со всеми маниями и слабостями, падениями и болезнями, извращениями и страданиями...» Пастырь должен не только диагностировать «психологические и психопатологические причины такого жалкого реального его положения, но и, в согласии с Христовой заповедью, советовать и указывать путь исправления, лечения и обновления...» Представляется, что в приходской практике ныне пастырь чаще встречает человека с «проблемами» (если

¹ Справедливости ради следует заметить, что в римско-католических странах этот предмет, пастырская психология, давно и прочно обосновался в духовном образовании и практике.

не сказать — с патологией), чем так называемого «нормального» православного христианина. Алкоголики или их жены, трудные подростки или их матери, брошенные женщины и одинокие мужчины, больные и инвалиды, заключенные и сироты — все это наши современные приходы. Есть, конечно, и люди, не нуждающиеся в дополнительном внимании, но много ли их? Не большинство ли «проблемных»? А если это так (даже если здесь есть некоторое преувеличение), то подготовка пастырей остро нуждается в предмете «Пастырская психология».

Такая нужда назрела, как говорится, «уже вчера» — просто осознание и практика следуют за нуждой на некоторой исторической дистанции. Сейчас уже ясно, что пастырская психология должна быть разветвленной дисциплиной, включающей в себя как минимум два раздела — психологию пастыря и психологию пастырства. Первый раздел имеет целью готовить практические рекомендации тем, которые только собираются стать священниками, включая выбор пути, подготовку к нему, начало пути, трудности, кризисы и проч. Тематика второго раздела — проблемы пасомого, проблемы духовничества, в том числе специальной духовной заботы (больные, пограничные состояния, умирающие, заключенные и т. д.). Он должен покрывать все многообразие служения пастыря, все практические нужды и проблемы. Однако многие проблемы пастырской психологии связаны с проблемами первого раздела. Действительно, духовная и практическая подготовка кандидатов в пастыри еще слабо разработана, а в психологическая — находится в зародыше¹. Традиционные предметы духовных школ — «Практическое руководство пастыря», а также «Пастырское богословие» — недостаточны по глубине и по объему и далеки еще от запросов жизни. Поэтому молодому священнику зачастую не хватает духовного и психологического

¹ Сегодня не так много примеров преподавания психологии в духовных школах, еще реже — преподавания основ психиатрии будущим пастырям.

совета и рекомендаций, когда он начинает служить на приходе.

Психологическая подготовка пастыря может состоять из нескольких ступеней. Первая из них — выбор. Это консультативная подготовка кандидата к решающему моменту — выбору пастырства как призвания... И это выбор не только профессии, но — жизненного пути, призвания, образа жизни, коренным образом отличающегося от образа жизни своих сограждан. Выбор этот характеризуется такой ответственностью, которую молодой человек адекватно понести не может. Тут необходима помощь, духовника, учителя, пастыря и... психолога. Психолог может оказать неоценимую помощь как тому, кто выбирает, так и тому, кто принимает кандидата. В современной практике подготовки священства принято долго присматриваться к человеку, к его нравственным и другим качествам, долгое время кандидата выдерживают; он проходит много «проверок», прежде чем его «принимают». Эта длительность и многоступенчатость проверок свидетельствуют о несовершенных критериях отбора, о недостаточном профессионализме отбирающих. Психология, а подчас и психиатрия могли бы оказать здесь действенную помощь, но все это — в будущем.

Вторая ступень — собственно психологическая подготовка: знакомство с собственными психологическими проблемами пастыря, с его мотивацией, с возможными кризисными моментами в становлении его личности, с вызовами, искушениями и трудностями пастырства.

Третьей ступенью может стать приобретение психологических навыков общения, разрешения трудностей и конфликтов своих будущих прихожан и пасомых. Кроме этого, немаловажную роль может играть психологическое сопровождение пастыря, предупреждение «выгорания» конфликтов, многих видов традиционных ошибок и т. д.

Психология пастырства, или собственно пастырская психология, может иметь более сложную структуру.

Она может быть условно разделена на «нормальную» психологию и патопсихологию религиозной жизни. Так называемая «нормальная» психология знакомит учащихся с психологическими проблемами вообще и с проблемами религиозной жизни: обращением, аффектами, кризисами, духовным ростом, свойствами и факторами общения. Особый раздел психологии религиозной жизни может быть назван «психологией культа» (основы такой дисциплины можно найти в сочинении «Философия культа» священника Павла Флоренского). Второй частью курса «Пастырской психологии» должна стать патопсихология религиозной жизни¹, которая изучает такие явления, как фанатизм, манипуляция сознанием, религиозность психически больных, личностные изменения больных и умирающих, сектантство и другие явления.

Д-р Еротич пишет: «Общее стремление в мире к мультисистемному подходу к жизненно важным проблемам человека <...> совершило переворот в отношениях психологии и богословия. Такая мировая тенденция позволила и у нас утвердить пастырскую психологию на серьезной основе и ввести ее в качестве учебной дисциплины на православном Богословском факультете в Белграде». «У них» в Белграде это произошло уже в 1984 году — у нас же, увы, даже и спустя 20 лет, этого пока нет (вот срок российского отставания от Европы). Конечно, такое отставание — естественное следствие плачевного состояния гуманитарных и тем более богословских наук при советской власти. Но это еще и синдром русского православного изоляционизма, боязни всего западного.

Нет сомнения, что назревший поворот сознания произойдет, он уже происходит в российской богословской

¹ Этот курс уже неоднократно читался как в Российском Православном институте св. Иоанна Богослова на факультете психологии (2006–2007), так и публично, в Культурном центре «Покровские ворота» (2008).

и психологической научной среде. Все условия для этого налицо, и выход в свет еще одной книги д-ра Владеты Еротича — новое тому доказательство.

* * *

В свете вышеизложенного, на вопрос об адресате книги Еротича, поставленный в начале статьи, можно ответить следующим образом. Для тех, кто считает, что христианская аскетика и современная церковная практика охватывают все стороны жизни христианина, его семьи, профессионального бытия и человеческих отношений, — для них эта книга может оказаться лишней. Но для тех, кто не нашел еще исчерпывающих ответов на многие насущные вопросы, книга будет полезной, особенно в практическом отношении. Так, например, учение о молитве разработано в Православии едва ли не с максимально возможной глубиной и достоверностью, однако оно чаще всего касается высот духа. Начальной же практики удержания внимания, смысла внутренней речи, условий внутренней тишины, работы сознания в молитве — святоотеческие тексты практически не касались. И это неудивительно: сама практика умного делания на начальных этапах передавалась живой, непрекращающейся традицией и не осознавалась ее носителями.

Другой пример: устойчивой положительной доминантой в Православии являются добродетели кротости, смирения, терпения. Однако самые глубины человеческой психики, в которых скрываются обиды, раздражение, зависть, гнев, — в аскетике оказались не до конца проясненными, а психологический механизм развития этих страстей остается загадочным для современного человека. А потому и механизм их преодоления — малопонятен: да, «постом и молитвой» преодолеваются греховные страсти, но ведь не вслепую, а через самопознание.

Еще пример: цели и пути становления христианской личности с исчерпывающей полнотой даны в христианском учении, но на многочисленные вопросы «как» — ответов, как правило, мало или их нет вовсе. И если христианин уверен в правильности цели, к которой он идет, то далеко не всегда знает, «как» к ней идти. Как часто пастырь (неявно признавая свое незнание) дает совет «поститься и молиться» в надежде на то, что Господь Сам вразумит, наставит и научит пасомого, притом что пасомый и сам знает, к чему нужно стремиться; но «как» это осуществить — часто не знают даже самые опытные пастыри. Автору неоднократно приходилось слышать от очень уважаемых священников, что они не знают, как помочь человеку простить обиду, когда прощение, несмотря на все усилия, никак не приходит; как не обижаться, как пережить кризис веры, время сомнений и искушений.

Не означает ли сказанное, что смысл христианской психологии в том, чтобы добавить в аскетику и пастырскую практику Церкви недостающие звенья? Не все так просто. Христианская психология может оказаться весьма полезной как в аскетике, так и в церковной практике душепопечения и пастырства, но не заменяет и не подменяет ни того, ни другого. У нее своя задача.

Позиция современных православных психологов, психотерапевтов, психиатров, пастырей может рассматриваться как требование более научного подхода к природе души и духа, к пониманию личности в человеке... Они полагают, что современная психология, вся целиком, во всем видимом многообразии и многоцветии, продвинулась гораздо далее в понимании внутренних механизмов психики и личности, чем можно достичь в традиционном богословском дискурсе. Нужно было дожидаться В. Н. Лосского, Х. Яннараса, епископа Каллиста (Уэра), чтобы осмыслить путь, пройденный психологией в XX веке. Да, по-видимому психология ушла вперед, как когда-то астрономия в лице Коперника и Галилея...

Многие научные открытия когда-то вызывали сомнения в здравомыслии их авторов с точки зрения христианского традиционализма. Иногда проходило два-три столетия, прежде чем христианство и Церковь смогли сформулировать свое понимание открытия и найти ему место в своем мировоззрении.

В психологии, возможно, произошло то же самое. Представление о механизмах формирования личности и душевного мира, психики, мышления продвинулись так далеко, что о первых гипотезах (например — Фрейда) уже никто и не вспоминает. Ранее сфера психического была скрыта как некая «метафизика» — теперь же мы (хотя бы отчасти) начинаем наводить мосты между христианской антропологией и научной психологией. Только теперь мы можем вступить в диалог с так называемым научным подходом, чтобы ассимилировать знания и опыт психологии в аскетике, пастырстве и социальном служении, а в психологию внести ценности богословия, аскетики и духовного опыта. Но для этого нужны были экзистенциальная школа в философии, феноменологический и синергийный методы в психологической науке. Всего этого не было прежде. Возможно, в области наук о человеке мы переживаем сейчас время антропологического синтеза.

Именно современная психология в состоянии открыть и показать динамические механизмы личности и ее аномалий, понять смысл проблем, которые испытывает человек, и помочь ему найти выход. Несомненно, что психология не может этого сделать в одиночку, что она — лишь одна из наук о человеке и что только в «синергии» с другими науками можно прогнозировать ее успешное развитие. А для нас, христианских психологов, ясно и еще одно — без духовно-религиозного подхода психологии эту задачу не решить, ибо психология не может и не должна отвечать на вопросы, «откуда личность в человеке» или «почему человек — личность». Психология способна и должна отвечать на вопрос «как». Как человек становится

личностью, зачем это ему, почему он иногда отказывается от того, чтобы быть личностью, и что это ему дает — вот возможные вопросы, на которые психология может ответить. И успех здесь зависит, в том числе, от перцепции богословских и философских знаний. Ценность богословского понимания личности заключается, по нашему мнению, в том, что само понятие личности было введено в оборот христианством, в нем зарождалось, выкристаллизовалось и определилось.

Нечувствительность к богословскому определению личности ведет психологию к блужданию в многозначности, к релятивизму, в котором она сейчас и пребывает.

Психологическая категория личности может опираться на философскую и богословскую онтологию, хотя они не являются общими. В богословском дискурсе личность раскрывается как творение и дар Божий, в философском — как самобытие человека, как социальное или историческое бытие. Но при всей бездне различий в подходах философия и богословие легче находят общий язык, чем психология с богословием.

Личность в богословии *«есть несводимая к природе, свободная, открытая, творческая, уникальная, целостная в смысле как неделимости, так и нерушимой идентичности, непознаваемая аналитическими объективирующими методами онтологическая основа человека, определяющая образ бытия его индивидуализированной природы»*¹. Так в богословии. А в психологии?

Психологическое понятие личности в христианской психологии может начинаться с признания и констатации *онтологического характера категории личности, в которой психическое выступает способом отношения к себе, к другому, к «ты», к миру*. Психологически личность есть человек, *относящийся к себе, к миру, к другому;*

¹ Чурсанов С. А. Богословское понятие личности («просопон») в структуре методологической парадигмы православной психологии и педагогики: Доклад на 16-м заседании Методологического семинара по христианской психологии. М., 2005. http://www.fapsyrou.ru/z16_chursanov.php.

человек, в рефлексии *имеющий* себя и изменяющий себя... Личность как суверен своего бытия, своего тела, своей жизни, своего развития и смерти, в том числе своего космоса и вечности (Бога), — и есть образ Божий в человеке. Психологическое понимание личности начинается с обнаружения, эмпирического и теоретического, личностного бытия человека. Не с формирования личности, не со сложения ее из элементов, не с провозглашения, а с обнаружения: «Я есть!» Психологически личность обнаруживает себя как самобытие — в отличие от понятий «отражения» или поведения. Последние существуют только потому, что существует порождающее их бытие, то есть жизнь как акт бытия, желание быть и жить, решение «быть»¹. Между личностью и психикой как категориями может разверзнуться такая же бездна, как между — «человек» и его «поведение». Причем генетически «личность» и «психика» не связаны между собой. Бытие личности психологически не выводимо, а психика не есть часть личности.

Но именно психология, в отличие от других наук о человеке, наиболее адекватно и наиболее объемно обнаруживает личность. Никакие другие науки — ни философия (с антропологией философской), ни богословие (с антропологией христианской), ни социология — не могут так ясно «видеть» личность в человеке. Именно психология может иметь предметом личность, но только как психологическую категорию. Возможно, не осознавая этого в полной мере, психология стала той наукой, в которой наиболее выпукло и явно личность человека можно познать. В то же время психология есть одна из практик, помогающих человеку быть личностью. Наряду с психологией такую помощь человек находит в аскетике христианства, а также в философии.

Итак, психология есть наука и практика личности человека. Но это ее призвание не «эксклюзивно» — ту же

¹ Вспомним гамлетовское: «Быть или не быть? Вот в чем вопрос!»

службу несет религия, и конкретно Церковь¹. Христианская психология может быть столь же важной для духовного здоровья личности, как медицина для его физического здоровья. Личности человека, как образа и подобия Божия, в христианской психологии наиболее «уютно». Это ее среда. Среда ее дискурса и смысла.

* * *

Книга Владеты Еротича выходит в нужное время — время настойчивого и творческого поиска современного места и значения Православия в мире: в культуре, в науке, в обществе. Включившись в решение социальных, духовных, культурных задач во всех сферах современной жизни, Церковь осмысляет свой многовековой опыт и практику в перспективе современных наук. Одновременно и науки открывают для себя иные горизонты, соприкасаясь с немеркнущим светом Истины.

Священник Андрей Лоргук

¹ Христианство в наиболее концентрированном виде, как Церковь Божия, есть служение спасения личности человека.

СОДЕРЖАНИЕ

ОТ ИЗДАТЕЛЕЙ.....	3
ПРЕДИСЛОВИЕ К РУССКОМУ ИЗДАНИЮ	
Религиозная вера и психическое здоровье человека	8
НЕСКОЛЬКО СЛОВ ПЕРЕД НАЧАЛОМ	22
ОБЩАЯ ЧАСТЬ	
Значение религии для человека.....	27
Исследование психологии религии	47
Введение в пастырскую психологию и медицину	71
Психологические препятствия для веры	86
<i>Препятствия для веры индивидуально-психологического харак-</i> <i>тера</i>	88
Препятствия для веры, проистекающие из человеческого разума.....	88
Препятствия для веры чувственной природы	97
Препятствия для веры волевой природы.....	102
<i>Препятствия для веры социально-психологического и религиозно-</i> <i>психологического характера</i>	105
Отчужденность жизни (существования).....	105
Переход веры в безверие	108
Религиозный минимализм	108
«Механизация» религиозной жизни.....	109
Инфантильная набожность	111
Радикальный активизм и бегство от мира.....	112
Духовник как камень преткновения для верующего.....	114
Религия и творчество	129
<i>Воспитание (взращивание) творчества</i>	139
РАЗВИТИЕ ЧЕЛОВЕКА (психолого-религиозный подход)	
Достижения пренатальной психологии.....	151
<i>Методы пренатальной психологии</i>	155
<i>Переживания матери в период беременности</i>	157
<i>Метафизические спекуляции и пренатальная психология</i>	161
Ребенок и религия	169
Молодежь и религия.....	191
<i>Адолеcцентный период и адолеcцентный кризис</i>	191
<i>Подросток и религия</i>	195

Брак и семья.....	206
<i>Общие напоминания и введение в историю вопроса</i>	206
<i>Психологический подход к браку и семье</i>	221
<i>Мистическое значение брака и семьи</i>	234
Религиозная жизнь в старости.....	252
ХРИСТИАНСКАЯ РЕЛИГИЯ И БОЛЕЗНИ	
Христианская вера и болезни.....	269
Учение христианства и динамической психологии о морали, совести, грехе и вине.....	282
<i>Введение</i>	282
<i>Мораль и моральное поведение</i>	284
<i>Грех, совесть, вина и чувство вины</i>	298
Исповедь и покаяние как психологический акт.....	332
<i>Грех и болезни — покаяние и выздоровление</i>	350
Самоубийство и вера.....	355
Пастырские проблемы алкоголизма и наркомании.....	374
<i>Роль Церкви в лечении и предупреждении болезней зависимости</i>	382
Психотерапия и религия.....	386
Психотерапия на службе Церкви.....	406
<i>Директивные методы психотерапии</i>	409
<i>Поддерживающая психотерапия (исиходинамика суппортивной психотерапии)</i>	411
<i>«Недирективные советы» Карла Роджерса (Теория Роджерса сфокусирована на клиенте)</i>	414
<i>Логотерапия Виктора Франкла</i>	418
<i>Групповая психотерапия</i>	420
<i>Структурные характеристики пациентов</i>	426
СЛОВАРЬ ВАЖНЕЙШИХ ПОНЯТИЙ	437
РАЗМЫШЛЕНИЯ ПОСЛЕ ПРОЧТЕНИЯ КНИГИ ВЛАДЕТЫ ЕРОТИЧА	457

ВЛАДЕТА ЕРОТИЧ

**ХРИСТИАНСТВО
И ПСИХОЛОГИЧЕСКИЕ
ПРОБЛЕМЫ ЧЕЛОВЕКА**

Религиозно-просветительное издание

Заведующая редакцией *Т. Тарасова*

Перевод с сербского *М. Секулич, А. Закуренко*

Научные редакторы *С. Воробьев, Д. Новиков, О. Петруня*

Редакторы *А. Григорьев, И. Логинова*

Дизайнер *К. Петров*

Технический редактор *Э. Кондрашова*

Корректоры *А. Григорьев, Г. Бочарова, Е. Рипс*

Верстка *И. Покидова*

Подписано в печать 20.03.2009. Формат 60х90 1/16.
Объем 30 п. л. Печать офсетная. Тираж 3 000 экз.
Заказ № 0901570.

Издательский Совет Русской Православной Церкви.
119435, Москва, ул. Погодинская, д. 20, корп. 2

Оптовый отдел реализации: (499) 246-20-85, 246-52-08

Магазины: (499) 245-30-68

E-mail: books@rop.ru



Отпечатано в полном соответствии с качеством
предоставленного электронного оригинал-макета
в ОАО «Ярославский полиграфкомбинат»
150049, Ярославль, ул. Свободы, 97